Philippe Quéau

Essayiste

(2010)

La grande dissociation. *Essai sur une maladie moderne.*

Une réflexion sur la crise la modernité à la lumière d'une analyse
philosophique des apports de la Réforme.

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@ugac.ca

Site web pédagogique : <http://www.ugac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.ugac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.ugac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Philippe Quéau, essayiste.

La grande dissocation. Essai sur une maladie moderne.

Rabat, Maroc : Metaxu, 2010, 283 pp.

["Les idées exprimées dans cet ouvrage n'engagent que son auteur et en aucune manière l'organisation dans laquelle celui-ci travaille".]

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 23 avril 2010 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : p.queau@unesco.org

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 12 points.

Pour les citations : Comic Sans, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Comic Sans, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 8 mai 2010 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Philippe Quéau

La grande dissociation.
Essai sur une maladie moderne

Une réflexion sur la crise la modernité à la lumière d'une analyse
philosophique des apports de la Réforme.

Rabat, Maroc : Metaxu, 2010, 283 pp.

Une réflexion sur la crise la modernité à la lumière d'une analyse philosophique des apports de la Réforme.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Prologue](#)

[Introduction](#)

[Chapitre 1. Élire et séparer. Réforme et modernité.](#)

[Calvin](#)

[Déchéance et néant de l'homme](#)

[La haine du commun et la certitude de l'élection](#)

[La doctrine de la prédestination](#)

[La foi et les œuvres](#)

[La foi et la raison](#)

[L'ordre du monde et l'ordre de Dieu](#)

[Les sources de la coupure](#)

[La source paulinienne](#)

[La source gnostique](#)

[Marcion](#)

[Mani](#)

[Réfutation de la Gnose](#)

[La source augustinienne](#)

Chapitre 2. La « voie moderne ». Du nominalisme à la censure de la raison

[Les sources du nominalisme](#)

[Un nominalisme corrosif](#)

[Nominalisme et tyrannie](#)

[La papauté, « royaume des ténèbres »](#)

[Nominalisme et relativisme moral](#)

[Nominalisme et subversion](#)

[La « guerre des mots »](#)

Chapitre 3. La nécessité d'asservir

[Le nœud gordien](#)

[Liberté, hasard et destin](#)

[Liberté et prédestination](#)

[La liberté de la créature \(Origène\)](#)

[La doctrine de la prédestination \(Augustin\)](#)

[La controverse avec Pélage](#)

[Les semi-pélagiens](#)

[Les futurs contingents et non nécessaires \(Abélard\)](#)

[La liberté du vouloir et l'impuissance du pouvoir \(Bernard de Clairvaux\)](#)

[Une Providence préordinatrice \(Thomas d'Aquin\)](#)

[La contingence de Dieu \(Jean Duns Scot\)](#)

[La servitude moderne](#)

[Vouloir ne rien vouloir \(Jean de la Croix\)](#)

[La contingence, le hasard et la fortune \(Campanella\)](#)

Physique causaliste et métaphysique de la préordination

(Descartes)

Accepter librement la nécessité (Spinoza)

Raison déterminante et automates spirituels (Leibniz)

L'enchaînement nécessaire des causes (Collins)

Le cerveau asservi (Fontenelle)

Un fatalisme à ressorts (D'Holbach)

Un déterminisme « impénétrable » (Hume)

La soumission de la liberté à la loi morale (Kant)

La liberté, « ennemie de la philosophie » (Schopenhauer)

L'« illusion » du libre arbitre (Freud)

Un déterminisme du « démon intérieur » (Jung)

Dieu et le dé (Max Planck et Einstein)

Incertitude et liberté (Heisenberg)

Le septième jour

Chapitre 4. La tyrannie du singulier et la décision totalitaire

Le tyran nécessaire

Le privé, l'individu et le « saint »

Un calvinisme de façade

Les deux pouvoirs

La puissance nue

La décision du Moi

Le Moi singulier

Le Moi divisé

Le Moi narcissique

Le Moi asservi

Le Moi unique

La décision de la puissance

L'élection de Nietzsche

La déchéance de l'humanité

[Chimères et fictions](#)

[Le renversement des valeurs](#)

[Renverser Luther](#)

[Le crime du philosophe](#)

[La puissance de la décision](#)

[L'exception](#)

[La décision](#)

[La séparation](#)

[La contre-révolution](#)

[Théologie politique et nazisme](#)

[**Conclusion**](#)

Schizes et gnosés

La grande dissociation. Essai sur une maladie moderne.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

La modernité souffre d'une maladie des profondeurs, et plus précisément d'un syndrome de dissociation. En proclamant avec une énergie maniaque la *schize* de la raison et de la foi, de la volonté et de la grâce, de l'humanité et de l'individu, Luther résuma le programme moderne : nominalisme, déterminisme, individualisme. Mais il mit du même coup en place le dispositif dont les Temps modernes allaient subir les effets schizophrènes.

Schizoïde, dissociée, la modernité affiche dans le même temps, et sans doute par compensation, une dévotion idolâtre à la « connaissance ». Cela ne suffirait pas, en soi, à qualifier l'époque de « gnostique », si l'on n'observait une prétention exacerbée à surmonter par cette connaissance les contradictions les plus aiguës, les plus essentielles. Or c'est précisément là un trait caractéristique de l'idéologie gnostique proprement dite : l'utopie d'un salut par la connaissance.

Le gnosticisme moderne croit qu'une connaissance ultime de la réalité est possible, quoique réservée à une élite d'élus. A partir de cette connaissance réductrice mais effective de la réalité et de cette réalité efficace du pouvoir, le gnosticisme moderne propose à ses élus un salut immanent dans le monde, et justifie ainsi leur soif illimitée de puissance temporelle (leur *libido dominandi*).

Dans les premiers siècles de notre ère, le dualisme gnostique et manichéen s'étaient opposés frontalement au christianisme des origines. Depuis, la pensée dualiste n'a pas cessé de traverser la pensée occidentale. Elle a continué d'influencer la modernité bien après la Réforme, dégénérant même de nos jours en slogans guerriers, nationalistes ou tribaux (« Dieu avec nous », « Eux contre nous », « L'axe du Mal »).

Par son message coupant et disjonctif et par son statut d'hérésie (du point de vue du christianisme) le gnosticisme présente un lien analogique évident avec le schisme de la Réforme, ainsi qu'avec le syndrome de dissociation moderne. En cela, le gnosticisme peut aider à caractériser les symptômes de la maladie psychique qui affecte un Occident originellement chrétien, et qui se découvre aujourd'hui à la fois *agnostique* (dans la mesure où il est déchristianisé) et *gnostique* (en tant qu'il est tenté par de nouvelles « hérésies »). Mais il peut aussi aggraver cette dissociation.

Ce qui caractérise cette dissociation, c'est qu'elle exclut sous la catégorie de la « *mort de Dieu* », toute *absence* du divin, elle refuse tout *évidement* ou toute mise en *retrait* de la divinité. Désormais, Dieu sature éminemment l'espace mental des hommes, et le divise radicalement. L'omnipotence et l'omniscience divines ne laissent plus aucune place à l'impuissance et à l'ignorance humaines, et elles enlèvent à l'homme sa raison et sa liberté, pour l'enfermer dans sa déchéance.

La *grande dissociation* de la modernité apparaît précisément comme la principale conséquence de cette saturation idéologique, et de cette déchéance décrétée.

La grande dissociation. Essai sur une maladie moderne.

Prologue

[Retour à la table des matières](#)

Léviathan était peut-être un crocodile ou une baleine, mais bien d'autres interprétations étaient possibles ¹. C'est avec Hobbes qu'il devint la métaphore de l'État dans une époque troublée. Au milieu du 17^{ème} siècle, il symbolisa « la tyrannie de l'ordre nécessaire » en pleine révolution puritaine. Léviathan s'est ensuite établi comme un génie sombre, s'insérant dans l'inconscient collectif, agitant la conscience des masses. Il traversa les siècles, les guerres et les révolutions, déterminé à imposer son ordre aux peuples, jusqu'à la catastrophe.

Construction politique avant tout, le Léviathan de Hobbes avait aussi une dimension métaphysique. Il participait à sa manière à la coupure manichéenne entre le Bien et le Mal et à l'*apartheid* entre élus et déchus. Hobbes pensait, comme Luther ou Calvin, que le « commun »

¹ Carl Schmitt relève diverses interprétations, juives et chrétiennes, dans Le Léviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Selon une interprétation chrétienne, le Léviathan est le Diable qui doit périr comme un grand poisson hameçonné par le Christ en croix. Dans l'interprétation de la Kabbale, Dieu « joue » avec Léviathan (Cf. « Ce Léviathan que tu as formé pour se jouer dans les flots ». Psaume 104, 26, et aussi : « Joueras-tu avec lui comme avec un oiseau? L'attacheras-tu pour amuser tes jeunes filles? » Job (Job 41, 5). Cf. aussi « Ceux qui savent exciter le léviathan ! » Job 3,8. Selon Schmitt, le peuple élu doit finir par se ruer sur Léviathan pour le découper en fines lamelles. Voir à ce sujet l'analyse de Tristan Storme, in Carl Schmitt et le marcionisme.

était satanique, et que seul le « propre » était saint. Il avait aussi décidé que Léviathan incarnait Dieu sur terre. A ce titre, il devait revendiquer le pouvoir absolu et viser une politique totalitaire, en mettant la loi et les armes à son service exclusif. La guerre de tous contre tous était son fondement originel et son programme politique. Il fallait affirmer la puissance des faits. Les utopies et les abstractions n'étaient plus que des chimères. L'intérêt général et le bien commun, la justice ou l'égalité étaient des fictions. A leur place, Hobbes posait cette idée qu'il n'y a pas d'Idée. Pour guider les peuples, suffisaient quelques slogans décisifs, sur la propriété et le marché, la destinée et la déchéance ².

Aujourd'hui Léviathan vit toujours. Il vise l'hégémonie, par un partage approprié de la Terre. Pour atteindre ses fins, la force ne lui suffit plus. Il veut s'établir comme une évidence dans les esprits, en tissant une toile totale et ubiquitaire, et en s'emparant des mots et des idées. Il veut imposer son droit à tous (le consensus des corps et la convergence des esprits), pour exiger son tribut (le contrôle absolu, panoptique, omniscient). Mais il ne cherche pas à unifier l'humanité, ou à créer les bases d'un État universel. Il n'a que faire des marges et des marches.

Le Léviathan biblique se tenait dans les profondeurs, « enroulé » sur lui-même, comme nous l'indique son étymologie hébraïque. Son ventre était son point faible. Il pouvait être hameçonné par les entrailles. Léviathan reste toujours tapi dans les abysses, parce qu'il ne supporte pas la mise en lumière et encore moins la liberté de la critique. Noué, replié sur lui-même, il résiste à l'exercice dépliant de la raison, à l'argumentation qui délie. Il ne veut pas que l'on découvre ce qu'il veut, ni que l'on questionne ses arrêts, que l'on interroge ses buts ou que l'on évalue ses objectifs. Il souhaite que l'on voie la force de

² Parmi les nombreux héritiers de Hobbes, Georges Washington affirmait par exemple que le marché est guidé par les « mains invisibles » de la Divinité. La doctrine Monroe et la thèse de la « destinée manifeste » s'appuyaient sur l'idée puritaine d'une cohorte sainte, « manifestement choisie » pour diriger l'humanité, aux dépens du « reste du monde ».

ses moyens, sans jamais dévoiler ses véritables fins. La vérité serait trop crue. Divulguée, elle dissoudrait son pouvoir sur le peuple. Volontiers apocalyptique, surtout pour les faibles, Léviathan craint la révélation de sa vraie nature. Il veut imposer sa loi au monde, mais il lui faut cacher ce sur quoi cette loi se fonde, et ce qu'elle poursuit en réalité. Il veut garder ses intentions secrètes, et c'est pourquoi il nie l'idée même de « vérité ». Tout dévoilement prendrait en défaut son cuir épais.

Pour Léviathan, il n'y a pas de monde commun. Il n'y a que le monde oligarchique des « saints ». Le « reste » est destiné au néant ou au Déluge. Des Noé prophétisent d'ailleurs la montée des eaux. Léviathan ne s'en inquiète guère. Il est en effet un monstre de la Mer. Il se joue des flots, comme il se joue des hommes. Il ne se soucie pas de faire de la Terre une Arche pour tous.

Pendant des siècles, Léviathan a joué avec la puissance et l'idéologie, selon plusieurs degrés de composition. Il a façonné une sorte de religion séculière, une théologie politique immanente et schizogène. D'où vient cette religion ? Quels en sont les traits principaux ? En quoi est-elle liée au désenchantement moderne ? Que nous révèle-t-elle sur l'inconscient des temps ? Quel en est l'avenir possible ?

La grande dissociation. Essai sur une maladie moderne.

Introduction

Nous sommes devenus comme les ordures du monde.

1 Cor. 4,13

[Retour à la table des matières](#)

Au cours des deux derniers siècles, longue est la liste de ceux qui ont dénoncé le mécanisme de la déshumanisation et vitupéré la maladie des temps. La « décadence » (Frédéric Nietzsche), le « malaise dans la civilisation » (Sigmund Freud), le « déclin de l'Occident » (Oswald Spengler), la « crise de l'esprit » (Paul Valéry), la « maladie spirituelle de l'humanité » (C.G. Jung), la « crise de la culture » (Hannah Arendt) furent autant de prémisses de la « crise du sens » (Jean-Paul II) ³, à laquelle le 20^{ème} siècle devait contribuer, ô combien.

Pour sa part, Max Weber avait emprunté à Heine l'image qui marque, le mot qui résume : le monde est « désenchanté ». C'était là selon lui une conséquence de l'éthique protestante et de l'esprit du capitalisme. C'était le lourd prix psychique à payer pour le « progrès ». Plus pessimiste que la moyenne, Weber prévoyait pour l'avenir de la civilisation occidentale une « pétrification mécanique ». Il appelait en consé-

³ Encyclique *Fides et Ratio*.

quence à un renouveau spirituel, avec « des prophètes entièrement nouveaux », et il réclamait une nécessaire « renaissance des idéaux anciens ». Il avait montré qu'avec l'idée de la déchéance absolue de l'homme, la Réforme avait instillé dans l'âme des croyants les germes d'une maladie incurable. En brandissant l'universalité du péché originel et la perte de l'humanité entière, à l'exception inexplicable de quelques rares élus, elle avait entaillé profondément la conscience. La Réforme avait déchiré la chrétienté de part en part. Puis Hobbes avait proclamé la guerre de tous contre tous, mimant à sa manière le duel de l'église des « saints » avec Satan. Le pessimisme hobbesien restait proche de la conception calviniste de la déchéance de l'homme. Mais, purement mondain et strictement nominaliste⁴, il alla beaucoup plus loin qu'elle dans la désespérance corrosive.

Le nominalisme de la *via moderna* avait aussi ouvert la voie à l'empirisme d'un Bacon et au doute universel dont Descartes se fit le champion, préparant les bases du relativisme sceptique et du positivisme, composantes caractéristiques de l'esprit moderne⁵. Les idées mêmes de raison, de vérité et d'universalité furent passées au broyeur de chimères, annonçant « l'immanentisation radicale de l'époque contemporaine » (Eric Voegelin) et la volonté d'« installer l'homme tout à fait chez soi en ce monde » (Léo Strauss). Par réalisme et par pragma-

⁴ De manière significative, Hobbes, le premier des philosophes politiques modernes, s'est longuement acharné contre les idées d'*entité* ou de *quiddité*, venant de « vaines philosophies » (« Entité, intentionnalité, quiddité, et autres mots sans signification de l'Ecole ». Hobbes, *Léviathan*, ch. 4 De la parole). De plus, comme pour Guillaume d'Ockham avant lui, la question des essences n'était pas simplement un aspect de l'ancienne querelle des universaux, entre les réalistes et les nominalistes. Pour Hobbes, elle représentait surtout un enjeu politique : « S'il existe des différences essentielles, alors il peut y avoir des différences essentielles entre le bien commun et le bien privé », argumentait-il. En revanche, s'il n'y a que des biens privés, comme il l'affirmait, il n'y a alors ni bien commun ni essences.

⁵ Aristote disait qu'« il n'y a de raison qu'universelle ». Pour les modernes, qui ont rompu depuis longtemps avec Aristote, il n'y a d'universel que le relatif. La raison n'a plus qu'à s'instrumentaliser. Elle n'est plus qu'un outil au service du pouvoir du jour. Elle cède la place aux raisons de circonstance, réalistes ou pratiques, utilitaires ou féales.

tisme, on rejeta tout ce qui n'est pas réaliste et pragmatique. On nia toute idée de « progrès essentiel », car il n'y avait plus d'essence, ni de « sens ». L'homme n'était plus que le prisonnier de ses schémas mentaux, incapable de les dépasser pour atteindre une vérité, qui n'existait d'ailleurs plus. La pensée n'avait désormais plus ni boussole ni étoile. Le désenchantement général s'accrut avec le scepticisme du 18^{ème} siècle et le matérialisme du 19^{ème} siècle. Le progrès fut alors associé à la recherche de l'utilité, ignorant le mépris de quelques « vrais » mais rares philosophes, assez isolés. ⁶

Aujourd'hui, ni la science, ni la philosophie, ni la religion ne semblent en mesure de relever le défi du désenchantement et de la désagrégation. Elles traduisent plutôt, chacune à leur façon, des aspects significatifs de la crise moderne, comme la mise en cause nominaliste de la catégorie de l'universel, ou la désintégration de l'idée même d'humanité. Goethe disait déjà que l'humanité n'était qu'une « abstraction » et qu'il n'existait que « des hommes concrets ». Ernst Troeltsch écrivait, peu avant la Première Guerre mondiale: « En Allemagne, les termes mêmes de « droit naturel » et d'« humanité » sont aujourd'hui devenus presque incompréhensibles [...] et ont complètement perdu leur vie et leur saveur première » ⁷.

La mort du mot précède celle de la chose. On vit la suite. De ces slogans nominalistes, de cette négation rhétorique de l'humanité, du droit et de la nature, le 20^{ème} siècle devait faire un terrible, sanglant et monstrueux usage. Après deux guerres mondiales et plusieurs génocides, les nominalistes modernes se jugent toujours incapables de connaître authentiquement « l'humain », le « bon », ou le « juste ». Ils

⁶ « Quelle race peu philosophique que ces Anglais ! Bacon, c'est la contestation de l'esprit philosophique en tant que tel. Hobbes, Hume et Locke ont avili et dégradé pendant plus d'un siècle la notion même de philosophie. C'est contre Hume que Kant s'éleva, et c'est de lui qu'il sortit. C'est de Locke que Schelling a pu dire « je méprise Locke ». » Nietzsche, *Par de-là le bien et le mal*. Aphorisme 252.

⁷ Ernst Troeltsch on Natural Law and Humanities, cité par Léo Strauss, *Droit naturel et histoire*.

ont jeté ces catégories « métaphysiques » (terme devenu insultant) dans les caniveaux de l'histoire, et ils prêchent un relativisme général, selon lequel doivent être tenues pour également respectables toutes les idées et toutes les valeurs, quelles qu'elles soient, puisqu'il n'y a plus aucun étalon de la vérité ou de la justice. Il faut se contenter d'assurer une sorte de paix sociale entre des vérités relatives.

Conçus au 17^{ème} siècle, le nominalisme politique et la philosophie de l'homme « loup pour l'homme », continuent aujourd'hui d'inspirer la *real-politik* internationale. Mais celle-ci peut-elle convenir à une humanité comprimée sur une planète rétrécie, menacée de crises d'envergure globale? La communauté mondiale peut-elle supporter l'exclusion machiavélienne et le rejet conscient, programmé, des neuf dixièmes de l'humanité? Les racines anciennes du désenchantement et du machiavélisme modernes montrent qu'ils ne sont pas une conséquence de la mondialisation. Ils représentent bien plutôt son idéologie larvée, constamment résurgente. Ils révèlent implicitement le but de l'oligarchie mondiale qui en tire avantage, et dont ils trahissent le programme politique, économique et sociétal.

Le désenchantement, en effet, n'est pas une exclusivité moderne. Au moment où l'empire romain amorçait sa décadence, les gnostiques, poussés par leur profond pessimisme et leur métaphysique coupante, avait déjà cherché la fuite hors du monde de la réalité, pour se réfugier dans un monde imaginaire, une « gnose », une « connaissance » réservée aux seuls élus ⁸. Cette gnose désenchantée prônait un dualisme

⁸ Il faut noter que S. Paul, soupçonné par un Ernest Renan ou un Adolf von Harnack de liens avec les gnostiques, revendiquait lui aussi la capacité du croyant à « connaître » (cf : *Car nous connaissons en partie, et nous prophétisons en partie*. 1 Cor. 13, 9), bien qu'il eût par ailleurs une conscience aiguë de l'« énigme » (cf : *Nous voyons maintenant à travers un miroir, en énigme*. 1 Cor. 13, 12). Aujourd'hui, dans un monde globalement « en crise », on assiste à l'apparition de formes modernes de gnosticisme qui prétendent, à nouveau, avec assurance, à la capacité à « connaître ». Par exemple, le thème des « sociétés de la connaissance » est investi d'une forte charge eschatologique, comme pouvant guider la nécessaire et prochaine évolution de la société mondialisée. On se met à penser qu'une « société mondiale de la connais-

exacerbé, social et métaphysique, une haine irrémissible du non-Soi et de l'Autre.

Le christianisme originaire lui-même, bien que théoriquement basé sur l'annonce d'une « bonne nouvelle » et quoique fermement opposé au gnosticisme, avait aussi participé à la propagation d'un pessimisme désenchanté en promettant le salut à quelques élus, et en condamnant l'immense majorité à la déchéance. Quelques siècles plus tard, le calvinisme, avec son manichéisme sans concession (tout pour les élus et rien pour les déchus), son individualisme exclusif, son nominalisme anti-intellectualiste et sa sémiologie matérialiste de l'élection, se chargea d'amplifier jusqu'à l'excès ces tendances initiales. D'un côté, des élus prédestinés. De l'autre, le reste du monde, condamné à l'annihilation par le Dieu gnostique comme par le Dieu calviniste. Plus tard, de façon analogue, le capitalisme mondial fit émerger une overclass, une oligarchie de super-dominants, et une underclass de dominés, de prolétaires et de sous-prolétaires, asservis en cercles concentriques à l'empire.

La prédestination calviniste exigeait des élus des signes de justification, les confirmant dans leur élection. Les élus avaient tendance à voir ces signes dans leurs propres œuvres. De même, les « winners » du capitalisme voient la puissance, la richesse et le droit naturellement de leur côté, qu'ils estiment être celui du bien, du bon et du juste. La pauvreté, la faiblesse, la servitude appartiennent symétriquement aux « losers », les prolétaires du monde, les déchus que la divinité dans son insondable sagesse a prédestinés à un sort si funeste.

Mais en quoi le gnosticisme ou le calvinisme peuvent-ils nous aider à comprendre le monde contemporain ? Qu'importent encore ces théories d'un autre âge ? A cela je réponds que la structure de la vision gnostique du monde et les principes du calvinisme révèlent curieusement certains des soubassements de l'idéologie moderne. Ils en dévoilent les fissures, les fractures. Ils montrent comment peut s'établir

sance » serait susceptible, par une sorte de ré-enchantement, de résoudre les multiples défis politiques, sociaux, économiques et environnementaux qu'affronte l'humanité.

impunément et comment peut être valorisée une logique d'exclusion radicale, qui bénéficie à quelques uns infiniment plus qu'aux autres. Basée sur un dualisme de l'élection et de la déchéance, tout comme le manichéisme gnostique, la religion calviniste, loin d'être un « opium du peuple », fonctionne plutôt comme une sorte de cocaïne des élus.

Aujourd'hui, la théorie calviniste de l'élection continue de dominer la pensée théologico-politique des fundamentalistes chrétiens et des born again descendant des puritains calvinistes ayant fondé les États-Unis. Les années récentes ont montré combien ces fundamentalistes ont influencé la classe au pouvoir, au cœur de ce que certains appellent l'hyper-puissance mondiale. Mais plus insidieusement, se propageant à des pans entiers de l'opinion, le manichéisme dualiste du bien et du mal, de l'élu et du déchu, de l'ami et de l'ennemi, s'est transformé en métaphore commune, médiatique et mondiale, et s'est emparé des esprits les plus éloignés de la religiosité qui l'avait jadis enrôlé à son service.

Il est frappant de constater que la bataille métaphysique des gnostiques est analogue par sa structure à la guerre des « saints » calvinistes et à la lutte hobbesienne de tous contre tous. Les blessures de ces guerres passées, loin de cicatriser, se sont envenimées. L'infection a saisi le corps et la maladie s'est développée, sous la forme d'une grande dissociation ⁹, d'un clivage intime des esprits doublé d'une schize ¹⁰ de l'inconscient collectif. L'âme moderne est profondément scarifiée de cette schize mentale, morale et politique. Je me propose d'en documenter les symptômes en parcourant l'histoire des idées depuis le schisme de la Réforme. Car la Réforme a joué un rôle particulièrement

⁹ C.G. Jung employait l'expression « dissociation de l'âme » à la place du terme « schizophrénie », proposé par Eugen Bleuler en 1911. J'emploie ici l'expression de « grande dissociation » comme sa généralisation à l'échelle globale.

¹⁰ Cf. les concepts de schize et de schizo-analyse introduits par G.Deleuze et F.Guattari, in *L'Anti-Œdipe - Capitalisme et schizophrénie*. 1972. « La schizophrénie comme processus, c'est la production désirante (...) C'est notre « maladie » à nous, hommes modernes. » p.155

actif. Elle a été triplement dissolvante, coupante: elle a séparé la raison de la foi, elle a privé la volonté de son libre arbitre, elle a détaché l'individu de toute tradition ecclésiale. Cette triple schize s'est ensuite élargie, s'éloignant de ses origines religieuses, en se généralisant sous les espèces laïcisées et mondanisées du nominalisme, du déterminisme, de l'individualisme.

Bien sûr, l'aggravation de la dissociation, siècle après siècle, n'a pas été sans résistances. Le pessimisme de Calvin et le cynisme de Hobbes n'ont pas anéanti toutes les utopies. Bien des esprits refusent encore aujourd'hui l'apartheid mondial et le droit de la force, et veulent une loi et un droit pour penser le monde. Ils n'ont pas oublié Leibniz, qui voulait construire la « république des esprits ». Ils espèrent mondialiser une « volonté générale » que Rousseau pensait établir localement. Ils croient possible de déterminer, après Kant, le sens de « l'intérêt général de l'humanité ».

Ces projets idéalistes indiffèrent ou amusent les matérialistes et les positivistes de l'oligarchie mondiale. Quant aux plus pauvres, qui sont aussi les plus nombreux, entassés dans la jungle hobbesienne, ils n'ont pas la force de mettre en question les lois et les forces qui les asservissent. Machiavel et Hobbes nous ont d'ailleurs fait comprendre que la loi des puissants est toujours plus forte que le droit des pauvres. La loi n'est jamais que ce que les puissants veulent bien qu'elle soit. Elle n'est que « du papier et des mots sans l'épée et la main des hommes » ¹¹. Devant la loi ou l'épée, la question reste toujours la même: qui détient le pouvoir, et pourquoi faire ?

Un temps confinée aux puritains d'une Europe du Nord calviniste, la religion de la dissociation et du désenchantement a étendu pendant les Temps modernes son influence acerbée. Par contagion, elle a touché des sphères qui n'avaient plus rien de religieux, conquérant des territoires de plus en plus vastes. Le schisme initialement religieux s'est laïcisé, accompagnant la constitution de l'idéologie moderne, avec ses prolon-

¹¹ Hobbes, *Léviathan*, ch. 46. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

gements politiques, économiques et sociaux. La dernière des métamorphoses de cette figure multiséculaire, schismatique, manichéenne et gnostique, s'est d'ailleurs depuis peu insérée au cœur de ce qu'on appelle les « sociétés de la connaissance », de plus en plus saisies par la convergence intime des bits, des atomes, des neurones et des gènes (BANG). Les nanotechnologies, les biotechnologies, les infotechnologies, et les sciences cognitives, fusionnant leurs savoirs, leurs méthodes et leurs idéologies, sont les nouveaux avatars d'un immanentisme radical, exclusif, profondément gnostique. Léviathan a vite compris tout le parti (politique et économique) à tirer de ce nouvel outil d'immanentsation du monde et des esprits. Une nouvelle « terre libre » attend là ses colons et ses puritains, avec ses « frontières » indéfiniment reculables, aisément appropriables. Une trans-humanité, peuplée d'Homo Sapiens 2.0, aux gènes « augmentés »¹², pourra en prendre librement possession, sans se soucier du « vieux monde », ni du « reste » grouillant d'humains de deuxième zone, marginalisés dans leur humanité même.

Il faut faire l'anamnèse de cette scène schismatique pour comprendre les failles, les béances et les schizes contemporaines. Il faut s'efforcer de creuser jusqu'aux racines profondes de la Réforme, et même au-delà, jusqu'aux temps où le christianisme originaire s'est construit, dans ses oppositions à d'autres religions et à d'autres hérésies, comme le manichéisme et la gnose. Là, on peut saisir la pérennité du schisme, la permanence de la coupure, la profondeur de la dissociation, que la modernité inaugura avec la Réforme, mais qui furent aggravés par ses métamorphoses, jusqu'à nos jours.

¹² Un rapport de l'Organisation des Nations unies pour l'éducation, la science et la culture (Unesco) s'est alarmé à ce sujet en ces termes : « *A long terme, la nanomédecine pourrait entraîner une transformation radicale de l'espèce humaine. Les efforts de l'humanité pour se modifier comme et quand elle le voudrait pourraient aboutir à une situation où il ne serait plus du tout possible de parler d'"être humain"* ». Cf. Bert Gordjin, « *Les questions éthiques en nanomédecine* », in *Nanotechnologies, éthique et politique*, UNESCO Editions, Paris, 2008.

La grande dissociation.
Essai sur une maladie moderne.

Chapitre 1

Élire et séparer. Réforme et modernité.

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les thèses que Martin Luther cloua le 31 octobre 1517 sur la porte de l'église du château de Wittenberg, l'une tranche singulièrement sur les autres: « L'homme ne peut pas naturellement vouloir que Dieu soit Dieu. Il aimerait mieux être Dieu lui-même, et que Dieu ne fût pas Dieu. »

Tout Luther est dans ce trait prométhéen ¹³. Mais il ne voulut pas suivre l'exemple du Titan haïssant les dieux. L'orgueil tragique de la

¹³ Dans la tragédie d'Eschyle, Prométhée enchaîné, le Titan malheureux, enchaîné à son rocher, laisse éclater sa rage et son impuissance : « En un mot, je hais tous les dieux » (v.975). Hermès lui rétorque alors : « Il me semble que tu délirés, tu es gravement malade » (v.977). Karl Marx dans sa thèse, *Différence de la philosophie de la nature chez Démocrite et chez Epicure*, rédigée en 1840-1841 cite ce même vers de Prométhée enchaîné, pour se l'approprier : « La philosophie ne s'en cache pas. Elle fait sienne la profession de foi de Prométhée : « En un mot, je hais tous les dieux ». C'est sa propre devise qu'elle oppose à tous les dieux célestes et terrestres qui ne reconnaissent pas la conscience humaine comme la divinité suprême. Elle ne souffre pas de rival. » On notera surtout que Marx oublie fort opportunément de citer également la réplique de Hermès, comme nous le rappelle Eric

créature humaine, Luther avait vu que Dieu pouvait le foudroyer en un instant ¹⁴. Il préféra plutôt vénérer l'idée d'un Dieu de colère et d'effroi, tout-puissant et inaccessible, dont il serait l'élu, l'Élie, à défaut de pouvoir être Dieu lui-même.

Il ouvrit ainsi symboliquement la modernité. Luther fut le prophète moderne de l'élection, et le héraut de la dilatation gnostique de l'individu. Il fut l'homme qui sacrifia le libre arbitre sur l'autel de la grâce, asservissant tous les hommes à « la prédestination arrêtée par Dieu de toute éternité ». Mais il fut aussi celui qui s'arrogea sans limite la liberté de penser et d'agir. En une conséquence apparemment paradoxale pour une religion qui niait absolument le libre arbitre, le protestantisme fut généreusement crédité de la libération de la conscience, de la naissance des droits de l'individu, de la tolérance politique et religieuse.

Ceci n'alla pas sans combats sanglants contre l'ordre ancien. Des guerres de religion s'ensuivirent. La carte politique de l'Europe fut changée, et celle du monde se modifia par l'effet, pensa-t-on, de « destinées manifestes ». Le développement des sciences et des techniques, l'essor du capitalisme et, corrélativement, le « désenchantement » du monde et même l'accroissement d'un « gnosticisme » mo-

Voegelin, in *Science, politique et gnose*. Cette réplique diminue en effet considérablement la portée de la vindicte prométhéenne, et la replace dans un contexte de maladie (en grec : *nosos*) ou de crise épileptique, liée intimement au mythe de Prométhée. En effet, Hésiode nous rapporte qu'à l'ouverture de la jarre de Pandore de nombreux esprits malades (*nosoi*, pluriel de *nosos*) se sont échappés dans le monde. Rappelons que Pandore fut la première femme de l'humanité, et qu'elle fut façonnée par Héphaïstos à la demande de Zeus, puis envoyée comme compagne à Epiméthée, le frère de Prométhée, afin de punir la race des hommes du vol du feu, par le biais d'un présent, la jarre de Pandore, pleine de maux divers : la Vieillesse, la Maladie, la Guerre, la Folie, la Misère, le Vice, la Tromperie.

¹⁴ À l'été 1505, à 22 ans, Luther avait vu la foudre tomber près de lui, entre Erfurt et Stottenheim. Cf aussi Calvin: « Endurcissant les réprouvés, dont l'impiété est irrémédiable, il foudroie sur eux pour les faire périr », *L'institution chrétienne*, III, 3, 21

derne ¹⁵ furent ajoutés par surcroît à l'héritage de la Réforme. Le règne moderne de l'élu et de l'individu était proclamé, et le déclin de l'universel et du général programmé.

Cinq siècles après ces prémisses, des adeptes de la religion réformée affirment encore qu'elle incarne seule la « légitimité » des Temps modernes ¹⁶ et que le protestantisme serait même la religion moderne par excellence. Juste avant la première Guerre mondiale, Ernest Troeltsch écrivit que « toute autre quête et imagination religieuse [que le protestantisme] sont davantage une fuite hors du monde moderne, une fuite devant le domaine pratique et la réalité en général » ¹⁷.

Les « religions mondiales » (catholicisme, bouddhisme, islam) se sont-elles vraiment laissées exclure de la modernité et de la mondialisation? Tout dépend de ce qu'on appelle « modernité », et de la manière dont on analyse son essence. Le protestantisme a effectivement hérité de certains des traits de ce que le Moyen Age appelait la « voie moderne » (la *via moderna*), qui équivalait alors au nominalisme. Mais il reste à examiner si l'ensemble des idées qui furent à l'origine du protestantisme, et qui ont contribué à façonner la modernité occidentale, ont encore un avenir, si elles sont porteuses de quelque « post-modernité », ou si au contraire elles se sont progressivement transformées en impasses idéologiques et morales, à l'heure de la mondialisation et du désenchantement.

Quelles sont ces idées « protestantes » ?

Pris dans son sens premier, le protestantisme se définit avant tout comme la négation de tout ce qu'il refuse ¹⁸. Il s'est posé historiquement en s'opposant. Mais qu'affirme-t-il de positif?

¹⁵ Selon la thèse de E. Voegelin, *La nouvelle science du politique*. 1952

¹⁶ cf. H. Blumenberg. *La légitimité des Temps modernes*. 1999

¹⁷ E. Troeltsch. *Protestantisme et modernité*. 1911

¹⁸ Dès l'origine, le protestantisme s'est défini comme une « protestation ». L'origine du nom remonte au mois d'avril 1529, lors de la seconde diète de Spire. La tolérance religieuse avait été légalement reconnue par la première

S'il est difficile de forger un concept commun aux protestantismes ¹⁹, on peut cependant définir *a minima* ce qui les rassemble: l'autorité souveraine de la Bible et le salut par la grâce seule. Avec ses célèbres *sola* ²⁰ Luther a formulé ainsi les principes fondamentaux des protestantismes :

- *Sola Scriptura* (« les Ecritures seules ») : Seuls les textes canoniques de l'Ancien et du Nouveau Testaments sont les sources infailibles de la foi et de la pratique religieuse. « La Bible, toute la Bible, et rien que la Bible, telle est la religion des Protestants ». Comme les croyants sont tous des « prêtres » et qu'ils ne reconnaissent aucune autre autorité, l'interprétation libre, individuelle des textes est laissée ouverte. C'est le principe du sacerdoce universel des croyants, qui équivaut à une « privatisation » de la religion. Il s'oppose à l'importance

diète de Spire, en 1526, qui avait laissé à chaque État pleine liberté en matière religieuse jusqu'à la convocation d'un concile général. La seconde diète promulgua un décret demandant que l'édit de Worms (1524) soit rigoureusement appliqué dans les États où la Réforme n'avait pas été établie, mais que là où l'on ne pourrait l'imposer sans risque de révolte, on ne devait introduire aucune réforme, ni toucher à aucun point controversé ; la célébration de la messe devait être tolérée, mais on ne permettrait à aucun catholique d'embrasser le luthéranisme. Cinq princes et les représentants de quatorze villes libres élevèrent alors une « protestation » contre les décisions prises : « Nous PROTESTONS par les présentes, devant Dieu, notre unique Créateur, Conservateur, Rédempteur et Sauveur, qui un jour sera notre Juge, ainsi que devant tous les hommes et toutes les créatures, que, pour nous et pour les nôtres, nous ne consentons ni n'adhérons en aucune manière au décret proposé, dans la mesure où il est contraire à Dieu, à sa sainte Parole, à notre bonne conscience et au salut de nos âmes. »

¹⁹ Il conviendrait pour être complet de distinguer à cet égard les Églises luthériennes, les Églises réformées se réclamant de Luther mais aussi d'autres réformateurs tels que Jean Calvin, Ulrich Zwingli ou Théodore de Bèze, les Églises évangéliques, les Églises pentecôtistes, etc.

²⁰ Les cinq *sola* (*Sola scriptura*, *Solus Christus*, *Sola gratia*, *Sola fide*, *Soli Deo gloria*) se ramènent à deux groupes. Les uns se réfèrent à la divinité elle-même (Dieu et le Christ, avec une curieuse absence de l'Esprit saint) : *Solus Christus*, *Soli Deo gloria*. Les autres s'appliquent aux manifestations de la divinité : *Sola scriptura*, *Sola gratia*, *Sola fide*. On traitera ici de ces derniers.

de la tradition dans le catholicisme, aux enseignements des Pères de l'Église, au rôle des conciles et à l'autorité du pape.

- *Sola Fide* (« la Foi seule ») : La foi s'oppose à la Loi, et par conséquent au mérite acquis par les œuvres. Ce principe s'appuie sur S. Paul ²¹ qui fut son promoteur dans les premiers temps du christianisme. La thèse de S. Paul s'opposait au judaïsme de la Loi. Il pensait que la Loi juive, comme joug, ne pouvait être respectée à la lettre, et qu'en conséquence, elle ne pouvait que désespérer le pécheur, sûr d'être condamné. Si la Loi condamne, seule la foi peut sauver. La justification des croyants se fait non par les œuvres mais par la foi seulement, laquelle est d'ailleurs elle-même octroyée par une grâce spéciale reçue de Dieu ²².

- *Sola Gratia* (« La grâce seule »). C'est la grâce octroyée par Dieu, qui seule rend possible la foi, et *ipso facto* la correcte interprétation des Écritures. La grâce est donnée de toute éternité par Dieu à certaines âmes, qui sont donc élues, sans d'ailleurs aucun mérite de leur part.

C'est l'idée fondamentale de Luther, également empruntée à la doctrine paulinienne. Mais c'est Calvin qui tirera avec une logique glacée

²¹ *Ephésiens 2, 8-9* : « Car c'est par la grâce que vous êtes sauvés, par le moyen de la foi. Et cela ne vient pas de vous, c'est le don de Dieu. Ce n'est point par les Oeuvres, afin que personne ne se glorifie » et *Romains 8,29* : « Car ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être semblables à l'image de son Fils. ». *Romains 8,30* : « Et ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés; et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés; et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. »

²² Il est vrai que S. Paul et S. Augustin avaient antérieurement posé le même principe. Mais l'Église n'avait pas vraiment tranché entre la foi et la Loi nouvelle. Il fallut attendre la Contre-Réforme pour que l'Église se décide en la matière : le Concile de Trente détermina contre Luther que la foi et les œuvres coopèrent à la justification. Bien avant Trente, S. Thomas, S. Bonaventure et d'innombrables théologiens insistaient déjà sur la coopération de la grâce divine et de la volonté humaine dans l'œuvre du salut. Au contraire Luther écrit : « Le chrétien est passif devant Dieu, passif devant les hommes. D'un côté, il reçoit passivement, de l'autre, il souffre passivement. Il reçoit de Dieu ses bienfaits ; des hommes, leurs méfaits. »

toutes les conséquences de ce principe. La grâce est donnée à quelques élus, sans qu'on puisse comprendre pourquoi, et sans qu'aucune justification d'ordre humain ne puisse être alléguée. Il s'agit de la libre volonté de Dieu, et nous n'avons aucun compte à lui demander à ce sujet, car ces mystères nous dépassent infiniment. Les autres âmes sont de toute éternité condamnées à la déchéance, sans espoir, et sans pardon. Autrement dit, il s'agit de la doctrine de la prédestination, qui est devenue la doctrine essentielle du protestantisme. « L'idée de prédestination, axe recteur du seul système effectif qu'ait produit la Réforme » ²³.

Les *so/a* du protestantisme assurent la primauté absolue de l'élu, de la foi et de la grâce. Leur netteté, leur cassant, leur tranchant, doivent beaucoup au contexte schismatique de l'époque. Mais par leur ton coupant, sans appel, les *so/a* rejettent, du même coup, les positions adversaires dans la condamnation absolue. Les *so/a* impliquent par antithèse que l'humanité est une masse de perdition, que l'Église est satanique, que la raison est diabolique, et que le libre-arbitre n'existe pas.

La rigueur et l'ampleur des conséquences ultimes des *so/a* ne devaient d'ailleurs pas se limiter à la seule sphère théologique. La société occidentale tout entière fut et est encore profondément affectée moins par les thèses elles-mêmes, que par l'idéologie sous-jacente, implicite, qu'elles recèlent. Cette idéologie, initialement confinée aux disputations théologiques, imbibe aujourd'hui divers aspects de la modernité, comme nous allons voir.

La célèbre analyse de Weber sur l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme avait mis en lumière les rapports entre la « vocation » des puritains et leur acharnement au travail et à l'accumulation. Mais il est possible d'attribuer au protestantisme un impact sociétal bien plus large encore, si l'on considère sa contribution au renforcement de l'individualisme, à la justification morale du déterminisme, ou à des formes extrêmes de conservatisme politique.

²³ Ernst Troeltsch. *Calvinisme et luthéranisme* (1909).

Celui qui parcourt sur plusieurs siècles l'histoire des idées issues de la Réforme, le sentiment d'une ironie de colossale grandeur peut l'effleurer, tant les idées initiales de Luther ont pu être déformées, poussées à l'extrême, jusqu'au point de se transformer en leur contraire.

La prééminence absolue de « l'élu » sur tout le « reste » de l'humanité, sur la « masse de perdition » des « déchus », n'a-t-elle pas justifié l'essor sans limite de l'individualisme, et la critique radicale du « commun » ? La défiance profonde envers la raison humaine et le constat de son impuissance à saisir les fins divines n'ont-ils pas renforcé un nominalisme généralisé et un antirationalisme utilitariste et pragmatique ? La négation pure et simple du libre arbitre n'a-t-elle pas contribué à introduire des formes nouvelles de *fatum*, ouvrant la voie aux virus du déterminisme et même, ô paradoxe pour une thèse d'origine religieuse, à ceux du matérialisme ?

Né au 16^{ème} siècle, le protestantisme n'a certes pas inventé toute la matière de son idéologie. Nourri des débats pluriséculaires de la chrétienté catholique, le protestantisme préleva largement dans la masse des opinions et des hérésies déjà exprimées, et s'appropriâ les idées qui convenaient le mieux à ses intuitions fondamentales. Il en fit un vigoureux bouquet rhétorique, unique par sa force et sa conviction, et à la fécondité prolifique. Il reste à voir à quoi cette fécondité mena, et si elle fut entièrement exempte de mutations génétiques, imprévisibles mais possiblement tératogènes.

Parmi ceux qui s'opposèrent à la Réforme, on entendit soutenir qu'elle avait mis la raison très en dessous de la foi, qu'elle avait dénié à l'homme tout libre arbitre, et qu'elle avait surtout porté le regard le plus pessimiste possible sur la nature humaine.

De telles assertions sont matière à discussion. On les confrontera plus loin à la doctrine de Luther sur le serf arbitre et le péché originel, et à celle de Calvin sur la prédestination divine et la déchéance irréfragable de l'homme. Mais ces thèses constituent-elles réellement « l'esprit du protestantisme » ?

Les idées de Luther ont été à l'évidence fondatrices. Pourtant on a pu écrire que « ce qui fait du Réformateur une puissante figure, c'est l'homme ; la doctrine est infantine » ²⁴. Ses idées les plus tranchées viennent en fait de très loin : le chemin de Damas a fait un long détour par Rome ou Hippone, avant d'aboutir à Wittenberg. Luther s'est en effet nourri de S. Paul et de S. Augustin. Mais sa culture classique était sélective, pour ne pas dire lacunaire. Il a pratiqué la scolastique des nominalistes, mais il a superbement ignoré un saint Thomas d'Aquin ou un saint Bonaventure. Beaucoup de ses idées premières furent empruntées, mais il les a digérées à sa façon, et les a assemblées avec une force incomparable. Il a mis le feu au bûcher des manières anciennes, et s'est rué impétueusement dans la *voie moderne*, qu'il a pavée de sa fougue même. Des voix tonnantes ou murmurantes de la tradition, il a extrait son cri à lui, dont le triple écho devait produire jusqu'à nos jours pensées sublimes et grincements de dents. Revenons un instant sur ses *sola*.

Sola scriptura ! L'accès personnel aux Ecritures a transformé tout Protestant en « un pape, bible à la main », selon la formule de Boileau. Pape ce n'est rien dire. L'individu élu est bien plus que pape, il est glorifié par Dieu, pour l'éternité. L'Église, la communauté des saints, l'ensemble des Pères, les enseignements des conciles, sont renvoyés au néant face à l'élu, à la foi inébranlable, et dont rien ne peut rendre compte. L'élection absolue de l'élu s'accompagne de la déchéance éternelle du reste de l'humanité et de l'Église papiste. Un individualisme extrême, viscéral, métaphysique, devient du même coup possible, et se trouve justifié, glorifié. Il prospère encore, de nos jours, sécularisé et politisé, loin de la sphère métaphysique.

Sola fide ! La foi « seule » n'a que faire des œuvres, ni d'ailleurs de la raison. Elle permet de se tourner en toute confiance vers l'irrationnel et l'inexplicable. La raison n'est rien, Dieu est tout. La philosophie et ses sortilèges doivent être suspectés. L'influence du nomi-

²⁴ Cité par Lucien Febvre, in *Martin Luther, un destin*, 1928. Avant propos de la 2^{ème} édition, 1944

nalisme de Gabriel Biel et de Guillaume d'Ockham sur Luther s'est surtout traduite par son rejet de la philosophie scolastique et de son humanisme. Calvin fut lui aussi nominaliste, de la tendance acerbe. Dans ce nominalisme, ce qui ressort avant tout, c'est la notion d'un Dieu absolument inintelligible, singulier. La loi divine se situe infiniment au-dessus de l'humanité, et ne peut donc être saisie en aucune manière par la raison. Qu'est-il besoin de concepts et d'essences, de quiddités et de substances, face à l'impénétrable divin ? La raison non seulement ne sert à rien, mais elle est un handicap. Luther l'appelait la « fiancée de Satan » et la traitait de « prostituée ».

Sola gratia ! La « grâce seule », entièrement due à la volonté de Dieu, est octroyée à tel ou tel « élu » indépendamment de tout mérite, de toute logique et de toute sagesse humaines. L'idée de la prédestination (qu'elle soit infra-lapsaire, ou plus terrifiante encore, supra-lapsaire !) nous renvoie à l'idée antique et païenne du *fatum*. Chacun d'entre nous est prédestiné de toute éternité, et même dès avant la création du monde. Cette idée extrême et furieuse enlève tout à l'homme, et donne tout à Dieu. Elle a bizarrement traversé sans encombre toute la modernité, de Luther à Nietzsche, de Calvin à Hobbes, de Spinoza à Hume, de Diderot à Voltaire et Schopenhauer, et elle est toujours vivace de nos jours chez les nouveaux déterministes.

Les *sola* de Luther étaient courts et nets. Ils proclamaient une triple coupure. Ils impliquaient une triple exclusion. L'individu, séparé. La raison, humiliée. La liberté, aliénée. Restaient « seuls », le Moi, la Foi, la Loi.

À partir de cette base initiale, les protestantismes et leurs multiples sectes ont pu fleurir, et développer d'infinies nuances, jusqu'à nos jours, non parfois sans de sérieuses contradictions.

Il est instructif de se pencher par exemple sur les différences entre luthéranisme et calvinisme. Là où, selon Max Weber, la piété luthérienne s'efforce d'atteindre l'*unio mystica* avec la divinité, la religiosité calviniste s'oppose clairement en revanche à la fuite quiétiste

hors du monde et au sentiment purement intérieur de la piété luthérienne. Pour Troeltsch, également, la différence entre luthéranisme et calvinisme peut se lire à travers leur attitude opposée vis-à-vis du monde: « Le luthéranisme tolère le monde à travers la croix, la souffrance et le martyre ; le calvinisme maîtrise ce monde pour la gloire de Dieu à travers un labeur sans relâche (...) Luther, sous l'influence du Sermon sur la montagne, nourrissait quelques soupçons à l'égard du caractère chrétien des choses juridiques. Calvin, juriste de formation, considérait le droit bien élaboré comme l'instrument principal d'une bonne organisation sociale.» ²⁵

On retrouve sensiblement la même analyse chez Michael Walzer : « Le saint luthérien, dans sa quête de l'invisible royaume des cieux, se détourne de la politique et abandonne le royaume de la terre, selon les termes mêmes de Luther, à qui le prend. L'engagement séculier de Calvin, son souci de l'organisation, l'incitent à « prendre » le royaume de la terre et à le transformer. A la différence de Luther, il ne croit pas à une réconciliation possible (de l'homme avec Dieu.) » ²⁶

Le calvinisme met l'accent sur l'individuel et le factuel, renonce aux notions de causalité et d'unité absolues et porte un jugement pragmatiste et utilitariste sur toute chose. Le calvinisme s'harmonise fort bien avec les tendances empiristes et positivistes anglo-saxonnes. En revanche, on reconnaît l'arrière-plan luthérien dans les spéculations idéalistes de la métaphysique allemande—de Leibniz à Kant, Fichte, Schelling, Hegel - vers l'unité et la cohérence des choses, vers la rationalité interne et l'unité du concept de Dieu, vers l'établissement de principes universels.

En résumé, Calvin insiste sur les œuvres comme signe nécessaire de l'élection mais Luther les rejette comme une malédiction : « Maudits, ceux qui accomplissent les œuvres de la loi ; bénis, ceux qui accomplissent les œuvres de la grâce », et : « Qu'on le sache ! être un homme pieux ; accomplir de grandes, de multiples œuvres ; mener une vie

²⁵ in *Calvinisme et luthéranisme*, 1909.

²⁶ *La révolution des saints*. Paris, 1987.

belle, honorable, vertueuse, c'est une chose ; être un chrétien, c'en est une autre. »

On ne peut qu'être frappé par cette différence, dont témoignent les conséquences historiques lointaines des théologies politiques de Luther et Calvin, et leurs destins respectifs : « Le luthéranisme est resté cantonné dans son pays d'origine, l'Allemagne et en Scandinavie. Le calvinisme s'est acquis une situation mondiale. » ²⁷

Pour Troeltsch, cette divergence illustre bien le grand problème structurel du protestantisme, à savoir la difficulté de réconcilier la liberté de la conscience individuelle et les exigences de la communauté des croyants.

La plus importante de ces contradictions avait déjà été pointée par Jean-Jacques Rousseau. Les deux points fondamentaux de la Réformation, « reconnaître la Bible pour règle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi », impliquaient logiquement que l'Église réformée ne pouvait avoir « aucune profession de foi précise, articulée, et commune à tous ses membres. Si l'on voulait en avoir une, en cela même on blesserait la liberté évangélique, on renoncerait au principe de la Réformation, on violerait la loi de l'État ». ²⁸

²⁷ *Calvinisme et luthéranisme*, 1909.

²⁸ Dans ses *Lettres écrites de la montagne*, Jean-Jacques Rousseau écrit avec une ironie mordante: « Quand les Réformateurs se détachèrent de l'Église romaine ils l'accusèrent d'erreur ; et pour corriger cette erreur dans sa source, ils donnèrent à l'Écriture un autre sens que celui que l'Église lui donnait. On leur demanda de quelle autorité ils s'écartaient ainsi de la doctrine reçue ? Ils dirent que c'était de leur autorité propre, de celle de leur raison. Ils dirent que le sens de la Bible étant intelligible et clair à tous les hommes en ce qui était du salut, chacun était juge compétent de la doctrine, et pouvait interpréter la Bible, qui en est la règle, selon son esprit particulier ; que tous s'accorderaient ainsi sur les choses essentielles, et que celles sur lesquelles ils ne pourraient s'accorder ne l'étaient point. Voilà donc l'esprit particulier établi pour unique interprète de l'Écriture ; voilà l'autorité de l'Église rejetée ; voilà chacun mis pour la doctrine sous sa propre juridiction. Tels sont les deux points fondamentaux de la Réforme : reconnaître la Bible pour règle de sa croyance, et n'admettre d'autre interprète du sens de la Bible que soi. Ces deux points combinés forment le principe sur lequel les

Le catholicisme du Moyen Age était réputé être une religion de l'autorité de l'Église et de la tradition, une religion de la Révélation. Le protestantisme de la Renaissance proclame au contraire la liberté de l'individu, l'autonomie de la raison, et accessoirement en déduit la nécessité de la tolérance. La culture protestante, critique et individualiste, s'accompagne d'une éthique fondée sur la confiance en Dieu, assumant fidèlement une fonction sociale, établie « dans le monde », et sanctifiant le travail. Elle s'est définie dès le départ comme une culture anti-autoritaire. Il s'agissait de remettre en cause l'autorité reçue, la soumission intellectuelle à l'Église pour lui substituer un idéal d'autonomie et de liberté intime. Ayant aboli toute autorité imposée du dehors, cette culture de la conviction intime s'appuie nécessairement sur l'exercice personnel de la raison. L'argument d'autorité étant définitivement rejeté, il faut se tourner vers ses propres ressources intérieures. Libération immense, au risque de toutes les erreurs, de toutes les hérésies, l'âme étant *de facto* condamnée à chercher son chemin par ses seules lumières.

La culture moderne est donc bien « protestante » si on entend par cela une culture qui s'enracine dans un profond individualisme, nourri par le sentiment intime de la grâce, de l'élection, du salut personnel, et aussi par une incitation au rationalisme critique. La force incomparable des thèses protestantes se vit infusée dans la profondeur du corps social, et toucha à l'essence même du pouvoir. Elle favorisa, on l'a dit, l'individualisme, lequel se transforma *in fine* en un relativisme général ; elle justifia la ségrégation métaphysique puis, comme tout *apartheid*, naturellement porteur de ferments de décomposition et de fragmentation sociale, elle justifia ici et là, dans tel et tel régime, des politiques de ségrégation sociale, économique et politique entre « élus » et « déchus ».

Notons cependant que l'alliance du rationalisme critique et de l'individualisme n'est pas vraiment une création spécifique du protes-

chrétiens réformés se sont séparés de l'Église romaine, et ils ne pouvaient moins faire sans tomber en contradiction ; car quelle autorité interprétative auraient-ils pu se réserver, après avoir rejeté celle du corps de l'Église ? »

tantisme. Le rationalisme est un produit des Lumières, avec des racines plongeant dans l'âge classique. Pour les Grecs, la raison était donnée à tous en partage, et Socrate nous a montré que le moindre esclave pouvait accéder aux plus hautes pensées. Mais si la raison grecque était par nature égalitaire, la grâce protestante n'est octroyée qu'aux élus. La raison est universelle, commune, mais la grâce est oligarchique, et s'obtient par décret divin.

Quant à l'individualisme, il n'était certes pas né à la Renaissance ni avec la Réforme. Il avait déjà été mis en scène par le christianisme originaire - et avait d'ailleurs été annoncé, plus tôt encore, par le judaïsme prophétique. En faisant du dernier des esclaves un « fils de Dieu », le christianisme procédait à une formidable transvaluation de toutes les valeurs - la lie du monde devenait vin pur, le plomb humain était transmuté en un or divin, en une « personne », à l'image et à la ressemblance de Dieu... C'est bien le christianisme des origines qui avait promu l'idée que tout homme est voué à s'achever en Dieu, à la fois source et fin de la personne.

Mais le protestantisme ajouta une dimension radicale au personnalisme chrétien. En refusant l'autorité de l'Église et l'intercession « magique » des prêtres, il fit entièrement dépendre le salut d'un Dieu qui octroie sans raison apparente sa grâce à tel ou tel prédestiné, alors élu, justifié et glorifié de toute éternité. Poussée à l'extrême, l'idée de grâce et de prédestination établit nécessairement une différence absolue entre les personnes. Il y a les rares élus pour le salut, et tout « le reste », l'immense majorité des déçus, des condamnés à la Chute. Entre un élu et un déchu, il y a une telle différence de destin qu'elle revient à une différence de nature. La personne élue et la personne déchue n'ont plus rien de commun. Leur humanité même les sépare.

Cet *apartheid* métaphysique est si fort, si radical, qu'il ne peut guère éviter de se traduire également par des effets sociaux, économiques, politiques, culturels, psychologiques. C'est ainsi que dans plusieurs pays de culture protestante, on trouve répandue l'idée que la pauvreté ou l'exclusion sociale sont en fait une conséquence directe

d'une tare morale, ou même tout simplement un effet de la déchéance éternelle voulue par Dieu.

Malgré ce pessimisme métaphysique originaire, le protestantisme a pu aussi, non sans paradoxe apparent, apporter à la culture moderne une valorisation du rationalisme scientifique et technique, une orientation pragmatique vers le monde réel (à l'opposé de la « fuite hors du monde » du monachisme), un optimisme sûr de lui et confiant dans l'avenir (venant de la certitude pour les « élus » d'être sauvés).

Désormais, la planète entière est offerte aux « saints », elle est « manifestement » à prendre pour la plus grande gloire de Dieu. Des États fortement militarisés, des Empires mêmes, une vigoureuse économie capitaliste, un immense encouragement à croître et à multiplier, une ouverture sans restriction au « reste du monde » sont autant d'atouts offerts à la culture réformée dans son assaut contre l'ancien monde.

Avec le protestantisme, viennent aussi d'autres traits comportementaux. D'un Dieu absolument impénétrable, que peut-on tirer sinon l'espérance folle d'être l'un de ses « élus » ? Mais pour fonder cette espérance, il faut pouvoir arborer des signes d'élection, dès le monde d'ici-bas. Bien qu'il n'y ait aucune place pour les mérites dans une religion de la grâce, le calvinisme ascétique provoque une curieuse et paradoxale auto-aliénation dans les œuvres, dans le travail et dans le profit. Le travail devient une fin en soi. Il devient le signe illimité, perpétuel, de l'appel de l'âme à sa vocation élective.

L'homme moderne, fut-il le moins religieux, dépend encore aujourd'hui, et souvent malgré lui, des conséquences lointaines de cette éthique ascétique et puritaine. Le protestantisme a fait du travail l'enjeu de toute la vie, le signe de la « vocation », de l'« appel » (*Beruf, calling*). Dans un monde devenu désenchanté et irréligieux, il ne reste désormais plus que quelques élus, dont le succès signalé témoigne de la « grâce », et des masses déchues, prolétarisées, asservies à leur condition.

Bien entendu, ce rôle de la grâce ne suffit pas toujours aux bons esprits. Ces derniers préfèrent soupçonner que la condition sociale et économique des milliards de « déchus » pourrait plutôt dépendre en fait, non d'une décision divine, mais d'un impitoyable ordre humain.

On peut volontiers admettre que les effets d'un capitalisme brutal, inhumain, prédateur, n'ont rien à voir avec l'intention première du fondateur de la Réforme. Luther ne s'y reconnaîtrait certes pas. En revanche, Weber l'a assez montré, le calvinisme était structurellement apte à favoriser les conditions d'émergence et de développement du capitalisme, y compris dans ses formes les plus inégalitaires.

En effet, le protestantisme ne reconnaît pas l'idée d'égalité. Les inégalités ont été voulues par Dieu. La prédestination, la grâce sont des dons gratuits, et totalement, absolument, absurdement inégalitaires.

Le plan divin est incompréhensible. Il inclut une grande part de malheurs individuels et collectifs. Les malheurs extrêmes des uns, pour injustifiables qu'ils soient aux yeux humains, font partie du plan de Dieu. Qui sait ? Ils sont même peut-être mystérieusement nécessaires à l'élection divine des quelques prédestinés.

La religion de l'élection induit enfin plusieurs conséquences psychologiques remarquables. L'arrogance et le mépris des élus sont basés sur la croyance en leur prédestination, d'où une confiance en soi, une résolution inébranlable. Ils font la guerre au reste du monde et ne reculent devant aucun manichéisme.²⁹

Mais il y a aussi la *peur* latente des élus d'être en réalité déchus, et la *hantise* constante de déchoir. Ils ont un besoin constamment renou-

²⁹ Karl Marx avait noté le manichéisme méprisant des dominants s'arrogeant la direction de l'histoire, le monopole de l'Esprit, et l'élection: « Ce dogme germano-chrétien, l'antithèse de l'Esprit et de la Matière, de Dieu et du Monde. A l'intérieur de l'histoire, à l'intérieur de l'humanité même, la dite antithèse se traduit de la sorte : quelques individus élus s'opposent comme Esprit actif au reste de l'humanité, Masse dépourvue d'Esprit, Matière. » in *La Sainte Famille* (1844).

velé de signes extérieurs leur rappelant leur élection. Ce besoin s'exacerbe d'autant plus que le sentiment de « faute » ou de manquement à la « grâce » s'instille. Il culmine en un véritable fétichisme obsessionnel.

Vis-à-vis des déçus, les élus éprouvent un sentiment diffus de *crainte* (que se passerait-il si, perdus pour perdus, les déçus se révoltaient ?). Ils ressentent le besoin de faire oublier l'immense distance, métaphysique, entre eux-mêmes et les déçus, par une très générale *hypocrisie* sociale et politique. L'hypocrisie, l'équivoque et le double langage sont intrinsèquement liés à l'idéologie de l'élection, car les pensées des élus à propos des déçus sont publiquement inavouables. Il s'agit en effet d'envoyer ces derniers en Enfer ou dans le néant éternel ³⁰. Comment ne pas vouloir cacher son mépris et son dégoût envers ceux dont on pense qu'ils sont prédestinés à la déchéance et à la damnation ? On conçoit bien que l'hypocrisie est nécessaire et substantielle aux idéologies fondamentalement inégalitaires.

Enfin, les élus arborent une véritable *haine* pour l'universel, le général et le commun, concepts qui sont autant de négations de leur pensée même. Ils n'ont que faire de la raison, de la justice en général et du salut de l'humanité en particulier, parce qu'ils croient qu'ils sont, eux et eux seuls, sauvés de manière irrationnelle, de façon gratuite, tandis que le reste des hommes est voué à la damnation.

À ce point de l'analyse, une question vient. Cette idéologie du désenchantement, si radicale, si impitoyable, comment a-t-elle été possible dans une Europe renaissante, humaniste, érasmiennne ? Comment est-elle encore possible aujourd'hui ?

Pour mesurer l'enchaînement complet des conséquences auxquelles mène une croyance qui repousse dans la déchéance et le néant la presque totalité de l'humanité, pour comprendre comment cette croyance continue d'affecter le monde aujourd'hui, il faut se tourner vers l'un de ses principaux idéologues, Jean Calvin.

³⁰ Cf. J.L. Borgès : « Le pragmatisme est une doctrine ambiguë, à l'usage des pays hypocrites. C'est un bouclier pour les appétits inavouables ».

Chapitre 1.
Élire et séparer. Réforme et modernité.

CALVIN

[Retour à la table des matières](#)

À suivre Calvin ³¹, il serait aisé de sombrer dans le désespoir.

Pour lui, l'homme est absolument dénué de tout bien. Le cœur humain est entièrement mauvais ³². Tout en l'homme est souillé ³³. Son âme est un gouffre, un abîme ³⁴, une caverne d'ordures et de puantises ³⁵. La nature humaine aime le mal, et jouit à le multiplier ³⁶. L'homme est aveugle, dominé par la bêtise, et son cœur est pervers ³⁷. Livré à lui-même il est comme une bête ³⁸. Tous ses désirs sont vi-

-
- ³¹ Les citations ci-dessous sont tirées de l'ouvrage de Calvin, *L'institution chrétienne*.
- ³² Tout ce que peut forger le cœur humain est entièrement mauvais (Ps 94 :11, Gen 6 :3 ; 8 :21) . II, 2, 25.
- ³³ Toutes les parties de l'homme, depuis l'entendement jusqu'à la volonté, depuis l'âme jusqu'à la chair, sont souillées. II, 1, 8.
- ³⁴ L'âme étant abîmée en ce gouffre d'iniquité, non seulement est vicieuse, mais aussi vide de tout bien. II, 3, 2.
- ³⁵ Bref nous savons que l'âme est une caverne de toutes ordures et puantises. I, 15, 5.
- ³⁶ Notre nature n'est pas seulement vide et destituée de tous biens, mais elle est tellement fertile en toute espèce de mal, qu'elle ne peut être oisive. II,1,8.
- ³⁷ L'entendement est entièrement asservi à bêtise et aveuglement, et le cœur adonné à la perversité. II, 1, 9.
- ³⁸ L'homme : sans raison et sans conseil, il suit le mouvement de sa nature comme une bête. II, 2, 26.

cieux ³⁹. Cette souillure corrompt l'âme entièrement ⁴⁰. Et cette corruption lui apporte la mort ⁴¹. L'homme n'est que pourriture, de père en fils ⁴², et le diable règne sur le monde ⁴³.

Déchéance et néant de l'homme.

[Retour à la table des matières](#)

Le désespoir de sa vision est total. Dans toute cette pourriture et cette corruption, nul recours. L'homme est solitaire et impuissant. Le monde et la société des hommes ne lui sont d'aucune aide. L'homme est profondément, irrémédiablement déchu ⁴⁴. Quoi qu'il fasse, quelles que soient ses actions, il est damnable ⁴⁵. Conséquence directe de

³⁹ Nous disons que tous les désirs et appétits des hommes sont mauvais, et les condamnons comme péché (...) il ne peut rien procéder de pur ni d'entier de notre nature vicieuse et souillée. III, 3, 12.

⁴⁰ Toutes les parties de notre âme sont tellement corrompues par la perversité de notre nature (...) III, 3, 12.

⁴¹ Quelque part où aille l'homme, il porte plusieurs espèces de mort avec soi, tellement qu'il traîne sa vie quasi enveloppée avec la mort. I, 17, 10.

⁴² Comme d'une racine pourrie ne procèdent que rameaux pourris, qui transportent leur pourriture en toutes les branches et feuilles qu'ils produisent, ainsi les enfants d'Adam ont été contaminés en leur père. II, 1, 7.

⁴³ Il est dit que Satan a le monde en sa possession sans contredit. Il est dit de tous les réprouvés, qu'ils ont le diable pour père (Jean 8 :44 ; 1 Jean 3 :8). I, 14, 18.

⁴⁴ Une révolte universelle, par laquelle les réprouvés se retranchent de tout espoir de salut Ceux qui ont une fois renoncé Jésus Christ de leur su et bonne volonté, ne peuvent jamais avoir part en lui. III, 3, 23.

⁴⁵ Il nous faut fermement arrêter à ces deux points : le premier, qu'il ne s'est jamais trouvé œuvre d'homme fidèle qui ne fût damnable, si elle eût été examinée selon la rigueur du jugement de Dieu ; le second, que quand il se trouverait une telle œuvre - ce qui est impossible à l'homme - néanmoins, étant souillée par les péchés qui seraient en la personne, elle perdrait toute grâce et estime. III, 14, 11.

cette souillure et déchéance : la mort.⁴⁶ Conséquence de la mort : le néant, car « *la vie humaine est semblable à une ombre ou fumée* »⁴⁷.

Pour Calvin, la pauvreté est une maladie, ou un péché, dommageable à la gloire de Dieu. Il avait d'ailleurs strictement interdit la mendicité, alors que le Moyen Age non seulement l'avait toléré, mais l'avait même exalté avec François d'Assise et les ordres mendiants. Plus tard, la dureté de la législation anglaise sur l'assistance aux indigents fut largement influencée par cet ascétisme indifférent. Michaël Walzer⁴⁸ note chez Calvin comme dans la littérature puritaine anglaise, la fréquence des mises en garde contre la foi en l'entraide et en l'amitié humaine. Il y est recommandé de ne se fier à personne. Un seul confident possible : Dieu. L'élu puritain ne doit se préoccuper que de son salut personnel.

De cette méchanceté, de cette corruption et de cette solitude de l'homme, Calvin tire une vision radicalement pessimiste. Vision tempérée cependant d'un infime et inattendu espoir : la possibilité d'une sortie de soi⁴⁹. Car nous ne sommes pas seulement ce que nous sommes⁵⁰ : lorsqu'il a la foi, l'homme n'est plus un rien absolu. Le néant qu'est l'homme s'en trouve alors inexplicablement magnifié⁵¹.

Mais le mince espoir de la foi est immensément fragile. Un ennemi redoutable guette : le diable, qui s'efforce de nous tromper, et de nous damner, en imitant Dieu⁵². Satan se multiplie de façon innom-

⁴⁶ Tout péché est mortel (...) vu que c'est la transgression de la Loi, sur laquelle est dénoncée la mort éternelle sans exception aucune II, 8, 59.

⁴⁷ *L'institution chrétienne* III, 9, 2.

⁴⁸ in *La révolution des saints*. 1965.

⁴⁹ Nous voyons clairement combien l'homme est dénué de tout bien (...) C'est pourquoi il faut qu'il sorte hors de soi. III, 20, 1.

⁵⁰ Nous ne sommes point nôtres. (...) Au contraire nous sommes au Seigneur III, 7, 1.

⁵¹ Pour certain l'homme n'est que vanité, l'homme est réduit à néant, l'homme n'est rien. Mais comment n'est-il absolument rien, vu que Dieu le magnifie ? III, 2, 25.

⁵² Satan se fait toujours singe de Dieu I, 8,2.

brable ⁵³. Contre tous ces diables il est nécessaire que nous soyons en guerre perpétuelle ⁵⁴. La vie du saint, de l'élus, est un combat militaire permanent ⁵⁵, au sens propre comme au figuré.

C'est à cause du démon que l'activité « consciencieuse » des hommes pieux aboutit si souvent à la violence et à la guerre - quand elle ne les exige pas.

Si l'on perd la bataille, nous attend le châtimeut infini de Dieu : le feu éternel et le grouillement des vers qui rongent le cœur ⁵⁶.

Ce n'est d'ailleurs que justice, puisque nous sommes nous-mêmes le diable ⁵⁷.

Ce thème du diable évoque naturellement les positions des gnostiques et des manichéens. Pour eux comme pour Calvin, il traduit la coupure permanente, irrémédiable, qui sépare l'homme de Dieu. Calvin ressent particulièrement l'impénétrabilité de Dieu, son mystère absolu, son infinie distance d'avec les hommes.

Il se dit certes anti-manichéen comme son maître revendiqué, Augustin, mais, tout comme lui, il révèle en réalité des traits profondément manichéens dans la structure même de sa pensée. ⁵⁸

⁵³ Il n'y a pas un seul diable qui nous fasse la guerre, mais une grande multitude. I, 14, 14.

⁵⁴ Il est nécessaire que nous ayons une guerre perpétuelle. I, 14, 15.

⁵⁵ Il ne faut ici bas rien chercher ou espérer que bataille. III, 9, 1.

⁵⁶ Or parce que nulle description ne suffirait à bien exprimer l'horreur de la vengeance de Dieu sur les incrédules, les tourments qu'ils doivent endurer nous sont figurés par des choses corporelles : à savoir par ténèbres, pleurs, grincements de dents, feu éternel, et vers rongant le cœur incessamment (Mat 3 :12 ; 8 :12 ; 22 :13 ; Marc 9 :43-44 ; Es 66 :24). III, 25, 12.

⁵⁷ *Chacun de soi-même est diable ; tout le bien qu'il a, il l'a de Dieu. II,2,11.*

⁵⁸ Manichée [sic] aussi avec sa secte s'est dressé, forgeant deux principes, à savoir Dieu et le diable, attribuant l'origine des bonnes choses à Dieu, et faisant le diable auteur des mauvaises natures. Si nous avons les esprits embrouillés de telles rêveries, Dieu n'aurait point la gloire qu'il mérite en la création du monde. (...) Davantage où sera la puissance infinie de Dieu, si on donne tel empire au diable, qu'il exécute ce que bon lui semble, quoique Dieu

Calvin relève que « Manichée » ⁵⁹ proclame à la fois l'existence et l'opposition de deux principes et de deux natures. Calvin nie ce dualisme et réaffirme l'unité et la transcendance de Dieu ⁶⁰. Mais, en abaissant jusqu'au néant l'homme et la création entière, et en plaidant l'absolue déchéance de la nature humaine, son vice constitutif et sa mauvaieseté intrinsèque, Calvin recrée d'une autre manière une sorte de dualisme principiel, entre la nature de l'Un qui est le tout, et la nature des créatures, qui ne sont rien. L'homme n'a pour Calvin rien à voir avec Dieu. Il n'y a aucune portion de la divinité en lui, pas la moindre étincelle ⁶¹. Le gouffre qui les sépare est incommensurable. L'angoisse d'un tel anéantissement est inextinguible, et équivaut à une sorte de manichéisme structurel.

Calvin ne cherche pas un remède à ce dualisme radical dans une impossible réconciliation avec un Dieu bon, qui pardonnerait au pécheur. Il refuse toute vision irénique et fallacieuse. Il se réfugie dans l'obéissance la plus humble et la plus soumise à la lettre de l'Écriture, directement inspirée par Dieu. Il faut avant tout, par cette obéis-

ne le veuille pas ? (...) Notre foi ne reconnaît nulle mauvaise nature en tout ce que Dieu a créé, parce que la malice et perversité tant de l'homme que du diable, et les péchés qui en proviennent ne soient point de nature, mais plutôt de corruption de cette nature . I, 14, 3.

⁵⁹ C'est le nom que Calvin donne au fondateur du manichéisme, appelé ailleurs *Mani* ou *Manès*.

⁶⁰ L'erreur des manichéens est abattue, lesquels en mettant deux principes, établissaient le diable à l'opposite de Dieu, comme s'il eût presque été pareil. Car cela était dissiper et rompre l'unité de Dieu et restreindre son infinité. I, 13, 1.

⁶¹ Il est nécessaire de rembarrier la rêverie des manichéens que Servet s'est efforcé de remettre sus de notre temps (...) ils ont songé que l'âme était un surgeon de la substance de Dieu, comme si quelque portion de divinité fût découlée en l'homme . Or il est facile de montrer au doigt quelles absurdités et combien lourdes tire cette erreur diabolique après soi (...) I, 15, 5.

sance, mater la « vaine enflure » des hommes ⁶² et abattre l'arrogance du genre humain ⁶³.

Seule cette humilité et cette soumission peuvent délivrer l'homme « d'être toujours en tel tremblement d'angoisse » et éventuellement attirer la grâce divine⁶⁴.

C'est seulement dans l'humilité que l'homme peut se connaître soi-même et comprendre sa nudité et son ignominie⁶⁵. Car personne n'est juste. Tous les hommes sont inutiles, et « *leur gosier est comme un sépulcre ouvert* ⁶⁶ ».

Calvin s'appuie entre autres sur S. Jean Chrysostome et S. Augustin. Il rappelle que le premier a affirmé que le fondement du christianisme est l'humilité, et que le second a dit : « *Si tu m'interroges des préceptes de la religion chrétienne, je te répondrai que le premier, le second et le troisième est humilité.* ⁶⁷ »

Mais Calvin veut aller au-delà de l'humilité même. Il faut renoncer à toute présomption, si minime soit-elle, et décidément perdre toute confiance en soi⁶⁸.

⁶² Qu'étant ainsi abattus et matés en vraie humilité, néanmoins nous prenions courage à prier, espérant d'une façon certaine d'être exaucés. III, 20, 11.

⁶³ Dieu confond les orgueilleux et donne grâce aux humbles. III, 12, 5.

⁶⁴ Que tous ceux qui se présentent à Dieu pour faire oraison se dépouillent de toute opinion de leur dignité : bref, qu'ils quittent toute confiance d'eux-mêmes. III, 20, 7.

⁶⁵ Il a très bien profité en la connaissance de soi-même, celui qui par l'intelligence de sa calamité, pauvreté, nudité et ignominie, est abattu et étonné. II, 2, 10

⁶⁶ L'institution chrétienne, II, 3, 2.

⁶⁷ Cette sentence de Chrysostome m'a toujours fort plu, où il dit que le fondement de notre philosophie est humilité. Et encore plus celle de S. Augustin (...): si tu m'interroges des préceptes de la religion chrétienne, je te répondrai que le premier, le second et le troisième est humilité. II, 2, 11.

⁶⁸ Il faut que toute arrogance et présomption soient loin de nous. Par arrogance, j'entends l'orgueil qui s'engendre d'une folle persuasion de justice, quand l'homme pense avoir quelque chose, par quoi il mérite d'être agréable à Dieu ; par présomption, j'entends une nonchalance charnelle, qui peut être

Cependant ces résolutions très humbles ne tiendront pas longtemps devant la nécessité pour l'élu de se sentir inébranlablement investi du choix divin, et donc de renoncer radicalement à l'humilité, pourtant hautement proclamée.

La haine du commun et la certitude de l'élection

[Retour à la table des matières](#)

La thèse de l'absolue déchéance humaine fut reprise par tout le protestantisme. Déchu *a priori* de la grâce divine ⁶⁹, l'homme est infiniment seul. Il est coupé de Dieu, et isolé sur la terre. La Chute originelle a créé un homme asocial, une créature haïssant la soumission et avide d'écraser les autres. « *Nous savons qu'il y a une telle perversité en la nature humaine qu'un chacun voudrait crever les yeux à son prochain s'il n'y avait quelque bride.* » ⁷⁰

Il n'y a rien à attendre de la société. Car les vices particuliers des uns et des autres ne peuvent que produire « l'erreur publique ». C'est le genre humain tout entier qui est condamné ⁷¹.

Le commun peuple est stupide et bête. Et tous appartiennent à ce commun ⁷², sauf les rares élus qui ont aboli tout ce qui en eux tient de

sans aucune confiance en les œuvres. (...)Or il ne faut pas moins chasser une telle nonchalance, qu'abattre toute confiance de nous-mêmes. III, 12, 8.

⁶⁹ Voir par exemple la Confession de Westminster de 1647. Chapitre 9 (Du libre arbitre) n°3. « Par sa chute dans l'état de péché, l'homme a complètement perdu la capacité de vouloir un quelconque bien spirituel lié à son salut. »

⁷⁰ Sermon sur le premier livre de Moïse ,sermon 36, vol. XXVI.

⁷¹ Dieu a voulu proposer sa majesté à tous sans exception, pour condamner le genre humain, en le rendant inexcusable. I, 6, 1.

⁷² Si Dieu a voulu réserver à ses enfants ce trésor d'intelligence comme caché, il ne se faut ébahir ni trouver étranger de voir tant de stupidité ou bêtise au commun peuple : j'appelle le commun peuple, les plus experts et avancés, jusqu'à ce qu'ils soient incorporés en l'Église. I, 7, 5.

la nature commune⁷³. Car si la nature est commune, la grâce ne l'est pas⁷⁴.

Dieu sépare nettement ceux qu'il a choisis et élus. Pour ce faire il use de la Loi, qui est comme une « muraille » de séparation⁷⁵. Par cette séparation, il met les uns à part des autres, et « conjoint » les élus avec soi⁷⁶. Dieu n'hésite pas à retrancher d'Israël même une multitude infinie de déchus⁷⁷. La séparation peut parfois être extrême, au point qu'il ne reste plus qu'un seul élu. Calvin donne l'exemple d'Elie⁷⁸, restant seul.

La Loi nouvelle sépare⁷⁹ aussi les élus des déchus, comme la Loi ancienne séparait les Juifs des Gentils⁸⁰. La loi qui avait été proclamée par Jésus Christ comme une loi d'amour reste donc pour Calvin une loi d'exclusion. Dieu sépare les élus du reste du monde, et il sépare les élus les uns des autres. Tous sont irrémédiablement seuls⁸¹.

⁷³ Ce qui est de la nature commune est aboli. II, 3, 6.

⁷⁴ S Augustin ne se moque pas moins de ceux qui se vantent que c'est à eux en partie de désirer le bien, qu'il ne reprend les autres qui pensent que la grâce est donnée pêle-mêle à tous, vu qu'elle est témoignage de l'élection gratuite de Dieu. La nature, dit-il, est commune à tous, non pas la grâce. II, 3, 10.

⁷⁵ Cette loi était comme une muraille pour séparer les Juifs d'avec les Gentils. II, 7, 17.

⁷⁶ Puisque Dieu a jadis conjoint avec soi les Juifs par ce lien sacré et indissoluble, il n'y a doute qu'il ne les ait séparés et mis à part. II, 10, 7.

⁷⁷ Ismaël est retranché, puis Esaü, finalement une multitude infinie, et quasi toutes les dix tribus d'Israël. III, 21, 6.

⁷⁸ Elie se plaignait d'avoir été réservé seul (1 Rois 19 :10). In Epître au Roi François 1^{er}.

⁷⁹ Jésus Christ est venu rempli du Saint-Esprit d'une façon spéciale : à savoir pour nous séparer du monde III, 1, 2

⁸⁰ Après avoir élu les Juifs pour son troupeau personnel, il les a enclos comme en un parc, afin qu'ils ne s'écartassent à la façon des autres. Et aujourd'hui non sans cause, il nous veut, par un même remède, tenir confinés en la pure connaissance de sa majesté. I, 6, 1.

⁸¹ Non seulement chacun est élu hors de soi-même, mais les uns sont séparés d'avec les autres. III, 22, 2.

Cette solitude implique un certain individualisme. Les justes souffrent pour leur propre salut, et ils ne doivent pas payer pour les autres.⁸²

Cet individualisme calviniste, qui confine à la sécheresse, a beaucoup marqué les imaginations⁸³. Sa devise pourrait être : « chacun pour soi, et Dieu pour ses rares élus », non pour tous. L'élu, homme séparé d'entre les hommes, reste un étranger dans le monde⁸⁴. Mais il est aussi séparé de Dieu⁸⁵. Sans repères, sans soutien d'aucune sorte, l'élu n'a plus alors pour signe de son élection que sa foi⁸⁶.

Il n'est donc pas question de croire que l'élection est commune et générale, et que son bénéfice est universel, sous prétexte que les promesses de Dieu s'adressent à tous et qu'il est notre père en commun. Il faut durement fustiger « *l'erreur de ceux qui sous ombre de la*

⁸² Calvin cite à ce sujet Léon, évêque de Rome, qui écrit dans son Épître aux Evêques de Palestine : « Bien que la mort de plusieurs saints ait été précieuse devant Dieu (Ps116,15), toutefois il n'y en a aucun dont la mort ait été la réconciliation du monde. Les justes ont reçu la couronne pour eux et ne l'ont pas donné aux autres (...) car chacun d'eux a souffert pour soi, et nul n'a payé la dette des autres, sinon le Seigneur Jésus ». III, 5, 3.

⁸³ En témoigne par exemple une note assez piquante de François Mauriac évoquant le cardinal Newman : « Je crois, écrit Newman à propos de la doctrine de Calvin sur la persévérance finale, [in *Apologia*], qu'elle influa sur mes convictions dans le sens même où me dirigeait mon imagination quand j'étais enfant : elle m'isola des objets qui m'entouraient et elle me confirma dans la défiance que j'avais touchant la réalité des phénomènes matériels; et elle concentra toutes mes pensées sur les deux êtres - et les deux êtres seulement - dont l'évidence était absolue et lumineuse : moi-même et mon Créateur. » Cité par François Mauriac, in *Mémoires intérieures*.

⁸⁴ Si le ciel est notre pays, qu'est-ce autre chose de la terre qu'un passage en terre étrangère ? III, 9,4.

⁸⁵ Cependant que nous habitons en la chair, nous sommes séparés de Dieu comme pèlerins; et ainsi, que nous désirons de lui être plus proches par l'absence de notre corps (II Cor. 5 :1-4) III, 25, 6.

⁸⁶ Il n'y a vraie foi, que celle que le Saint-Esprit scelle en nos cœurs (...) c'est un privilège singulier, lequel Dieu a mis à part pour discerner ses élus d'avec le genre humain. I, 7, 5.

*généralité des promesses, voudraient niveler tout le genre main*⁸⁷ ».

Calvin évoque, de façon rhétorique, l'affirmation de S. Luc selon laquelle le salut vise tout le genre humain⁸⁸. Serait-il possible que l'alliance nouvelle concerne désormais le monde entier ?⁸⁹ Non! Calvin est assuré que le nombre des élus est très petit. Il lui suffit de faire référence à l'Ancienne Alliance. Cette alliance avec « tout le lignage d'Abraham » n'a profité qu'à très peu de monde en Israël même. Dieu s'est réservé un trésor caché, singulier, constitué d'un petit nombre d'élus⁹⁰.

Calvin constate de plus qu'il y a divers niveaux et genres d'élection, qui visent les peuples, les lignées ou les personnes⁹¹. Il cite le prophète Malachie qui distingue l'élection de la maison d'Abraham d'entre tout le genre humain, et celle des enfants d'Israël, qui ont de plus été mis à part dans cette lignée⁹², se référant au sort malheureux d'un

⁸⁷ III, 24, 1.

⁸⁸ S. Luc poursuit plus outre : c'est que le salut apporté par Jésus-Christ est commun à tout le genre humain, d'autant qu'il est engendré d'Adam, père commun de tous. II, 13, 3.

⁸⁹ « Touchant de la vocation de Dieu et de sa grâce qui a été épandue plus amplement qu'elle n'avait été auparavant, et que l'alliance de salut a été faite avec le monde entier, laquelle n'était donnée qu'au peuple d'Israël : je vous prie, qui est-ce qui contredira que ce ne soit raison que Dieu dispense librement ses grâces, et selon son bon plaisir ? Qu'il puisse illuminer les peuples qu'il voudra ? » II, 11, 14.

⁹⁰ Dieu nous marque un double peuple : l'un est tout le lignage d'Abraham, l'autre, une partie qui en est extraite, laquelle Dieu se réserve comme un trésor caché (...) Tout comme s'il disait que, nonobstant que l'adoption fût commune en ce peuple-là, toutefois il s'était retenu une grâce à part comme un trésor singulier envers ceux que bon lui semblerait, et que l'alliance commune n'empêche pas qu'il ne sépare du rang commun un petit nombre d'élus. III, 22, 6.

⁹¹ Dieu a rendu témoignage de sa prédestination, non seulement en chaque personne, mais en toute la lignée d'Abraham, (...) et en la condition de chaque peuple. III, 21, 5.

⁹² Malachie (Mal. 1 :2-3) voulant aggraver l'ingratitude des enfants d'Israël, leur reproche que non seulement ils ont été élus d'entre tout le genre humain,

Ismaël ou d'un Esäü. Dieu peut, en outre, dispenser des élections et des grâces encore plus « spéciales » ⁹³. Il y a donc des élections moyennes, des élections communes, des élections spéciales, et enfin des élections véritables ⁹⁴. Il y a aussi *a contrario* des cas où le mot élire n'implique pas une election effective. ⁹⁵

L'élection a donc de nombreuses acceptions. Mais la déchéance n'a qu'un sens, absolu, et touche l'immense majorité des créatures.

Les réprouvés sont irrémédiablement destinés à l'exclusion. Leur déchéance est aussi totale et abyssale qu'est éternelle la félicité des élus ⁹⁶.

Dieu, père aimant, protège les intérêts de ses enfants, et veille à exclure rigoureusement la racaille de tout droit sur son héritage ⁹⁷. Il y a délibérément deux poids, deux mesures : aux uns, toute la miséricorde, aux autres tout le châtement ⁹⁸. Même à Calvin il paraît

mais étant en la maison sacrée d'Abraham, encore ont-ils été choisis à part. III, 21, 6.

⁹³ Dieu a encore une façon plus spéciale d'en élire une partie, en sorte que tous ne sont point élus effectivement d'une grâce spéciale. III, 21, 7.

⁹⁴ L'élection générale du peuple (...) sans l'efficace secrète du Saint-Esprit, est comme une grâce moyenne entre la réjection du genre humain et l'élection des fidèles, qui vraiment sont enfants de Dieu. (...) Bref, l'adoption commune de la lignée d'Abraham a été comme une image visible d'un bien plus grand et plus excellent, qui a été propre et particulier aux vrais élus. III, 21, 7.

⁹⁵ Le mot d'élire s'applique quelque fois à ces témoignages patents, qui toutefois sont au-dessous de l'élection. III, 21, 5.

⁹⁶ Toute l'Ecriture prononce qu'il n'y aura nulle fin à la punition des réprouvés, non plus qu'à la félicité des élus (Mat 25 :41-46) III, 25, 5.

⁹⁷ Ceux que Dieu laisse en élisant, il les réprouve : et non pour une autre cause, sinon qu'il les veut exclure de l'héritage qu'il a prédestiné à ses enfants. III, 23, 1.

⁹⁸ Ceux qu'il enseigne, c'est par miséricorde, et ceux qu'il n'enseigne point, c'est par jugement, d'autant qu'il a pitié de ceux que bon lui semble et qu'il endurecit ceux qu'il veut. III, 24, 1.

« étrange »⁹⁹ que tout soit donné, de façon aussi partielle. Ce qui est sûr, c'est que cette élection et cette exclusion sont secrètes¹⁰⁰, occultes et incompréhensibles¹⁰¹.

À ceux qui tenteraient d'objecter que la « cruauté » de l'exclusion est incompatible avec la clémence de Dieu, Calvin répond par une pirouette. Ce n'est pas Dieu qui refuse le pardon, ce sont les pécheurs qui ne le demandent pas - mais il ajoute sans peur de se contredire, que s'ils ne le demandent pas, c'est parce que Dieu les a aveuglés¹⁰²... Et ce n'est que justice, au fond !¹⁰³

Ces méchants tours que Calvin prête à un Dieu infiniment miséricordieux, n'ont jamais cessé de provoquer des réactions violentes ou ironiques au cours des siècles. Mauriac a relevé l'immense mesquinerie de ceux qui prétendent ramener l'infini divin à l'aune de leur propre médiocrité: « Si les casuistes sont odieux lorsqu'ils rusent avec l'Etre infini, les Jansénistes le sont plus encore lorsque de leur propre autorité, ils assignent des limites à l'amour de Dieu pour ses créatures et qu'ils l'obligent à damner, au nom de saint Augustin, les quatre cinquièmes de l'espèce humaine.¹⁰⁴ » Il en conclut que le jansénisme (qui

⁹⁹ Il est bien vrai que c'est une opinion fort étrange au monde, quand on dit que nul ne peut croire en Christ, sinon celui auquel cela est donné particulièrement III, 2, 33.

¹⁰⁰ Dieu élit en son conseil secret ceux que bon lui semble, en rejetant les autres III, 21, 7.

¹⁰¹ Ce conseil, quant aux élus, est fondé en sa miséricorde, sans aucun regard de dignité humaine (...) par son jugement occulte et incompréhensible. III, 22, 7.

¹⁰² Touchant ce que d'aucuns objectent, que c'est une trop grande cruauté, qui ne convient point à la clémence de Dieu, d'exclure aucun pécheur de la rémission des péchés, quand il requerra miséricorde, la réponse est facile. Car il ne dit pas que Dieu leur dénierait pardon s'ils se convertissent à lui : mais il dit, sans doute aucun, qu'ils ne se retourneront jamais à repentance, en tant que Dieu, par son juste jugement, à cause de leur ingratitude, les frappera d'un aveuglement éternel. III, 3, 24.

¹⁰³ Que Dieu rende à ceux qu'il a réprouvés la punition qui leur était due, et qu'à ceux qu'il a élus, il donne la grâce qui ne leur était point due, cela peut être montré équitable et irrépréhensible. III, 23, 11.

¹⁰⁴ in Mémoires intérieurs.

est une variante affadie du calvinisme) est « inhumain ». A cette « caste » de saints et d'élus autoproclamés qui n'hésitent pas à damner l'humanité presque entière, il prophétise à son tour qu'il leur sera demandé des comptes ¹⁰⁵.

Calvin est parfaitement indifférent à l'idée qu'il y ait si peu d'élus, et est à mille lieues de se considérer responsable de la situation des déchus. Dans un chapitre spécialement consacré aux « réprouvés », il reprend les thèses pauliniennes bien connues ¹⁰⁶, mais pour les maximiser. ¹⁰⁷

¹⁰⁵ Ibid. « Mais une grande différence apparaît entre le temps de Pascal et le nôtre. Le jansénisme appliquait sa rigueur à la pureté morale et à la perfection intérieure. Il mettait l'absolu dans cette recherche inhumaine qui le coupait d'un monde condamné à ses yeux et il se résignait à sa condamnation. Aujourd'hui Pascal ne s'y résignerait plus. Son exigence irait dans le sens de la justice. Il serait frappé par le petit nombre des élus dès ce monde-ci, et découvrirait qu'il en est responsable, lui et toute sa caste, et qu'il lui en sera demandé compte. »

¹⁰⁶ Mais à regarder de plus près ces références à S. Paul, on voit que Calvin n'hésite pas à plusieurs reprises à plier le texte à sa guise.

Par exemple, dans l'épître aux Romains, S. Paul écrit: « Car l'Écriture dit au Pharaon : Je t'ai suscité à dessein pour montrer en toi ma puissance et pour qu'on célèbre mon nom par toute la Terre » (Romains 9 :17). Dans son épître, S. Paul introduit déjà une interprétation dure par rapport au texte original. Il emploie l'expression « susciter à dessein », franchement agressive, au lieu de l'expression beaucoup plus conciliante: « laisser subsister », du texte de l'Exode (9 :16): « Mais je t'ai laissé subsister afin que tu vois ma force et qu'on publie mon nom par toute la terre ». Mais Calvin s'éloigne encore plus du texte de l'Exode en écrivant : « Dieu suscite les réprouvés », élargissant la cible à l'ensemble des déchus, alors que l'Exode ne s'adresse qu'au seul Pharaon. Luther cite lui aussi ce passage, et lui donne également une interprétation très dure: « Par ces mots : « Moi, j'endurcirai le cœur de Pharaon » est signifié une chose de loin tout autre et plus grande. » in *Du serf arbitre*, 2^{ème} partie, 705.

¹⁰⁷ « S. Paul souligne expressément, que bien qu'ils n'eussent fait ni bien ni mal, l'un a été élu, l'autre réprouvé ; d'où il conclut que le fondement de la prédestination ne gît point aux œuvres. Ayant soulevé cette question, à savoir si Dieu est injuste, [il allègue] que Dieu suscite les réprouvés, afin d'exalter en eux sa gloire. Finalement il ajoute pour conclusion, que Dieu fait miséricorde

La fracture entre les élus et les déçus, une fois reconnue et établie, est à l'évidence porteuse de risques de violences immenses. Elle valide la coupure sociétale et même justifie le conflit entre États (notion de guerre juste) : le bien commun ne peut être le bien de la société dans son ensemble, ni *a fortiori* le bien de l'humanité tout entière. Le souverain bien ne peut être en aucun cas un bien commun à tous, puisqu'il est réservé aux seuls élus. Le bien commun est seulement celui de la communauté des élus. ¹⁰⁸ Le souverain bien consiste en effet en l'union avec Dieu. ¹⁰⁹

La thèse calviniste de l'élection et de la « séparation » des rares élus et des nombreux déçus est sans conteste, extrême, brutale, impitoyable. Ajoutons qu'elle fut de tout temps fortement controversée.

Avant d'entrer plus avant dans les conséquences détaillées de la doctrine calviniste, faisons un bref retour sur le concept même de l'élection.

L'idée d'élection telle que présentée par Calvin exige la croyance en des décrets divins totalement hors de portée de l'intelligence et de la raison humaine. Dans le même temps, ces décrets sont capables de provoquer une horreur et une répulsion instinctives de la part de « l'honnête homme », pour leur apparente et profonde injustice. L'élection calviniste provoque le dégoût et la révolte dans les âmes éprises de justice et projette une ombre définitive sur la capacité de la raison à articuler quelque notion que ce soit en rapport avec toute chose divine.

Après tout, d'où Calvin tient-il cette acception de l'élection ? Cette idée ne serait-elle pas elle-même une chimère de la raison, ou une fiction du langage ? Ne serait-elle pas le symptôme d'une obscurité pro-

à qui bon lui semble, et endure qui bon lui semble (Rom 9 :17-18) ». Des réprochés. III, 22, 11.

¹⁰⁸ « Tout ce que nous avons reçu de grâce du Seigneur, nous a été commis à cette condition que nous le conférions au bien commun de l'Église ». III, 7, 5.

¹⁰⁹ Nul toutefois [parmi les philosophes] excepté Platon, ne s'est pu résoudre que le souverain bien de l'homme est d'être conjoint à Dieu. III, 25, 2.

fonde, d'un refoulement pathogène ou d'une dérive purement verbale, due à une lecture déficiente de l'Écriture?

N'est-ce pas une fiction suprême que de croire qu'un Dieu souverain, immensément obscur dans ses raisons et ses fins, choisit, pour des raisons incompréhensibles, quelques « élus » et réprouve le « reste du monde » ? N'est-ce pas là une croyance « magique » poussée à l'extrême ?

Si la raison est incapable de juger de la nature même de l'élection, n'est-elle pas également incapable de juger de son existence même ?

Si l'on admet, comme le fait volontiers Calvin, que les élus ne sont ni meilleurs ni pires que les déchus au jugement des hommes, cela implique qu'ils sont choisis pour des raisons cachées. Mais comment peut-on juger de la nécessité de « cacher » ces raisons, lorsque l'on peut constater les maux produits par les « saints », lorsque ceux-ci se révèlent parfois pires que les « déchus » ?

La thèse calviniste renvoie au néant toute tentative de faire valoir si peu que ce soit les attendus et les exigences de la morale naturelle face aux desseins impénétrables de Dieu. Elle revient à faire de l'humanité entière une fiction, une chimère, au service d'un caprice inintelligible.

Pour conforter sa thèse, si contraire au sens commun, Calvin invoque certains textes de l'Écriture. C'est l'autorité de ces textes qui lui permet d'insulter la raison des hommes au nom de la raison cachée de Dieu.

Mais alors, on pourrait s'attendre au moins que Calvin respecte scrupuleusement la lettre même de ces textes d'autorité, et leur esprit, puisqu'ils sont sa seule et unique source de légitimité.

Or il faut bien constater que Calvin exploite ces textes sans vergogne, fort au-delà de leur sens, et parfois contre leur sens même ¹¹⁰.

¹¹⁰ Considérons par exemple le chapitre intitulé *La vocation universelle ne contredit-elle pas l'élection particulière ?* (*Institution III, 22, 10*) Calvin y

Cette technique de la citation tronquée, interprétée dans un sens maximaliste, ou encore recevant une acception franchement problématique, sinon erronée, n'est pas isolée. Calvin fait un usage très sélectif

prend violemment parti contre la thèse d'un salut de tout le genre humain : *« Ceux qui veulent que la doctrine du salut profite à tous sans exception, s'abusent lourdement, vu que le fruit en est réservé à part aux enfants de l'Église. (...) La cause en est assignée par Esaïe, à savoir que le bras de Dieu n'est point révélé à tous (Es. 53 :1) »*. Mais en réalité, ce verset d'Esaïe exprime une interrogation : *« Qui a cru ce que nous entendions dire, et le bras de Yahvé, à qui s'est-il révélé ? » (Es. 53 :1)*. Posé sous forme interrogative, le texte reste entièrement ouvert, et non fermé.

Ailleurs, Calvin modifie subrepticement les textes cités. Il écrit ainsi : *« Nous entendons de la bouche du Maître, qu'il n'y a que ceux qui sont de Dieu qui puissent voir (Jean 6 :46) » (Institution III, 22, 10.)* Mais on trouve en fait une formulation différente dans le texte original de Jean 6:46 : *« C'est que nul n'a vu le Père, sinon celui qui vient de Dieu; celui-là a vu le Père. »* Alors que Calvin parle de tous « ceux qui sont de Dieu » ou se disent tels, S. Jean ne vise que « Celui qui vient de Dieu », c'est-à-dire Jésus lui-même ! Très profonde nuance, radicale même ! ... On trouve à ce sujet dans l'édition Kérygma-Farel des Œuvres de Calvin parue en 1978, peu suspecte d'être hostile à Calvin, cette note : *« Cette référence [de Calvin au texte de S. Jean] peut paraître étrange, car ce n'est pas ce que dit le texte cité, qui parle du Fils de Dieu, de Celui qui est de Dieu. Cependant le verset 46 est la conclusion du précédent. Dans l'union mystique, les croyants reçoivent du Christ les grâces qu'il possède lui-même : « comme il a proposé ci-dessus et magnifié la grâce de son Père, ainsi maintenant il ramène soigneusement à soi seul les fidèles » (Cf Commentaire de Calvin sur Jean 6 :46) »*.

Les éditeurs de Calvin évoquent aussi Jean 14 pour justifier cette substitution de « ceux qui sont de Dieu » à « Celui qui vient de Dieu ». Mais à la vérité, Jean 14 ne permet certes pas un tel glissement. Au contraire, il y est réaffirmé que seul Jésus vient de Dieu. Quant aux créatures, elles ne peuvent venir « du Père ». Elles ne peuvent venir « qu'au Père », et cela par la médiation de Jésus. Qu'on en juge :

« Jésus lui dit : Je suis le chemin, la vérité, et la vie. Nul ne vient au Père que par moi. Si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. Et dès maintenant vous le connaissez, et vous l'avez vu. Philippe lui dit : Seigneur, montre -nous le Père, et cela nous suffit. Jésus lui dit : Il y a si longtemps que je suis avec vous, et tu ne m'as pas connu, Philippe ! Celui qui m'a vu a vu le Père; comment dis-tu : Montre -nous le Père ? Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même; et le Père qui demeure en moi, c'est lui qui fait les oeuvres. » Jean 14 : 6 -10.

de ses nombreuses citations des Ecritures. Il noircit à outrance le trait, n'extraît que les versets qui confortent sa position, et évite les passages baignés de compassion et d'espérance. Il détourne parfois profondément le sens du texte ¹¹¹. Plus généralement, il s'efforce de réfuter les textes de l'Ecriture qui contredisent ses propres assertions, non sans les tordre ou les contraindre à entrer dans ses vues. Il reconnaît certes la difficulté que posent certains passages ¹¹² de l'Ecriture, mais il se fait toujours fort de les « expliquer » ¹¹³.

¹¹¹ Par exemple, il écrit : « Que répondrons-nous au seigneur, qui dénonce par Moïse, que tout ce que forge le cœur humain est entièrement pervers (Gen 8 :21) ? » (L'institution chrétienne, II,2,27) Mais on lit en réalité dans ce passage de la Genèse : «Noé bâtit un autel à l'Éternel ; il prit de toutes les bêtes pures et de tous les oiseaux purs, et il offrit des holocaustes sur l'autel. L'Éternel sentit une odeur agréable, et l'Éternel dit en son cœur: Je ne maudirai plus la terre, à cause de l'homme, parce que les pensées du cœur de l'homme sont mauvaises dès sa jeunesse ; et je ne frapperai plus tout ce qui est vivant, comme je l'ai fait. »

Comme on peut en juger, le texte de la Genèse présente un Dieu passionnel et miséricordieux. Mais Calvin ne retient que l'idée de la perversité du cœur humain, -- alors même que Dieu décide qu'il ne maudira plus la terre, grâce au sacrifice de Noé. Le message d'espoir du texte de la Genèse est ici indubitable. L'acte agréable à Dieu d'un seul juste peut justifier toute l'humanité. Mais Calvin ne veut pas retenir cette leçon optimiste.

¹¹² Calvin évoque ces « passages où il semble que Dieu n'accorde pas que les iniques périssent par son décret, sinon que contre son vouloir et quasi malgré lui ils se jettent dans la perdition » III,24,15

¹¹³ Il prend ainsi l'exemple de ce verset d'Ezéchiel : « *Ce que je désire, ce n'est pas que le méchant meure, c'est qu'il change de conduite et qu'il vive* ». (Ezéchiel 33 :11) Le sens est apparemment très clair, et le message réchauffe le cœur. Mais Calvin contre-attaque aussitôt : « *Si on veut étendre cela à tout le genre humain je demande pourquoi Dieu n'a pas sauvé Ninive et Sodome (voir Matthieu 11 :23.) Nous voyons donc que ce passage est perverti et comme tiré par les cheveux, si sous ombre des mots du prophète on veut anéantir le conseil éternel de Dieu, par lequel il a discerné les réprouvés d'avec les élus.* » Les malheurs passés sont pour Calvin la preuve des anéantissements futurs. Ninive et Sodome sont pour lui des preuves éclatantes que Dieu veut que « le méchant meure ».

Quand Paul écrit à Timothée que Dieu « *veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité* » (1 Timothée 2 :4) , Calvin se rebiffe contre cette généreuse interprétation. Il cite a con-

trario le chapitre du Deutéronome (1 Timothée 2 :4) qui met clairement en avant le principe de l'élection de « *la grande nation* », du « *peuple absolument sage et intelligent* », et qui prouve selon lui que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes. Calvin ajoute pour enfoncer le clou : « *Comment cela s'est-il fait que Dieu ait privé tant de nations de la clarté de son Évangile, de laquelle il a fait jouir les autres ?* ». Fuyant l'ouverture de S. Paul vers un Évangile à valeur de salut universel, Calvin s'appuie sur l'exemple de la « grande nation », pour asséner que Dieu veut en fait l'obscurité de toutes les autres nations auxquelles il refuse son Évangile, après avoir refusé de leur donner sa Loi.

Quand Dieu annonce sa miséricorde dans l'Exode : « *Je fais grâce à qui je fais grâce, et miséricorde à qui je fais miséricorde* » (Exode 33 :19), Calvin commente d'une simple phrase : « Puisqu'il choisit ceux à qui il doit faire miséricorde, il ne la fait pas à tous. » Peu importe à Calvin que le texte ne dise pas cela. Peu lui chaut que le texte biblique mentionne « *toute la bonté* » de Dieu.

Quand on trouve, dans une des lettres de Pierre (II Pierre 3 :9), une indication supplémentaire du salut universel des hommes : « *Le Seigneur ne tarde pas dans l'accomplissement de la promesse, comme quelques-uns le croient ; mais il use de patience envers vous, ne voulant pas qu'aucun périsse, mais voulant que tous arrivent à la repentance* », Calvin s'en tire par une pirouette et un jeu de mots. Il argumente que « le nœud » du problème est résolu avec le dernier mot du verset, la repentance. Il soutient que Dieu attire ses élus à la repentance « par une secrète inspiration ». Dieu convie tout le monde à la repentance, mais il n'y attire pas tous.

Bref, martèle Calvin, « bien que les promesses du salut soient universelles, toutefois elles ne contrarient nullement la prédestination des réprouvés. » Il demande encore, par manière de rhétorique, pourquoi Pierre nomme dans sa Lettre « *tous les hommes* » ? La réponse vient cinglante : « C'est afin que les bonnes consciences reposent plus sûrement, voyant qu'il n'y a nulle différence entre les pécheurs, moyennant qu'on ait la foi. » (IC III,24,16) Tout est donc bon pour les « bonnes consciences », pour les rassurer et les conforter, même si cela doit se payer d'une effroyable tromperie à l'égard de ceux qui doivent être déçus. Mais, pourrait-on encore arguer, Dieu n'est-il pas le Père de tous les hommes ? Calvin répond impérieusement, en s'appuyant sur l'élection mosaïque : « *S'il est question du genre humain, qu'ils me répondent pourquoi Dieu s'est voulu allier à un seul peuple pour lui être père, laissant les autres derrière ? Et pourquoi, de ce peuple-là qu'il avait choisi, il s'en est seulement réservé un petit nombre comme la fleur ? (...) Dieu fait luire chaque jour son soleil sur les bons et sur les mauvais (Mat 5 :45) de telle sorte que, cependant, il réserve l'héritage éternel au petit troupeau de ses élus.* » (IC III, 24, 16)

Continuant à creuser cette veine de l'élection vécue comme exclusion, Calvin ne recule pas devant un gauchissement de la lettre des textes.

Il cite l'Évangile de Jean de la manière suivante: « Je ne prie point pour le monde, mais pour ceux que tu m'as donnés, car ils sont tiens (Jean 17 :9). D'où vient cela que tout le monde n'appartienne point à son Créateur... » (IC III, 22, 7)

Mais en réalité ce passage s'applique avant tout aux apôtres (ceux que tu m'as donnés), et à Judas, comme nous l'indique Jean 6, 70 : « Jésus leur répondit : N'est-ce pas moi qui vous ai choisis , vous les douze ? Et l'un de vous est un démon ! ». Ceci n'implique pas qu'il exclut « tout le monde ». D'ailleurs Jean lui-même confirme tout de suite après que le monde, loin d'en être exclu, doit « connaître » Dieu. *« Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, afin qu'ils soient un comme nous sommes un, moi en eux, et toi en moi, afin qu'ils soient parfaitement un, et que le monde connaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé. » Jean, 17, 22-23.*

La doctrine de l'élection chez Calvin s'appuie, on vient de le voir, sur la référence première qu'est l'élection de la « grande nation ». Mais l'élection vue par Calvin possède certains autres attributs qui la renforce à un point considérable, et lui donne une portée telle qu'elle semble insulter la bonté et la miséricorde mêmes de Dieu. Il y a en particulier l'idée que l'élection a été déterminée par Dieu de toute éternité, avant même le commencement des temps (élection « supralapsaire »). *« S. Paul, enseignant que nous avons été élus en Christ avant la création du monde (Eph. 1, 4) (...) abat tout regard de dignité. » (IC III,22,2)* La thèse de la prédestination *supralapsaire*, décidée avant même l'origine du monde, est particulièrement forte. Notons au passage que Calvin sembla lui-même varier quant à cette prédestination absolue. D'un côté il écrit : *« Dieu dès le commencement les a suscités, afin de montrer son nom à toute la terre (Rom. 9 :17) (...) le décret immuable de Dieu les avait une fois destinés à la perdition ».* (III,24,14) De l'autre on trouve sous sa plume, dans le même chapitre: *« Or les élus ne sont point tous assemblés par la vocation du Seigneur au troupeau du Christ, ni dès le ventre de leur mère, ni en un même temps, mais comme il plaît à Dieu de leur dispenser sa grâce. Avant donc qu'ils soient convertis à ce souverain Pasteur, ils errent comme les autres, et sont dispersés en la dissipation universelle de ce monde.(...) Car ceux qui imaginent qu'ils ont je ne sais quelle semence d'élection enracinée en leurs coeurs dès la naissance, et que par là ils sont toujours enclins à la crainte de Dieu, n'ont nulle autorité de l'Ecriture pour prouver leur opinion. »* (III, 24, 10) J'avoue qu'il m'est difficile de réconcilier ces deux extraits, apparemment aussi contradictoires. Et il y a l'idée constamment martelée, que cette élection n'a aucun rapport avec quelque mérite que ce soit. *« De toute éternité, avant la création du monde, nous avons été élus en lui, non point selon quelque mérite, mais selon le bon plaisir de Dieu (Eph. 1,4) ».* (IC III, 15, 5)

Tout le processus de l'élection bafoue la logique la plus élémentaire, et inverse radicalement la chaîne des causalités humaines : *« Après nous*

Parfois l'explication tourne court et Calvin renonce à donner une réponse intelligible sur le fond d'une question délicate, sans toutefois abandonner le terrain de la forme, en multipliant les assertions invérifiables. Par exemple, un chapitre entier ¹¹⁴ de l'*Institution chrétienne* est consacré à la prédestination. Calvin y détaille longuement cette doctrine « *non seulement utile, mais aussi douce et savoureuse au fruit qui en revient* » ¹¹⁵. Mais il souligne par ailleurs que nous n'avons surtout pas à nous mêler de cette question. « *Cette discussion sur la prédestination est de soi-même quelque peu obscure, elle est par la curiosité des hommes rendue enveloppée et perplexe, et même périlleuse.* » ¹¹⁶ Il nous faut donc « *nous abstenir de désirer une connaissance [sur la prédestination] dont la recherche est folle et dangereuse, voire même pernicieuse* ». ¹¹⁷ Malgré ces conseils, prenons exemple sur Calvin lui-même, et entrons comme lui et à sa suite, en ce sujet périlleux, pernicieux.

La doctrine de la prédestination

[Retour à la table des matières](#)

La doctrine de la prédestination est le pivot du calvinisme. L'élus y puise une force inébranlable : la certitude de sa propre élection. La foi ne doit pas se contenter d'une opinion « douteuse et volage », ou de pensées « obscures et perplexes », mais elle requiert « une certitude

avoir élus, il nous appelle; après nous avoir appelés, il nous justifie; après nous avoir justifiés, il nous glorifie (Rom 8 :30) ». (IC III, 18, 1)

¹¹⁴ Intitulé : « De l'élection éternelle par laquelle Dieu en a prédestiné les uns au salut, et les autres à la condamnation ».

¹¹⁵ III, 21, 1.

¹¹⁶ III, 21, 1 « Qu'il leur souvienne que quand ils s'enquière de la prédestination, ils entrent au sanctuaire de la sagesse divine, auquel si quelqu'un se fourre et ingère en trop grande confiance et hardiesse, il n'y atteindra jamais de quoi pouvoir rassasier sa curiosité, et entrera en un labyrinthe où il ne trouvera nulle issue. »

¹¹⁷ III, 21, 2.

pleine et arrêtée. » ¹¹⁸ Se considérer comme élu constitue un devoir ; toute espèce de doute à ce sujet doit être repoussée en tant que tentation du démon, car une insuffisante confiance en soi est le signe d'une foi insuffisante, c'est-à-dire d'une insuffisante efficacité de la grâce.

Il faut conquérir dans une lutte quotidienne la certitude intime de sa propre élection. Afin d'arriver à cette confiance en soi, le *travail sans relâche dans un métier* ¹¹⁹ est expressément recommandé comme le moyen le meilleur.

La *Savoy Declaration* ¹²⁰ dit des élus qu'ils sont « *saints by effectual calling, visibly manifested by their profession and walking.* »

L'activité professionnelle seule permet de contribuer à accroître la gloire de Dieu. Gaspiller son temps est le plus grave des péchés. Le travail constitue le but même de la vie, et la répugnance au travail est le symptôme d'une absence de la grâce. Pour les calvinistes puritains, c'est à ses fruits terrestres que l'on pourrait reconnaître le but providentiel de la division du travail. En aucun cas ce sentiment de certitude ne peut être définitif, et il ne peut être considéré comme de l'arrogance ¹²¹. C'est un sentiment putatif d'une gloire rêvée, qui est justifié même s'il est injustifiable.

La certitude (présumée) de l'élection vient cependant avec un prix très élevé. L'élu présumé renonce *ipso facto* à l'idée d'une miséricorde

¹¹⁸ L'Apôtre déduit de la foi la confiance, et de la confiance la hardiesse. III, 2, 15.

¹¹⁹ Cf. le *Christian Directory* de Baxter, et ses innombrables recommandations de l'activité professionnelle comme dérivatif à l'angoisse.

Chez Pascal, la croyance de la prédestination et la conviction que tout ce qui appartient à l'ordre de la créature est sans valeur par suite du péché originel, n'aboutissent qu'à refuser le monde d'ici-bas et à recommander la contemplation.

¹²⁰ 1658 -- http://www.reformed.org/documents/Savoy_Declaration/

¹²¹ C'est un grand aveuglement de noter les chrétiens d'arrogance, quand ils se glorifient de la présence du Saint-Esprit. III, 2, 39.

universelle, et devant l'incompréhensibilité de sa prédestination, il fait aussi le sacrifice de sa propre raison, définitivement dévaluée.

De plus, il accepte la perspective d'un ordre du monde entièrement déterminé, habité par des créatures privées de libre arbitre et de libre volonté. Car « *nous sommes serfs* » ¹²². C'est notre nature même qui est asservie. ¹²³ Dieu est un maître absolu qui nous assigne sans recours, et sans justification, soit la vie éternelle, soit l'éternelle damnation. La servitude dans laquelle tous les hommes sont plongés est radicale. Les liens de la loi mettent aussi le croyant sous un joug, mais ce joug est bien moins pesant que celui de l'asservissement de notre nature, qui conduit la plupart d'entre nous au néant, à l'exception de quelques uns. ¹²⁴

Le sens de notre destin individuel est entouré de mystères qu'il est impossible de percer. Personne n'est fondé à se glorifier de son élection divine, personne n'est fondé à se plaindre de la déchéance dans laquelle l'a jeté Dieu. Appliquer les normes de la justice terrestre aux décrets divins est dépourvu de sens.

Si d'aventure les damnés s'avisaient de se plaindre d'un sort manifestement immérité, ils se comporteraient comme des animaux qui déploreraient de ne pas être nés hommes. L'accession au salut ne dépend en rien du comportement de la créature. C'est la volonté de Dieu, non la doctrine, ou les œuvres, qui est décisive. Le pourquoi de tout ceci dépasse complètement Calvin, qui le reconnaît bien volontiers : « *Pourquoi est-il donné à l'un, non à l'autre ? Je n'ai point honte de dire que c'est un secret profond de la croix, un secret des jugements de Dieu que je ne connais point, dont il ne nous est pas licite de nous enquérir,*

¹²² III, 14, 14.

¹²³ « Ce que dit Chrysostome est toujours vrai : que tout ce qui vient de nous est de la même condition que ce que possède un homme serf. » III, 14, 15.

¹²⁴ III, 21, 5 : « Nous appelons prédestination, le conseil éternel de Dieu, par lequel il a déterminé ce qu'il voulait faire de chaque homme. Car il ne les crée pas tous en pareille condition, mais ordonne les uns à la vie éternelle, les autres à l'éternelle damnation. Ainsi selon la fin pour laquelle est créé l'homme, nous disons qu'il est prédestiné à la mort ou à la vie. »

mais d'où procède tout ce que nous pouvons. (...) Cela est trop haut pour moi : c'est un abîme, c'est une profondeur de la croix. » ¹²⁵

Il ne faut surtout pas s'efforcer de pénétrer ce mystère « totalement incompréhensible », et si l'on s'avise de passer outre, pris par « une espèce de rage » ¹²⁶, alors c'est là le plus sûr indice de notre propre corruption.

Dieu n'a que faire de nos demandes d'explication, d'éclaircissement. Il est omniprésent et tout-puissant, et n'a de compte à rendre à personne. D'ailleurs, il peut aussi à sa guise violer les lois de la nature. « *Nul vent ne s'élève jamais sans commandement spécial de Dieu (...) toutes les fois que la mer se trouble par l'impétuosité des vents, tel changement signifie une présence spéciale de Dieu (Ps 107,25)* » ¹²⁷.

Quant à Calvin lui-même, il ne mettait certes pas en doute son propre état de grâce et se représentait lui-même comme un « vase d'élection » -- métaphore d'ailleurs assez désagréable pour les déchus, qui sont autant de « vases vils » ¹²⁸, des vases à déjections...

La doctrine de la prédestination se traduit par son individualisme extrême, son pessimisme, son égoïsme et sa dureté ¹²⁹. Cet individualisme peut aussi se manifester dans le caractère national et les institutions des nations puritaines. Weber estime que la doctrine de la

¹²⁵ III, 2, 35.

¹²⁶ « Contemplons en la nature corrompue de l'homme, la cause de sa damnation, qui lui est évidente, plutôt que de la chercher en la prédestination de Dieu, où elle est cachée et totalement incompréhensible. (...) Car des choses qu'il n'est pas licite ni possible de savoir, l'ignorance est docte ; l'appétit de les savoir, est une espèce de rage ». III, 23, 8

¹²⁷ L'institution chrétienne I, 16, 7.

¹²⁸ Actes des apôtres, 9, 20-21.

¹²⁹ Nul ne peut dit Calvin « persister constamment en l'Évangile, sinon à cette condition qu'il oublie père et mère, qu'il délaisse sa femme, qu'il quitte ses propres enfants. » Calvin cite saint Luc : « Si quelqu'un vient à moi, et s'il ne hait pas son père, sa mère,... il ne peut être mon disciple. » cité par Weber in op.cit.

prédestination a influencé les presbytériens, les baptistes, les méthodistes ¹³⁰.

Les élus forment une petite oligarchie séparée du reste de l'humanité, souillée et corrompue. Pour les élus, la conscience de la grâce divine, loin de les inciter à faire preuve d'indulgence à l'égard de leurs prochains soumis au péché, s'accorde parfaitement avec une attitude de haine et de mépris pour ceux qu'ils considèrent comme des ennemis de Dieu, marqués du sceau de la damnation éternelle.

L'individualisme propre au calvinisme s'arrange très bien de la culture dite « communautaire », qui joue aujourd'hui un rôle important dans certains pays, où les communautés fondent la découpe du territoire en zones largement autonomes, assez indifférentes au sort les unes des autres. Aujourd'hui, les communautés les plus exclusives, physiquement fermées au monde extérieur (*gated communities*), y forment une illustration contemporaine du communautarisme individualiste de l'esprit calviniste.

Si l'on se place dans une perspective politique, la doctrine calviniste de la prédestination des élus pointe inévitablement vers un système oligarchique, et absolument non démocratique. Le droit de vote doit être limité, puisqu'il n'y a aucune raison de donner voix et pouvoir au « commun », à la multitude des déchus.

Ce système oligarchique est cependant compatible avec l'élection contractuelle des autorités politiques, car l'autorité élue (par la communauté « sainte ») peut être aussi considérée « élue » par Dieu pour remplir une mission directement inspirée par lui.

On est loin du rationalisme des Lumières. L'esprit de la véritable démocratie, basée sur la volonté du peuple en tant qu'expression de la majorité, est étranger à l'esprit du calvinisme, qui vise seul l'intérêt des « élus », formant une communauté sacrée, invisible.

¹³⁰ Cf : Independent Savoy Declaration 1658, Baptist Confession of Hanserd Knollys, 1689.

John Wesley (méthodiste) a cru à l'universalité de la grâce mais Whitefield (aussi méthodiste) a cru à la prédestination.

Une telle doctrine dans sa radicalité fantastique et totalement désespérante souleva de tout temps de sérieux doutes : « M'en coûtât-il d'être expédié en enfer, jamais un tel Dieu ne m'imposera le respect » disait par exemple John Milton.

Max Weber note que Luther croyait fermement lui aussi que les « secrets décrets » de Dieu sont la source unique, dépourvue de sens apparent, de son propre état de grâce. Mais en revanche cette idée de prédestination n'a jamais figuré au centre de ses préoccupations. Mélanchton évita d'ailleurs de façon délibérée d'introduire cette doctrine « dangereuse et obscure » dans la Confession d'Augsbourg. Car pour les luthériens, on peut perdre la grâce, mais on peut aussi la reconquérir par l'humilité, la pénitence et la confiance.

Au contraire, pour Calvin, la signification de la prédestination s'est renforcée au cours du temps. Le prédestiné se perçoit comme un des maîtres du monde. Il est en mission sur Terre. Il est appelé à intervenir pour la gloire de Dieu dans le monde, afin de le transformer.

Dieu a établi les vocations « comme une station assignée... à ce que [l'homme] ne voltige et circuisse çà et là inconsidérément tout le cours de sa vie. » ¹³¹

Ainsi, sous couvert d'une humilité totale devant les décrets divins, le calvinisme rend possible l'arrogance sans borne des privilégiés, puisque les puissants et les riches sont censés devoir leur sort à une décision divine. Il introduit d'autre part les germes d'une certaine passivité politique vis-à-vis des pouvoirs en place, chez tous ceux qui se trouvent en position sociale inférieure.

| l'idée de l'élection, qui implique une coupure radicale entre les rares élus et la masse des déçus, la théorie calviniste de la prédestination ajoute l'idée de la détermination absolue par Dieu de chacun de nos destins individuels, avant même la création du monde.

Dieu, dans cette conception, détermine toutes choses et toutes existences de façon absolue. Il est un « patron de navire qui tient le

¹³¹ Traité très excellent de la vie chrétienne.

gouvernail» et dirige chaque événement.¹³² Il compte littéralement chaque cheveu¹³³ de notre tête, et dispense chaque goutte de pluie¹³⁴. Il faut tenir pour assuré que le moindre événement est sous son contrôle¹³⁵.

Le fait même de ce contrôle permanent et la raison de cet ordre des choses voulu par Dieu, sont cachés¹³⁶, et tout ceci est d'ailleurs incompréhensible¹³⁷ par l'homme. Une angoisse permanente, aiguë, saisit tout homme conscient de la schize divine, séparant les élus du « reste ».

Dieu gouverne tout, et c'est lui qui dispense tant le bien que le mal¹³⁸. Tous nos malheurs, pauvreté, prison ou maladie, n'adviennent que par la volonté de Dieu¹³⁹. Dieu va jusqu'à mal marier les hommes ou leur donner des enfants ingrats pour leur apprendre l'humilité¹⁴⁰.

¹³² Quand on parle de la providence de Dieu, ce mot ne signifie pas qu'étant oisif au ciel, il spéculé ce qui se fait en terre ; mais plutôt qu'il est comme un patron de navire, qui tient le gouvernail pour diriger tous événements. Ainsi ce mot s'étend tant à sa main qu'à ses yeux : c'est-à-dire que non seulement il voit, mais aussi ordonne ce qu'il veut être fait. I, 16, 4.

¹³³ Mais tous ceux qui auront été enseignés par la bouche du Christ, que les cheveux de nos têtes sont comptés (Mat 10 :30), chercheront la cause plus loin, et se tiendront tous assurés que les événements, quels qu'ils soient, sont gouvernés par le conseil secret de Dieu. I, 16, 2.

¹³⁴ Il est aussi certain qu'il ne tombe pas une goutte de pluie sans qu'il l'ait ordonné en particulier. I, 16, 5. Voir aussi Mat 10 :29.

¹³⁵ Toutes les révolutions qu'on voit au monde proviennent du mouvement secret de la main de Dieu. I, 16, 9.

¹³⁶ L'ordre, la raison, la fin et nécessité est le plus souvent cachée au conseil de Dieu, et ne peut être comprise par l'opinion humaine. I,16,9.

¹³⁷ Par sa sagesse incompréhensible, il adresse et dispose toutes choses à telle fin que bon lui semble (...) Le monde est gouverné de Dieu (...) il a soin particulier de chaque créature I, 16, 4.

¹³⁸ La seule main de Dieu conduit et gouverne la bonne ou la mauvaise fortune, qui ne va point d'une impétuosité inconsidérée, mais dispense par une justice bien ordonnée tant le bien que le mal. III, 7, 10.

¹³⁹ Soit que pauvreté ou bannissement, ou prison, ou opprobre, ou maladie, ou perte de parenté, ou autre adversité nous tourmente, nous avons à penser

Ce déterminisme universel a pour conséquence immédiate notre irresponsabilité apparente. « Toutes les parties de notre salut sont hors de nous » ¹⁴¹. Nous n'avons aucun mérite, puisque de toute manière, nous ne disposons pas du libre arbitre. Seuls les sophistes pensent le contraire ¹⁴².

Cette prédestination et ce déterminisme ne sont pas dus au péché originel d'Adam, qui aurait à lui seul entraîné l'humanité dans sa Chute. Ils sont dus à la volonté explicite de Dieu de montrer l'impuissance du libre arbitre, et le pouvoir absolu de sa grâce ¹⁴³.

Calvin admet donc qu'Adam disposait du libre arbitre ¹⁴⁴. Mais il affirme aussi que Dieu ne lui a donné ce libre arbitre que pour en démontrer l'impuissance, et pour lui permettre de programmer sa chute, à seule fin de déployer le bénéfice de sa grâce.

Le franc arbitre est donc au mieux une illusion, au pire un signe de notre arrogance ¹⁴⁵.

que rien de ces choses n'advient sinon par le vouloir et providence du Seigneur. (...) L'impatience est une révolte contre la justice de Dieu. III, 8, 11

¹⁴⁰ Le Seigneur enseigne à ses serviteurs de la vanité de la vie présente (...). Afin qu'ils ne prennent point trop de plaisir en mariage, il leur donne des femmes rudes ou mauvaise tête, qui les tourmentent, ou leur donne de mauvais enfants pour les humilier. III, 9, 1.

¹⁴¹ III, 14, 17.

¹⁴² [Les sophistes] déduisent les bonnes œuvres de la faculté du libre arbitre, c'est-à-dire comme de l'huile d'une pierre. Il est vrai qu'ils ne nient pas que la principale cause ne soit de la grâce ; mais ils ne veulent point que le libre arbitre soit exclu, d'où procède, comme ils disent, tout mérite. III, 15, 7.

¹⁴³ La prédestination de Dieu se démontre en toute la lignée d'Adam, car il n'est pas advenu naturellement que tous déchussent de leur salut par la faute d'un seul. (...) Dieu a voulu montrer en premier lieu ce que pouvait le franc arbitre, et puis après ce que pouvait le bienfait de sa grâce, et son juste jugement. III, 23, 7.

¹⁴⁴ I, 15, 8.

¹⁴⁵ Le nom de franc arbitre est toujours demeuré entre les Latins, comme si l'homme demeurerait encore en son entier. Les Grecs n'ont point eu honte d'usurper un mot plus arrogant, par lequel ils signifient que l'homme a puissance de soi-même. II, 2, 4.

Face à un déterminisme aussi radical, l'homme s'interroge. A quoi riment la création et les créatures, si de toute éternité les dés sont jetés ? Pourquoi la Loi et les Prophètes, si par ailleurs tout est déjà écrit, et que les œuvres ne servent à rien ? Si *ni le désir ni l'effort de l'homme ne peuvent rien*¹⁴⁶, à quoi bon vivre ?

Comment, *a contrario*, expliquer le sentiment de liberté subjective que tout un chacun peut éprouver dans sa vie ? Est-ce une illusion de plus, envoyée par un Dieu entièrement manipulateur ?

| la première objection, Calvin répète que tous ces mystères sont incompréhensibles. Quant à l'idée de liberté subjective, Calvin oppose que cette liberté n'est qu'apparente, et affirme que « la volonté est dépouillée de liberté et nécessairement tirée au mal »¹⁴⁷. Le chapitre 2 du Livre II a pour titre : « Que l'homme est maintenant dépouillé du franc arbitre et misérablement assujetti à tout mal ».

C'est pourquoi même si l'on a le sentiment que quelque chose advient selon notre vouloir, il faut en fait en attribuer toute la responsabilité à Dieu.¹⁴⁸

Calvin récapitule les définitions classiques du libre arbitre, celles d'Origène, de S. Augustin et de S. Thomas d'Aquin¹⁴⁹, qui mettent l'accent sur le rôle de la raison pour discerner le bien du mal, et sur le rôle de la volonté, qui est de choisir l'un ou l'autre. Mais Calvin refuse que l'on puisse choisir le bien par l'effet de sa seule volonté. Le choix

¹⁴⁶ III, 24, 1.

¹⁴⁷ II, 3, 5.

¹⁴⁸ I, 17, 7.

¹⁴⁹ « Origène dit que c'est une faculté de la raison pour discerner le bien et le mal : et de la volonté pour élire l'un ou l'autre. De quoi S. Augustin ne s'éloigne pas trop, disant que c'est une faculté de raison et volonté par laquelle on élit le bien, quand la grâce de Dieu assiste, et le mal, quand elle désiste. (...) Les docteurs scolastiques accordent que le nom d'arbitre se doit rapporter à la raison, dont l'office est de discerner entre le bien et le mal ; que le titre de libre ou franc qu'on y ajoute, appartient proprement à la volonté (...) Comme donc la liberté convient proprement à la volonté, Thomas d'Aquin pense que le franc arbitre est une vertu élective qui, étant moyenne entre intelligence et volonté, incline toutefois plus à volonté. »

du bien ne peut être effectué que si Dieu nous assiste, et seulement s'il nous détermine à faire le bon choix, par sa grâce ¹⁵⁰.

À l'inverse, des scolastiques comme S. Bernard disent que toute bonne volonté est certes l'oeuvre de Dieu, mais ils soutiennent que l'homme peut de son propre mouvement désirer cette bonne volonté ¹⁵¹.

Calvin n'accepte aucune formule de ce genre. Pour lui, notre volonté est entièrement vaincue, enchaînée. C'est notre nature même qui a perdu sa liberté ¹⁵². Calvin nous presse enfin de renoncer absolument à ce terme de libre arbitre, si fâcheux et si dangereux. Car le libre arbitre est mortifère. Le libre arbitre correspond au fameux arbre de la connaissance du bien et du mal. Son fruit est empoisonné et nous donne la mort. Mort méritée, selon S. Chrysostome, parce qu'il n'y a absolument rien de bien en l'homme, et que le libre arbitre ne peut que nous entraîner vers le mal et la mort. ¹⁵³

¹⁵⁰ « C'est une chose résolue que l'homme n'a point libre arbitre à bien faire, sinon qu'il soit aidé de la grâce de Dieu, de la grâce spéciale qui n'est donnée qu'aux élus seulement par régénération ; car je laisse là ces frénétiques, qui babillent qu'elle est indifféremment exposée à tous. » Ibid.

¹⁵¹ Nous voyons donc qu'ils [les scolastiques] confessent l'homme n'être point dit avoir le libre arbitre, parce qu'il aurait libre élection tant du bien que du mal, mais parce qu'il fait ce qu'il fait de volonté, et non par contrainte : sentence qui est bien vraie. Mais quelle moquerie est-ce d'orner une chose si petite d'un titre tant superbe ? Voilà une belle liberté, de dire que l'homme ne soit point contraint de servir le péché, mais qu'il soit cependant en servitude volontaire. II,2,7.

¹⁵² Opinion correcte de S. Augustin : il confesse que la volonté de l'homme n'est pas libre sans l'Esprit de Dieu, vu qu'elle est sujette à ses concupiscences, qui la tiennent vaincue et liée. Item, qu'après que la volonté de l'homme a été vaincue par le vice auquel elle est tombée, notre nature a perdu sa liberté. II,2,8.

¹⁵³ S. Augustin : c'est que Christ est l'arbre de vie, auquel quiconque tendra la main, vivra ; que l'arbre de connaissance du bien et du mal est le franc arbitre, duquel quiconque voudra goûter, mourra. Item ce que dit S. Chrysostome : que l'homme non seulement de nature est pécheur, mais entièrement n'est que péché. S'il n'y a rien de bien en nous, si l'homme depuis la tête jusqu'aux pieds n'est que péché, s'il n'est pas licite de tenter que vaut le libre

Aux yeux de Calvin, au-delà de l'expression de libre arbitre, à ban-
nir sans retour, c'est plus généralement toute la doctrine de la pré-
destination qui est dangereuse et pernicieuse. Il nous invite à la plus
grande prudence. Il ne faut surtout pas la divulguer au peuple. Il pour-
rait se révolter, se livrer entièrement à la paresse, au désespoir, ou au
mal. Lui révéler les conséquences de la prédestination équivaldrait à le
maudire plutôt qu'à l'enseigner. ¹⁵⁴

Il reconnaît là l'aspect traumatisant de sa doctrine, désespérante
pour l'humanité, puisqu'elle la condamne presque entièrement au sort le
plus funeste.

Devant des perspectives aussi effroyables, l'une des manières de
se rassurer peut consister pour le croyant à tenter de conjurer le
sort, à faire preuve de bonne volonté, à chercher à s'acquérir des mé-
rites, par des « oeuvres ».

Là encore, Calvin tonne. Ce serait vouloir se faire l'égal et le com-
pagnon de Dieu. Ou même s'arroger le droit d'être au-dessus de son
conseil. Non, pas question de chercher de tels signes extérieurs. La
certitude de l'élection, on ne peut la trouver que dans l'Évangile. ¹⁵⁵

Il est hors de question de se croire élu, simplement parce qu'on
peut exhiber telle œuvre ou telle action. A la suite de S. Augustin, Cal-
vin traque impitoyablement toute forme de pélagianisme. La grâce de
Dieu donne tout. L'homme n'apporte rien, et ne coopère en rien. Comme

arbitre, comment sera-t-il licite de diviser entre Dieu et l'homme la louange
des sonnes oeuvres ? II, 2,9.

¹⁵⁴ Si quelqu'un parlait ainsi au peuple : Si vous ne croyez pas, c'est parce que
vous êtes prédestinés à périr ! Non seulement il nourrirait la paresse, mais
aussi flatterait la malice. Si quelqu'un passait encore plus outre, en disant
qu'en ne croyant point à l'avenir, ils montreraient qu'ils seront réprouvés, ce
serait maudire plutôt qu'enseigner. III, 23, 1.

¹⁵⁵ Il nous faut prendre garde à deux erreurs. Car les uns font l'homme compa-
gnon de Dieu en s'y accordant. Ainsi selon eux, la volonté de l'homme serait
par-dessus le conseil de Dieu (...) Les autres, induits par je ne sais quelle rai-
son, font dépendre l'élection de la foi. (...) Il nous faut prendre de l'Évangile
la certitude de l'élection, parce que si nous tentons de pénétrer au décret
éternel de Dieu, ce nous sera un abîme pour nous engloutir. III, 24, 3.

S. Augustin le dit, « *il y a en nous une servitude nécessaire à pécher* ¹⁵⁶ ». Ce n'est pas que l'homme soit dénué de toute volonté. Ce qui manque à l'homme, ce n'est pas la volonté, c'est une volonté saine ¹⁵⁷. La volonté de l'homme va nécessairement vers le mal. ¹⁵⁸ Il n'a pas la faculté d'élire le bien ¹⁵⁹.

Mais comment expliquer que S. Augustin reconnaisse ici et là, dans son œuvre, une certaine coopération entre le libre arbitre de l'homme et la grâce de Dieu ? Calvin balaie ces objections d'un revers de main, et s'empresse d'enfoncer le clou du déterminisme. ¹⁶⁰

S. Bernard analyse également cette connivence de la volonté avec le mal : selon lui, nous sommes asservis au mal parce que nous sommes libres. Calvin le cite, mais pour le mettre contre toute attente dans son camp, en jouant de ce paradoxe. « S. Bernard ¹⁶¹ parle ainsi : *l'homme seul est libre entre les animaux. (...) Il conclut : L'âme donc sous cette nécessité volontaire et d'une liberté pernicieuse est détenue serve, et demeure libre d'une façon étrange et bien mauvaise : serve pour la nécessité, libre pour la volonté. Et ce qui est encore plus*

¹⁵⁶ II, 3, 5.

¹⁵⁷ L'homme n'a point été dépouillé de sa volonté, mais de saine volonté. (...) Je dis que la volonté est dépouillée de liberté, et nécessairement tirée au mal. II, 3, 5.

¹⁵⁸ La volonté donc, selon qu'elle est liée et tenue captive en servitude du péché, ne se peut aucunement remuer à bien. II, 3, 5.

¹⁵⁹ Quand on dispute du libre arbitre, on ne débat point s'il est loisible à l'homme d'accomplir et exécuter ce qu'il a délibéré, sans que rien le puisse empêcher ; mais on demande si en toutes choses il a libre élection en son jugement, pour discerner le bien et le mal, et approuver l'un et rejeter l'autre ; ou pareillement s'il a libre affection en sa volonté pour désirer chercher et suivre le bien, haïr et éviter le mal. Car si cela pouvait être en l'homme, il ne serait pas moins libre étant enfermé en une prison, que dominant par toute la terre. II, 4, 8.

¹⁶⁰ S. Augustin enseigne quelquefois que toutes choses se font, partie par le franc arbitre de l'homme, partie par l'ordonnance de Dieu, toutefois il montre que les hommes sont sujets à cette ordonnance et sont par elle dirigés. I, 16, 8

¹⁶¹ Bernard de Clairvaux, Sermons sur le cantique des Cantiques, 81, 9.

merveilleux et plus misérable, elle est coupable parce qu'elle est libre, et est servie parce que c'est par sa culpabilité : et ainsi elle est servie d'autant qu'elle est libre ¹⁶². »

Mais il faut remonter plus haut encore. La source chrétienne la plus ancienne dans ce domaine, c'est bien sûr S. Paul. C'est lui qui fut clairement à l'origine des thèses augustinienne et calviniste. On trouve cependant chez S. Paul des formules qui prêtent à équivoque. Par exemple, d'un côté « *c'est Dieu qui fait toutes choses en tous* » (1 Cor 12 :6). De l'autre, « *Dieu crée et met en nous le vouloir* (Phil 2 :13) ¹⁶³ ». Mais qu'est-ce que le vouloir, s'il est entièrement déterminé par « un Dieu qui fait tout » ? Et s'il ne l'est pas, c'est que Dieu ne fait pas « toutes choses en tous ». N'entrant pas en ce débat, Calvin ne souffre aucun compromis : l'homme n'est pas libre, un point c'est tout. Il s'accorde sur ce point avec le prophète Jérémie, qui « *crie haut et clair : Je sais Seigneur, que la voie de l'homme n'est pas en sa liberté et que ce n'est pas à lui de diriger ses pas* (Jér. 10 :23) ».

Il est hors de question pour Calvin d'adopter une vision plus nuancée comme celle de S. Jean Chrysostome, qui admet lui aussi une coopération de la volonté et de la grâce. Calvin le tance pour cette audace : « *Ce n'a pas été bien parlé à S. Chrysostome* ¹⁶⁴ *de dire que la grâce ne peut rien sans la volonté, comme la volonté ne peut rien sans la grâce. (...) Chrysostome a passé mesure en magnifiant les forces humaines* » ¹⁶⁵.

Chrysostome pense que nous avons la possibilité de choisir entre le bien et le mal, il est donc pélagien. Pélagie, qui est à peu près son contemporain (4^{ème} siècle), fut effectivement déclaré hérétique pour avoir soutenu que par notre libre arbitre nous pouvons nous abstenir

¹⁶² II, 3, 5.

¹⁶³ II, 3, 6.

¹⁶⁴ Chrysostome, Homélie 82,4, sur l'Évangile selon S. Matthieu.

¹⁶⁵ II, 3, 7.

du péché, que notre nature n'est point liée, et que notre liberté de choix est toujours présente. ¹⁶⁶

Calvin n'admet aucunement le « semi pélagianisme », où la grâce coopère avec la volonté. Pour Calvin, c'est Dieu qui fait tout le travail ¹⁶⁷. S. Augustin en témoigne: « *Il n'y a que la grâce de Dieu qui fasse toute bonne œuvre en nous* ¹⁶⁸. »

La grâce est indispensable à toutes les étapes. C'est elle qui fait tout, à tout moment. C'est la grâce de Dieu qui nous rend libre, et c'est notre liberté qui nous asservit. C'est la grâce qui nous permet de faire le bien et de persévérer. C'est la grâce qui nous permet de résister au mal. C'est notre liberté qui nous mène au mal. Enfin, notre conversion même est une grâce, à laquelle le libre arbitre ne peut contribuer en rien. ¹⁶⁹

Calvin va le plus loin possible dans sa thèse de la prédestination et de la détermination absolue du destin des hommes par Dieu. Mais il

¹⁶⁶ Chrysostome dit : Dieu a mis le bien et le mal en notre faculté, nous donnant libre arbitre de choisir l'un ou l'autre ; (...) Celui qui est mauvais peut devenir bon, s'il veut ; et celui qui est bon se change et devient mauvais. Car Dieu nous a donné franc arbitre en notre nature, et ne nous impose point nécessité. (...) Cette sentence lui est familière : Apportons ce qui est de nous, et Dieu suppléera le reste. II, 2, 4.

¹⁶⁷ La première partie des bonnes œuvres est la volonté ; l'autre est de s'efforcer à l'exécuter, et le pouvoir faire. Dieu est auteur et de l'un et de l'autre. II, 3, 9.

¹⁶⁸ II, 3, 13.

¹⁶⁹ « Si le Chrétien peut hériter de la liberté, c'est par la grâce. Et non l'inverse. S. Augustin en son livre *De la correction et de la Grâce*, ch 8,17 : Premièrement il enseigne que la volonté humaine n'obtient point la grâce par sa liberté, mais obtient liberté par la grâce de Dieu. Secondement que par cette grâce elle est conformée au bien, afin de l'aimer et y persévérer. Troisièmement, qu'elle est fortifiée d'une vertu invincible, pour résister au mal. Quatrièmement, qu'étant gouvernée par elle, jamais elle ne défaut ; (...) Il ne reste à l'homme autre libre arbitre, que tel qu'il décrit en en autre lieu : c'est qu'il ne se peut convertir à Dieu, sinon de sa grâce, et que tout ce qu'il peut, c'est par grâce ». II, 3, 14.

prend aussi bien soin d'affirmer que sa doctrine n'a aucun rapport, malgré les apparences, avec le *fatum* des stoïciens ¹⁷⁰.

Il y a cependant de quoi être perplexe. La nécessité stoïcienne n'est certes pas de même nature que la prédestination divine, mais du point de vue de la créature humaine, les deux doctrines ont finalement le même effet : elles surdéterminent le destin de l'individu.

D'ailleurs, après avoir pris ses distances avec le *fatum*, Calvin réaffirme dans le même souffle, et de façon parfaitement contradictoire : « *toute prospérité est bénédiction de Dieu, adversité sa malédiction, il ne reste plus nul lieu à fortune en tout ce qui advient aux hommes.* » Qu'importe que le sort des hommes soit dû au *fatum* ou à la main de Dieu ? Etre esclaves du destin, ou de la prédestination, cela ne revient-il pas au même ?

Pris par un doute sur les conséquences ultimes de sa doctrine, Calvin précise que nous ne sommes pas déterminés de manière mécanique, « *comme nous jetons une pierre* ». Certes, nombreux sont les textes de Calvin qui pourraient nous inciter à cette dérive. Mais sa réfutation ne manque pas de sel, et finit en pirouette : « *Car qui est celui si insensé, qui estime l'homme être poussé de Dieu, comme nous jetons une pierre ? Certes, cela ne s'ensuit point de notre doctrine. Nous disons que c'est une faculté naturelle de l'homme d'approuver, rejeter, vouloir, ne point vouloir, s'efforcer, résister : à savoir, d'approuver vanité, rejeter le vrai bien, vouloir le mal, ne vouloir point le bien, s'efforcer à péché, résister à droiture* ¹⁷¹ ». Autrement dit, nous ne sommes pas

¹⁷⁰ « *Ceux qui veulent rendre cette doctrine odieuse, calomnient que c'est la fantaisie des stoïciens que toutes choses adviennent par nécessité. Ce qui a été reproché aussi bien à S. Augustin (cf. Ad. Bonif. II, 6). Quant à nous, bien que nous ne débattions pas volontiers pour les paroles, toutefois nous ne recevons pas ce vocable dont usaient les stoïciens, à savoir : fatum, tant parce qu'il est du nombre des vocables desquels S. Paul enseigne de fuir la vanité profane (I Tim 6 : 20), qu'aussi que nos ennemis tâchent par la haine du nom de grever la vérité de Dieu.* » I, 16, 8.

¹⁷¹ II, 5, 14.

des pierres, mais quoi que nous fassions, il est inévitable que nous retombions lourdement à terre, dans le mal.

Calvin joue souvent sur les mots. Il donne par exemple aux mots de liberté et de servitude un autre sens que le sens obvie, et leur assigne un sens métaphorique.¹⁷² La liberté chrétienne, celle donnée par la Nouvelle alliance, n'est pas selon lui une liberté de choix puisque le libre arbitre nous est dénié, elle est seulement la liberté pour l'élus de se sentir en « sûreté ».

En général, la sûreté se paye par des sacrifices faits à la liberté. Hobbes a bâti sa philosophie politique précisément sur ce point. La liberté des élus n'est en réalité qu'une métaphore pour la confiance des élus dans leur propre élection. Bien que ceux-ci n'aient absolument aucun droit à quelque élection que ce soit, ni d'ailleurs à aucun signe probant d'un état si élevé, Calvin tient pour acquis qu'ils se reconnaîtront comme les « choisis », et que cette reconnaissance leur permettra alors de jouir sans entrave de la « liberté » du chrétien.

Cette liberté, quelle est-elle en fait?

Calvin la définit avec précision. La liberté n'est en rien une liberté d'agir sur le monde. Elle ne donne aucune puissance¹⁷³. C'est la liberté, donnée aux Chrétiens, de s'affranchir entièrement du joug de la Loi mosaïque¹⁷⁴. Enlever ce joug écrasant sert à donner la paix aux

¹⁷² L'Ecriture appelle l'Ancien Testament alliance de servitude, parce qu'il engendre crainte et terreur aux cœurs des hommes ; le Nouveau, de liberté, parce qu'il les confirme en sûreté et fiance. II, 11, 9.

¹⁷³ Les consciences des fidèles, par le privilège de leur liberté qu'elles ont de Jésus-Christ (...) sont franches et exemptées de la puissance de tous les hommes. III, 19, 14.

¹⁷⁴ « La liberté chrétienne est située en trois parties :
1- les consciences des fidèles s'élèvent par-dessus la Loi et oublient toute la justice de celle-ci (...) Il nous faut être délivrés de l'espérance d'être justifiés, de telle sorte que nous n'ayons nul égard à nos œuvres.
2- Etant délivrées du joug de la Loi, les consciences obéissent librement à la volonté de Dieu.

« *consciences timides* ». D'ailleurs, cette liberté doit aussitôt être brimée, jugulée à son tour ¹⁷⁵, sauf si cette liberté peut être mise au service du prochain. ¹⁷⁶

Par un retournement étonnant, toute prédétermination qui ensermerait l'homme, se trouve donc inversée en une nouvelle liberté, certes bridée, et fortement orientée, mais liberté quand même.

Le calvinisme est fondé sur un pari fantastique, celui de l'élection par Dieu de quelques saints au prix de l'exclusion de tout le reste de l'humanité. Ce pari gigantesque, hors de toute mesure, anti-humain, génère une immense angoisse. Pour ceux qui peuvent se croire élus, s'ajoute aussi le refoulement - expressément recommandé par Calvin -- de cette question en forme d'énigme : pourquoi suis-je, moi, élu, et pourquoi les autres sont-ils déçus ?

C'est pourtant une question clé. Comment reconnaître si l'on est élu ou non ? Comment être assuré de son élection ? Car, dans cette vie, les élus ne se distinguent en rien, extérieurement, des réprouvés. En fait, toutes les expériences subjectives des premiers sont également à la portée des seconds, à l'exception toutefois de la confiance persévérante et fidèle. Les élus constituent certes l'Église de Dieu, mais cette Église est, pour Calvin, parfaitement invisible.

Par ailleurs, le fait même de se poser cette question (« suis-je élu ? ») est déjà le signe que l'on est en train de céder au diable ¹⁷⁷.

3- La liberté chrétienne nous instruit de ne faire conscience devant Dieu des choses externes, qui par soi sont indifférentes, et nous enseigne que nous les pouvons ou faire, ou laisser indifféremment ». III, 19, 14.

¹⁷⁵ S. Paul détermine clairement combien il nous faut modérer notre liberté, ou quand nous devons la prendre au risque de scandale. III, 19, 12.

¹⁷⁶ « Toutes choses me sont licites, dit S. Paul, mais toutes ne sont pas expédientes. Toutes choses me sont licites, mais elles n'édifient pas toutes. Il n'y a rien de plus clair ni de plus certain que cette règle : c'est que nous avons à user de notre liberté, si cela tourne à l'édification de notre prochain. (...) L'homme chrétien doit penser que Dieu lui a assujetti toutes les choses externes, afin qu'il soit d'autant plus libre de faire tout ce qui appartient à la charité de son prochain. » III, 19, 12.

C'est d'autant plus gênant que nous sommes inévitablement enclins à nous interroger à ce sujet. Mais Calvin est très affirmatif : il est impossible de trouver les preuves de l'élection en nous. On ne peut les trouver en Dieu, non plus. Alors, où ? Le seul miroir de notre élection, c'est le Christ ¹⁷⁸.

C'est une solution difficile dans la pratique. Elle revient à suggérer que l'élu doit refléter le Christ lui-même ; ce qui n'est certes pas à la portée du premier venu. Il faut de plus faire preuve d'une confiance absolue. L'élu doit prouver son élection en ne laissant pas la moindre place au doute ¹⁷⁹. D'ailleurs, sa prédestination même le prédestine à avoir une foi inébranlable... ¹⁸⁰

Il n'y a donc pas de réponse ferme *a priori* à la question des signes de l'élection. L'élu présumé doit se contenter de savoir que Dieu a dé-

¹⁷⁷ Le diable n'a nulle tentation plus grave ni périlleuse pour ébranler les fidèles, que quand, les inquiétant de doute de leur élection, il les sollicite d'une folle cupidité à la chercher hors de la voie. J'appelle chercher hors de la voie, quand le pauvre homme s'efforce d'entrer aux secrets incompréhensibles de la sagesse divine (...) car alors il se précipite comme en un gouffre profond pour se noyer ; il s'empêtre en des pièges (...) il entre comme en un abîme de ténèbres(...) Or cette tentation est d'autant plus pernicieuse que nous y sommes quasi tous enclins (...) D'où est-ce que tu as le salut, sinon de l'élection de Dieu ? Et cette élection, comment t'est-elle révélée ? Quand cette pensée a une fois pris place en l'homme, ou elle le tourmente merveilleusement, ou elle le rend entièrement étonné et abattu. (...) L'esprit de l'homme ne peut être infecté d'erreur plus pestilente (...) Cette matière est comme une mer, en laquelle si nous craignons de périr, gardons-nous par-dessus toutes choses de ce rocher qu'on ne peut heurter sans malencontre (III, 24, 4).

¹⁷⁸ Or si nous sommes élus en Christ, nous ne trouverons pas la certitude de notre élection en nous ; pas même en Dieu le Père, si nous l'imaginons nûment sans son Fils. Christ donc est comme un miroir, auquel il convient de contempler notre élection. III, 24, 5.

¹⁷⁹ Notre espérance se doit étendre à l'avenir, voir au-delà de la mort, et il n'y a rien de plus contraire à sa nature, que d'être en branle et en souci, comme si nous doutions de ce qui doit être fait de nous. III, 27, 7

¹⁸⁰ La prédestination fortifie la foi des fidèles. La prédestination, si elle est bien méditée, n'est pas pour troubler ou ébranler la foi, mais plutôt pour la confirmer très bien. III, 24, 9.

cidé de sa prédestination de toute éternité, et doit persévérer dans l'inébranlable confiance qu'il fait partie des heureux élus, cette confiance étant par ailleurs le signe et le résultat de sa vraie foi.

À ceux qui demanderaient malgré tout un signe plus tangible, Calvin répond qu'il est toujours possible de s'examiner soi-même pour voir si on est dans la foi. « Éprouvez-vous vous-mêmes. Ne reconnaissez-vous pas que Jésus Christ est en vous? », demande-t-il à ses lecteurs... Mais surtout, il envisage, contre toute attente, dans un domaine aussi inaccessible que celui de l'élection, des indices plus palpables : les « œuvres ».

Car, même si Calvin ne cesse de dire que les œuvres ne valent rien en elles-mêmes, il admet qu'elles valent comme « signes » de la foi.

La foi et les œuvres

[Retour à la table des matières](#)

On l'a vu, Calvin est résolument anti pélagien, c'est-à-dire qu'il exclut absolument toute coopération de l'homme avec la grâce ¹⁸¹. Comme Luther, Calvin répète la doctrine de S. Paul selon laquelle les bonnes œuvres sont impropres à obtenir le salut, et la justice est donnée gratuitement, sans égard pour les mérites ¹⁸². Il faut « n'avoir nulle confiance en nos œuvres, et ne leur attribuer aucune louange ¹⁸³ ».

¹⁸¹ La plupart des hommes imaginent une justice mêlée, composée de la foi et des œuvres (...) C'est une folle fantaisie de penser que la justice consiste en la foi et aux œuvres ensemble. III, 11, 13.

¹⁸² S. Paul met cette différence entre la Loi et l'Évangile, que la Loi assigne la justice aux œuvres, l'Évangile la donne gratuitement, sans avoir égard aux œuvres. III, 11, 17.

¹⁸³ III, 14, 16.

D'ailleurs, vouloir revendiquer une récompense pour les œuvres et leurs misérables mérites est indigne des véritables élus, qui sont les véritables enfants de Dieu ¹⁸⁴.

En fait, Dieu ne peut se satisfaire de rien de ce que fait l'homme ¹⁸⁵. En revanche, il peut nous accuser de mille crimes ¹⁸⁶. La plus petite souillure suffit à invalider quelque œuvre que ce soit. Car il n'y a aucun intermédiaire entre la perfection et la nullité. C'est tout ou rien ¹⁸⁷.

Cependant pour Calvin, à la différence de Luther, les oeuvres restent indispensables, non pour leur valeur, qui est nulle, mais en tant que « signes d'élection ». D'ailleurs, ce sont moins les œuvres qui signifient cette élection, que leur absence qui témoigne de la déchéance ¹⁸⁸.

En effet on juge l'arbre à ses fruits ¹⁸⁹. Les (bonnes) oeuvres que l'on n'a pas faites donnent sans aucun doute un mauvais signal. Mais les (bonnes) œuvres que l'on a faites, donnent aussi un mauvais signal, si par malheur il nous prend l'envie de nous en glorifier ¹⁹⁰. « *Il ne reste*

¹⁸⁴ Le royaume des cieux n'est pas un salaire de serviteurs, mais un héritage d'enfants. III, 18, 2.

¹⁸⁵ On ne trouvera nulle bonne œuvre qui ne soit souillée et corrompue. III, 17, 9.

¹⁸⁶ La justice de Dieu, à savoir celle qui ne sera point satisfaite d'aucune œuvre humaine, et nous accusera de mille crimes sans que nous puissions nous en laver d'un seul. III, 12, 2.

¹⁸⁷ La justice que Dieu nous a commandée, justice qui est nulle si elle n'est parfaite. Or elle ne se trouve parfaite en nul homme au monde. III, 17, 7.

¹⁸⁸ Nous ne sommes point justifiés sans les œuvres, bien que ce ne soit point par les œuvres III, 16, 1.

¹⁸⁹ Nous ne justifions pas l'homme devant Dieu par ses œuvres, mais nous disons que tous ceux qui sont de Dieu, sont régénérés et faits nouvelles créatures (...) et comme des arbres ils seront jugés à leurs fruits. III, 15, 8.

¹⁹⁰ Nous nions que les œuvres justifient, non pas afin qu'on ne fasse nulle bonne œuvre ou qu'on ne les ait en nulle estime, mais afin qu'on ne s'y fie, qu'on ne s'en glorifie, qu'on ne leur attribue le salut. III, 17, 1.

qu'un seul refuge de salut aux hommes : à savoir en la foi, puisque par la Loi ils sont tous maudits. » ¹⁹¹

Notre seul mérite, c'est de reconnaître que nous n'avons aucun mérite ¹⁹².

En résumé pour Calvin les oeuvres sont indispensables, mais elles ne sont rien devant la foi, en quoi tout se concentre ¹⁹³.

D'ailleurs, c'est la foi seule qui donne en fait sa valeur aux œuvres. Et non l'inverse ¹⁹⁴.

Cette thèse calviniste ne va vraiment pas de soi. Elle semble contredire un certain bon sens. D'ailleurs, chez les premiers apôtres mêmes, la question semble avoir fait débat. Par exemple S. Jacques affirme que la foi sans les œuvres est « morte en elle-même », et qu'elle est alors « inutile » ¹⁹⁵. Le fait d'avoir la foi n'est point un signe suffisant pour Jacques, car même les démons ont la foi, selon lui !

¹⁹¹ III, 11, 1.

¹⁹² Voilà tout le mérite de l'homme, c'est de mettre tout son espoir en celui qui sauve tout l'homme. (...) Il suffit donc pour mériter, de savoir que les mérites ne suffisent point ; mais comme c'est assez pour mériter, de ne présumer de nuls mérites, aussi d'en être dénué, c'est assez pour condamnation. (III, 12, 3)

¹⁹³ Voilà le nœud de la matière, que bien que nous confessons que la foi et les bonnes œuvres sont nécessairement conjointes ensemble, toutefois nous situons la justice en la foi, non pas aux œuvres. III, 16, 1.

¹⁹⁴ Par la foi seule non seulement l'homme mais aussi ses œuvres sont justifiés. III, 17, 10.

¹⁹⁵ *« Mes frères, que sert-il à quelqu'un de dire qu'il a la foi, s'il n'a pas les oeuvres ? La foi peut-elle le sauver ? Si un frère ou une soeur sont nus et manquent de la nourriture de chaque jour, et que l'un d'entre vous leur dise : Allez en paix, chauffez-vous et vous rassasiez ! et que vous ne leur donniez pas ce qui est nécessaire au corps, à quoi cela sert-il ? Il en est ainsi de la foi : si elle n'a pas les oeuvres, elle est morte en elle-même. Mais quelqu'un dira : Toi, tu as la foi ; et moi, j'ai les oeuvres. Montre-moi ta foi sans les oeuvres, et moi, je te montrerai la foi par mes oeuvres. Tu crois qu'il y a un seul Dieu, tu fais bien ; les démons le croient aussi, et ils tremblent. Veux-tu savoir, ô homme vain, que la foi sans les oeuvres est inutile ? Abra-*

Mais Calvin écarte cette divergence entre Paul et Jacques, en la traitant de simple bataille de mots. Pour Calvin, quand S. Jacques parle de foi, il ne veut pas dire « foi », mais tout autre chose: « *S. Jacques en nommant la foi, n'entend autre chose qu'une opinion frivole, qui est bien différente de la véritable foi.* » ¹⁹⁶

Ce point mérite un approfondissement. Calvin, une fois de plus, jouerait-il sur les mots ? Selon Calvin, quand Paul parle de foi, il s'agit bien d'un absolu, mais quand Jacques use du mot de foi, il signifie le contraire de la foi, une « opinion frivole ». C'est au prix de cette ambivalence radicale que Calvin réconcilie les deux positions.

Mais il y a une autre manière de réconcilier Jacques et Paul, très différente de la solution calviniste, qui n'est que purement verbale. C'est de rappeler que pour Paul aussi la foi n'est pas un absolu, puisqu'il reconnaît qu'elle n'est rien sans l'amour.

La foi et la raison

[Retour à la table des matières](#)

Si la foi n'a pas besoin des œuvres, elle n'a pas non plus besoin de la raison. Car le mystère de Dieu nous dépasse totalement ¹⁹⁷ et reste

ham, notre père, ne fut-il pas justifié par les oeuvres, lorsqu'il offrit son fils Isaac sur l'autel ? Tu vois que la foi agissait avec ses oeuvres, et que par les oeuvres la foi fut rendue parfaite. Ainsi s'accomplit ce que dit l'Ecriture : Abraham crut à Dieu, et cela lui fut imputé à justice; et il fut appelé ami de Dieu. Vous voyez que l'homme est justifié par les oeuvres, et non par la foi seulement. Rahab la prostituée ne fut-elle pas également justifiée par les oeuvres, lorsqu'elle reçut les messagers et qu'elle les fit partir par un autre chemin ? Comme le corps sans âme est mort, de même la foi sans les oeuvres est morte. » Jacques 2, 14-26.

¹⁹⁶ III, 17, 11.

¹⁹⁷ Acceptons sans honte le mystère d'une volonté incompréhensible, mais juste . III, 22, 5.

entièrement insaisissable par notre intelligence ¹⁹⁸. La raison n'est capable que de folles rêveries, et l'intelligence ne conduit qu'à l'erreur ¹⁹⁹. Elle est pleine de chimères ²⁰⁰.

Calvin compare les penseurs et les poètes à des chiens qui aboient. Leurs spéculations sont maigres et fades ²⁰¹. Les doctrines des hommes sont de paille, comparées à l'Esprit, qui est de feu ²⁰². Il en résulte naturellement beaucoup de fumée ²⁰³.

Les philosophes, sauf peut-être Platon, ne peuvent rien nous apprendre sur notre âme ²⁰⁴. Ce sont des « sophistes », et Calvin fait pleuvoir les insultes sur la Sorbonne ²⁰⁵, sans épargner l'illustre Tho-

-
- ¹⁹⁸ Qu'il y vienne donc quelque manichéen ou célestin [disciple du pélagien Celestius] ou autre hérétique, pour calomnier la providence de Dieu : je dis avec S. Paul, qu'il n'est pas nécessaire d'en rendre raison, vu que par sa grandeur elle surmonte entièrement notre intelligence. III, 22, 5.
- ¹⁹⁹ Notre raison et intelligence est enveloppée en tant de manières de folles rêveries pour nous abuser, et est sujette à tant d'erreurs. II, 2, 25.
- ²⁰⁰ Une troupe infinie de dieux est sortie du cerveau des hommes I, 5, 11.
- ²⁰¹ Cette spéculation maigre et fade de l'esprit universel qui entretient le monde en son état. (...) Un autre vilain poète nommé Lucrèce, lequel aboie comme un chien pour anéantir toute religion I, 5, 5.
- ²⁰² L'Apôtre a usé de métaphore ou similitude, en appelant les doctrines forgées au cerveau des hommes, foin, et bois, et chaume, (...) il appelé l'examen du Saint-Esprit feu. III, 5, 9.
- ²⁰³ Que nous lisions Démosthène ou Cicéron, Platon ou Aristote, ou quelques autres de leur bande, je confesse bien qu'ils attireront merveilleusement et délecteront et émouvront jusqu'à ravir même l'esprit (...) [mais comparée aux saintes Ecritures] toute la force qu'ont les rhétoriciens ou philosophes ne sera que fumée. I, 8, 1.
- ²⁰⁴ Ce serait folie de vouloir apprendre des philosophes quelque définition certaine de l'âme, vu que nul d'entre eux, excepté Platon, n'en a jamais droitement affirmé l'essence immortelle. Platon (...) a considéré l'image de Dieu en l'homme. I, 15, 6.
- ²⁰⁵ Les sophistes des écoles sorboniques, mères de toutes erreurs, nous ont détruit toute la justification par la foi. III, 15, 7.

mas d'Aquin ²⁰⁶. Les jésuites sont de la « racaille » ²⁰⁷. D'autres encore méritent d'être traités de « pourceaux » ²⁰⁸.

Pour tout dire, les hommes ne peuvent concevoir que du néant ²⁰⁹.

La raison ne peut même pas nous aider à nous connaître nous-mêmes. Pour se connaître soi-même il faudrait d'abord avoir vu Dieu ²¹⁰.

Cette impuissance de la raison n'implique pas cependant que la foi exclut toute connaissance. Devant tous les mystères qui nous dominent, Calvin estime qu'« il n'est rien plus expédient que de suspendre notre jugement ». Mais cette suspension du jugement n'est pas une ignorance. Nous pouvons connaître au moins une chose, la seule qui vaille : Dieu ²¹¹. L'Écriture l'atteste ²¹².

La foi peut aller jusqu'à « connaître » la volonté de Dieu ²¹³.

Mais la foi peut-elle se connaître elle-même ? Autrement dit, l'âme peut-elle connaître sa propre volonté ? On peut en douter. Car l'âme est composée de volonté et d'intelligence. Or seule l'intelligence peut discerner et juger. La volonté a pour rôle d'accepter ce que

²⁰⁶ J'aurais bien quoi de rabattre cette sophisterie de Thomas d'Aquin. III, 22, 9.

²⁰⁷ Telle racaille comme sont les jésuites III, 3, 2.

²⁰⁸ Leurs livres sont totalement souillés par ces pourceaux III, 4, 39.

²⁰⁹ Tout ce que les hommes imaginent de leur cerveau est abattu et mis à néant, parce qu'il n'y a que Dieu seul témoin suffisant de soi. I, 9, 1.

²¹⁰ L'homme ne parvient jamais à la pure connaissance de soi-même, jusqu'à ce qu'il ait contemplé la face de Dieu et que, du regard de celle-ci, il descende à regarder à soi. I, 1, 2.

²¹¹ Mais c'est une moquerie d'attribuer sous cette couverture le titre de foi à une pure ignorance, car la foi fût en la connaissance de Dieu et de Christ (Jean 17 :3), non pas en la révérence de l'Église. III, 2,3.

²¹² Comme si l'Écriture n'enseignait point partout, que l'intelligence est conjointe à la foi ! III, 2, 3.

²¹³ Certes, la foi ne gît point en ignorance, mais en connaissance ; en vérité une connaissance non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté. III, 2, 2.

l'intelligence juge bon, ou de refuser ce qu'elle réproouve ²¹⁴. Mais la volonté peut-elle connaître ce pourquoi elle accepte ou refuse le jugement de l'intelligence ? Il ne semble pas. La preuve, c'est qu'Adam a chuté par l'effet de sa propre volonté. S'il l'eût connue, il eût su qu'elle était « ployable au bien et au mal » et susceptible de trébucher aisément ²¹⁵. La volonté ne se connaît donc pas elle-même. Or c'est la seule chose qui importe ²¹⁶.

²¹⁴ Il y a deux parties en notre âme : intelligence et volonté. L'intelligence est pour discerner entre toutes choses qui nous sont proposées, et juger ce qui doit être approuvé ou condamné. L'office de la volonté est d'élire et suivre ce que l'entendement aura jugé être bon, ou au contraire rejeter et fuir ce qu'il aura réprouvé. (...) L'entendement est comme gouverneur et capitaine de l'âme ; la volonté dépend du plaisir de l'entendement, et ne désire rien jusqu'après avoir eu son jugement. Aussi Aristote (Ethique, VI, 2) dit bien vrai que fuir ou rechercher est une semblable chose en l'appétit, que nier ou approuver en l'entendement. I, 15, 7.

²¹⁵ Dieu a garni l'âme d'intelligence, par laquelle elle peut discerner le bien du mal, ce qui est juste d'avec ce qui injuste, et voir ce qu'elle doit suivre ou fuir (...) Il lui a en même temps ajouté la volonté, laquelle a avec soi l'élection [le choix]. (...) En cette intégrité l'homme avait franc arbitre, par lequel s'il eût voulu il eût obtenu la vie éternelle. Car de mettre ici en avant la prédestination occulte de Dieu, c'est hors de propos . (...) Adam pouvait demeurer debout s'il eût voulu, vu qu'il n'est trébuché que de sa volonté propre ; mais parce que sa volonté était ployable au bien et au mal, et que la constance de persévérer ne lui était pas données, voilà pourquoi il est si tôt et si légèrement tombé. I, 15, 8.

²¹⁶ Dieu ne s'enquiert point de ce que les hommes ont pu faire, ou de ce qu'ils font, mais de ce qu'ils ont voulu : tellement que c'est le conseil et la volonté qui viennent en compte. I, 18, 4.

L'ordre du monde et l'ordre de Dieu

[Retour à la table des matières](#)

Pour Calvin, Dieu est la cause de toutes les réalités politiques. C'est Dieu qui institue les princes. « Dieu met le glaive et la puissance en la main de ceux qu'il lui plaît d'établir par-dessus les autres » ²¹⁷.

« Ce doit nous être assez qu'ils président. Car ils ne sont point montés en ce haut degré par leur propre vertu : mais ils y ont été mis par la main du Seigneur. » ²¹⁸ Nous n'avons pas à remettre en cause l'ordre existant, voulu par Dieu. « Ce n'est pas à nous de faire enquête à quel droit et à quel titre un prince domine... et s'il a cela de juste succession et héritage. » ²¹⁹

Les princes et les puissants doivent donc leur pouvoir temporel à la main de Dieu. En revanche, l'Église temporelle, pourtant bien « visible » elle aussi, n'est qu'une « tyrannie » ²²⁰, selon Calvin. La puissance des princes est due à Dieu, celle des papes au démon. L'Église visible est une imposture. Elle relève de la fantaisie des hommes ²²¹. La seule et véritable Église est invisible ²²², c'est celle des « saints ».

La coexistence des deux royaumes, le terrestre et le spirituel, est un fait. Il y a comme deux mondes en l'homme. Ils doivent être soi-

²¹⁷ Leçons sur le livre des prophéties de Daniel, Genève, 1569.

²¹⁸ Commentaires sur l'épître de saint Paul aux Romains, XIII, 1.

²¹⁹ Sermons sur la première épître à Timothée, sermon 46, vol. LIII.

²²⁰ Une tyrannie débordée sous ce beau titre d'Église. I, 7, 1.

²²¹ Il y a une erreur trop commune, d'autant qu'elle est pernicieuse : c'est que l'Écriture sainte a autant d'autorité que l'Église, par avis commun, lui en octroie. Comme si la vérité éternelle et inviolable de Dieu était appuyée sur la fantaisie des hommes ! I, 7, 1.

²²² Nous affirmons que l'Église peut exister sans apparence visible. Épître au Roi (François 1^{er}).

gneusement distingués, et le chrétien doit se soumettre aux lois de l'un et de l'autre ²²³.

Si la religion des saints ne doit pas interférer avec la politique générale, commune, Calvin fait cependant entrer la politique dans la religion. D'une part Dieu a établi l'ordre social et politique pour tous les hommes, et non pas pour les seuls élus. D'autre part, la discipline morale des élus est conçue pour fixer et resserrer les liens entre les membres de la communauté. Il définit l'Église comme une société politique et même comme une république (des « princes » et des saints...).

La communauté des élus a vocation à s'étendre à l'État tout entier, s'il advient que les saints occupent le pouvoir. Calvin a poussé les pasteurs de Genève à exiger en 1537 que la ville tout entière fasse publiquement profession de foi, selon le modèle du pacte d'alliance entre Dieu et les juifs. Remarquons qu'il y a cependant une différence de taille entre ces deux modèles. L'alliance conclue par Dieu avec les juifs touche le peuple tout entier, sans acception des personnes, alors que la grâce, telle que la définit Calvin, est offerte seulement aux rares élus.

L'élu est un militant qui porte « le bouclier de la foi, le heaume du salut et le glaive spirituel » ²²⁴. Il doit participer à la vie de la communauté, et au gouvernement de la république chrétienne lorsque la communauté des saints vient à prendre le pouvoir.

La république chrétienne doit alors contraindre les sans-Dieu et les non-élus à se soumettre à la loi de Dieu. La loi, la guerre et la force peuvent naturellement être mises au service de cette république, parce qu'elle sont alors voulues par Dieu.

²²³ Il y a comme deux mondes en l'homme, qui se peuvent gouverner et par divers rois, et par diverses lois. Cette distinction sera pour nous avertir que ce que l'Évangile enseigne de la liberté spirituelle, nous ne le tirions point contre droit et raison à la police terrestre, comme si les chrétiens ne devaient point être sujets aux lois humaines (...) comme s'ils étaient exempts de servitude selon la chair, parce qu'ils sont affranchis selon l'esprit. III, 19, 15.

²²⁴ III, 20,12.

Calvin insiste sans cesse sur le besoin de restriction et de contrôle, du fait de la méchanceté de l'homme. La soumission au système et la répression sont nécessaires pour en contrecarrer les effets. La tyrannie est acceptable, dans cette perspective. « Il ne peut donc être tyrannie aucune qui ne serve en partie et en quelque sorte à maintenir la société humaine. » ²²⁵

Luther prêchait aussi l'obéissance aux supérieurs et la soumission parfaite au prince. Tout homme est tenu d'accepter ses conditions d'existence, puisqu'elles sont dues à la Providence. Les saints sont les véritables citoyens de la cité céleste. Mais à la différence de Calvin, Luther ne les encourage pas à s'occuper de la cité terrestre, et encore moins à la diriger.

Calvin considère que la réalité politique est l'incarnation de la volonté divine. Ceci favorise indéniablement une vision extrêmement conservatrice de la politique. Mais cela ne manque pas d'induire aussi de sérieuses contradictions, ou en tout cas contient en germe une ambiguïté potentiellement dévastatrice pour les pouvoirs en place.

Lorsqu'un pouvoir est renversé avec succès, ne doit-on pas y voir là aussi l'action directe de la volonté divine ? Si le pouvoir est obtenu par la volonté de Dieu, une révolution victorieuse doit être considérée elle aussi comme obéissant à la volonté divine.

Par ailleurs, les élus ne sont-ils pas convaincus d'être eux-mêmes des instruments de Dieu ? Dieu les a marqués, les a prédestinés, les a appelés. Ils portent dans leur conscience, dans leur for intérieur, le signe de la volonté divine. Leur conviction intime est aussi leur ordre de mission. Ils peuvent donc être amenés à s'autoriser toutes les révoltes contre l'ordre, s'ils jugent en leur for intérieur qu'ils sont appelés à le faire. Le succès de leur révolte sera le signe divin qui justifiera tous leurs actes.

Le calvinisme est donc porteur à la fois d'un fort conservatisme politique, mais aussi de formes radicales d'anarchisme et d'individualisme.

²²⁵ Commentaires sur l'épître de saint Paul aux Romains, XIII, 3.

Calvin a poussé ses idées politiques bien plus loin que Luther, avec un radicalisme sans concession, tout en faisant preuve d'une ambiguïté effilée. Calvin, casuiste fleuri et retors, reste un maître de l'équivoque. Il cherche à cacher aux yeux du commun les conséquences inévitables de son extrémisme dogmatique. Ses thèses les plus dures, les plus impitoyables, ne pourraient pas sans danger être révélées à tout un chacun, notamment à tous ceux qui pourraient se reconnaître dans le camp des damnés et des déchus.

Comment les déchus pourraient-ils en effet supporter de vivre dans un monde qui ne leur promet que la déchéance et le néant ? Comment pourraient-ils supporter la vue des heureux élus s'ils devaient se persuader de leur propre déchéance ? Dans l'intérêt même des élus, il faut s'efforcer de préserver la paix civile entre élus et déchus. A cet effet, il vaut mieux sans aucun doute que les élus s'efforcent de cacher ce qu'ils pensent vraiment des déchus, ainsi que le triste sort qui les attend. La rhétorique de l'ambiguïté et de l'hypocrisie dans laquelle Calvin excelle sur le plan politique est donc absolument nécessaire, afin de garder un semblant d'ordre social.

Calvin prédit le « sacrifice » final des hommes sur l'autel de Dieu. Il écrit que le devoir d'un pasteur chrétien est de « sacrifier (par manière de dire) les hommes à Dieu, en les assujettissant et réduisant à l'obéissance à l'Évangile ; et non pas de réconcilier les hommes à Dieu en offrant Christ, comme les papistes se sont hardiment et présomptueusement vantés jusqu'à présent » ²²⁶.

Il s'agit de soumettre toute la réalité humaine au service de l'idée fondamentale de Calvin : les hommes doivent être séparés les uns des autres, et non réconciliés, comme le veulent les papistes...

De ce point de vue, le calvinisme est une anticipation de l'autoritarisme de Hobbes. La tyrannie du divin chez Calvin n'est ni plus

²²⁶ Commentaire sur l'épître de saint Paul aux Romains XV, 16, in Commentaires de M. Jean Calvin sur toutes les épîtres de saint Paul, et aussi sur l'épître aux Hébreux. Genève, 1651.

ni moins implacable que la tyrannie nécessaire du Léviathan chez Hobbes.

On notera que ce système idéologique encourage par nature l'auto-justification des élus. Le puritain élu se croit toujours sous le contrôle direct de Dieu. Il voit le doigt de Dieu dans les plus petits détails de sa vie, et se croit toujours autorisé à la justification, confiant qu'il est dans sa prédestination.

Lorsque le succès matériel échoit à des individus manifestement damnés, le calviniste se console avec la théorie selon laquelle ce succès est permis par Dieu pour endurcir les déçus dans le mal.

Les puritains n'hésitent pas longtemps à éprouver une grande gratitude pour leur propre élection et leur perfection singulière. La répartition inégale des biens de ce monde semble en particulier répondre à un décret spécial de la Providence, poursuivant des fins secrètes, et sur laquelle il n'y a pas à revenir, et rien à corriger. Il ne faut pas attendre des puritains une révolte contre la Providence.

Le puritain Thomas Adams ²²⁷ pensait par exemple que si Dieu laisse tant de gens dans la pauvreté, c'est probablement parce que ceux-ci ne sauraient résister aux tentations que la richesse apporte avec elle.

²²⁷ *Works of the Puritan Divines*, in op. cit.

Chapitre 1.

Élire et séparer. Réforme et modernité.

LES SOURCES DE LA COUPURE

[Retour à la table des matières](#)

Il est difficile de nier que la Réforme fut un schisme de première grandeur pour l'Église. Le grand schisme d'Orient avait changé la carte du monde. Aujourd'hui encore, certains de ses héritiers croient voir Rome à Moscou. Le schisme d'Occident fit coexister jusqu'à trois papes. Mais le schisme de la Réforme occupe une place à part. Il tendit à produire une cassure métaphysique, non seulement dans l'Église chrétienne, mais dans l'humanité tout entière.

Luther et Calvin furent indubitablement des sectateurs du christianisme, revendiquant avec force la condamnation du « papisme », et vouant littéralement Rome au diable. Ils ont renvoyé presque toute la tradition et l'ensemble de la chrétienté catholique dans l'orbe du démon. Mais ils étendirent aussi leur volonté d'exclusion au reste du monde. Ils revendiquèrent haut et clair leur propre élection, tout en proclamant la déchéance assurée de presque toute l'humanité. Ils se séparèrent définitivement de tous les réprouvés, cette masse immense que forme la grande majorité des hommes.

Toute leur pensée est fondamentalement une pensée de la coupure, et une métaphysique de l'élection.

La triple exclusion qu'ils introduisirent dans le contexte de l'Europe du 16ème siècle (l'individu, séparé; la raison, rejetée ; la liberté, aliénée) prit toute sa force et multiplia d'autant plus son impact que ces trois dénis entraient en synergie. Ils firent un nœud serré de ce « non » à l'humanité, à la raison et à la liberté.

Prises une à une, les questions théologiques ou philosophiques qu'ils tranchèrent avec une radicalité rare, possédaient des racines anciennes et profondes. La thématique de la liberté et de la nécessité ou celle de la raison et de la foi, avaient été déjà pensées, théorisées, débattues pendant des siècles d'histoire chrétienne, et possédaient des antécédents encore plus reculés.

Ils n'innovèrent pas quant à la substance même des réponses qu'ils apportèrent à ces questions. Les idées principales de la Réforme furent toutes empruntées à des prédécesseurs. Mais elles prirent une forme singulièrement tranchante par l'addition de leurs négations. Ce que Luther et Calvin apportèrent de nouveau, ce fut la violence et la netteté de leurs exclusions, et leur accumulation.

Harnack disait qu'il fallait chercher l'essence du christianisme dans ses germes, et non dans ce qui en est sorti. Il est vrai qu'aujourd'hui, on serait bien en peine de la trouver dans la variété de ses formes extérieures, dans la diversité de ses spiritualités, dans la multiplicité de ses Églises et de ses sectes. Dans les protestantismes, cette multiplicité semble une myriade. Elle n'incite que davantage à se mettre à la recherche de leurs sources communes.

On peut en citer trois, d'ailleurs liées entre elles: le paulinisme, le *gnosticisme*, l'*augustinisme*.

La source paulinienne

[Retour à la table des matières](#)

S. Paul fut sans aucun doute le grand inspirateur de Luther et de Calvin, tant par ses idées, que par son comportement. Ernest Renan note que « le personnage historique qui a le plus d'analogie avec saint Paul, c'est Luther. De part et d'autre, c'est la même violence dans le langage, la même passion, la même énergie, la même noble indépendance, le même attachement frénétique à une thèse embrassée comme l'absolue vérité. » ²²⁸

Paul, à la différence des autres apôtres, n'a pas connu Jésus. Dans sa première vie, il fut même un ardent persécuteur des chrétiens, et aida à la lapidation d'Etienne. Une fois converti, après avoir connu l'illumination sur le chemin de Damas, il devint un zélé propagateur de la foi, non sans s'attirer de sérieuses inimitiés de la part des judéo-chrétiens. Il dut gravement souffrir de ce manque de légitimité : « Il m'est apparu à moi aussi comme à l'avorton. Car je suis le moindre des apôtres ; je ne mérite pas d'être appelé apôtre, parce que j'ai persécuté l'Église de Dieu. C'est par la grâce de Dieu que je suis ce que je suis, et sa grâce à mon égard n'a pas été stérile. Loin de là, j'ai travaillé plus qu'eux tous : oh ! non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. » ²²⁹

Ces inimitiés ne venaient pas seulement du froissement des personnalités. Paul fut en effet celui qui initia la première controverse grave de l'histoire du christianisme. Cette controverse, qui eût pu tourner au schisme, dès l'enfance de l'ère chrétienne, l'opposa, lui l'apôtre avorton, dernier venu, et auto proclamé, à Pierre, premier des témoins du Christ et pierre angulaire de son Église. Cette controverse continue

²²⁸ E. Renan. Histoire des origines du christianisme. Saint Paul.

²²⁹ 1 Corinthiens 15 :8-10.

d'ailleurs d'agiter les esprits, et il est indubitable qu'elle fut au centre des idées inspirant la Réforme.

La question était effectivement fondamentale. A quoi devait aller la prééminence : à la foi ou à la Loi ? Autre question, liée : jusqu'à quel point fallait-il renoncer aux injonctions de la Loi juive pour rendre l'Évangile accessible aux non-Juifs ? Par exemple, fallait-il obliger les nouveaux convertis au christianisme à se faire circoncire ?

Du traitement de ces questions eût pu surgir une querelle dévastatrice faisant éclater l'Église. Ceci n'advint pas. Pierre et Paul trouvèrent un compromis, et se répartirent la tâche. Paul dit à Pierre : « Nous pouvons nous entendre : à toi l'Évangile de la circoncision, à moi l'Évangile du prépuce ».

De fait, Paul alla prêcher la foi du Christ aux Gentils incirconcis autour de la Méditerranée, pendant que Pierre restait à Jérusalem, auprès des judéo-chrétiens, circoncis et respectueux de la Loi mosaïque. Paul lui-même assura qu'il était l'apôtre de la foi, et Pierre celui de la Loi.

Mais ce compromis finit quand même par éclater.

Un jour, à Antioche, Paul attaqua violemment Pierre sur la question de la ségrégation entre les juifs et les non juifs. Il prit à témoin toute la chrétienté de son temps, et du temps à venir, et accusa Pierre de mener un « double jeu ». Il lui déclara : "Si toi qui es Juif, tu vis à la manière des païens et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à se comporter en Juifs ? Nous sommes, nous, des Juifs de naissance et non pas des païens, ces pécheurs. Nous savons cependant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi de Jésus Christ; nous avons cru, nous aussi, en Jésus Christ, afin d'être justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la loi, parce que, par les œuvres de la loi, personne ne sera justifié. » ²³⁰

²³⁰ « Mais, lorsque Céphas [Pierre] vint à Antioche je me suis opposé à lui ouvertement, car il s'était mis dans son tort. En effet, avant que soient venus des gens envoyés par Jacques, il prenait ses repas avec les païens; mais après

Ce thème de la prééminence de la foi sur la Loi devait dès lors devenir le thème paulinien par excellence ²³¹, -- et, un millénaire et demi plus tard, il fut le maître concept de la Réforme.

Ernest Renan souligne qu'après la scène d'Antioche, Paul fut considéré par tous les judéo-chrétiens comme « un hérétique des plus dangereux, un faux juif, un faux apôtre, un faux prophète, un nouveau Balaam, une Jézabel, un scélérat qui préludait à la destruction du Temple, pour tout dire un *Simon le Magicien* ».

On le désigna même sous le sobriquet de Nicolas, (« vainqueur du peuple » en grec) qui est aussi selon Renan la traduction approximative de Balaam.

Quant au surnom de *Simon le Magicien*, on le trouve également, visant directement Paul, dans les Homélies attribuées à Clément d'Alexandrie.

Renan comme Harnack évoquent l'hypothèse que Paul et Simon le Magicien ne sont en réalité qu'une seule et même personne. Le lien que l'on a pu faire entre paulinisme et gnosticisme est aussi un facteur qui renforce cette hypothèse.

leur arrivée, il se mit à se dérober et se tint à l'écart, par crainte des circoncis; et les autres Juifs entrèrent dans son jeu, de sorte que Barnabas lui-même fut entraîné dans ce double jeu. Mais quand je vis qu'ils ne marchaient pas droit selon la vérité de l'Évangile, je dis à Céphas devant tout le monde : "Si toi qui es Juif, tu vis à la manière des païens et non à la juive, comment peux-tu contraindre les païens à se comporter en Juifs ? Nous sommes, nous, des Juifs de naissance et non pas des païens, ces pécheurs. Nous savons cependant que l'homme n'est pas justifié par les œuvres de la loi, mais seulement par la foi de Jésus Christ; nous avons cru, nous aussi, en Jésus Christ, afin d'être justifiés par la foi du Christ et non par les œuvres de la loi, parce que, par les œuvres de la loi, personne ne sera justifié. » *Galates, 2, 11-16*.

²³¹ Romains 3 :20 Puisque personne ne sera justifié devant lui par la pratique de la Loi : la Loi ne fait que donner la connaissance du péché. Romains 3 : 27-30 Où est donc le droit de se glorifier ? Il est exclu. Par quel genre de loi ? Celle des œuvres ? Non, par une loi de foi. Car nous estimons que l'homme est justifié par la foi, sans la pratique de la Loi. Ou alors Dieu est-il le Dieu des Juifs seulement, et non point des païens ? Certes, également des païens ; puisqu'il n'y a qu'un seul Dieu.

La querelle d'Antioche illustre sans nul doute la différence de tempérament entre Pierre et Paul. « Pierre était la conservation, Paul, la révolution : les deux étaient nécessaires », écrit Ernest Renan. Paul partit à la conquête de l'Asie mineure, et du monde. Il renonça à tout l'héritage de la Loi mosaïque, pour s'emparer de l'héritage de la promesse. ²³²

Pendant ce temps là, les judéo-chrétiens, à la fois haïs des juifs, séparés des autres églises chrétiennes, et persécutés par les Romains, perdaient sans cesse de leur influence. Saint Jérôme dit à leur sujet : « Pour avoir voulu être à la fois juifs et chrétiens, ils réussirent à n'être ni juifs ni chrétiens. »

La différence entre Paul et Pierre reflétait en fait la dualité fondamentale du judaïsme, celle de la Loi et des Prophètes. La Loi sépare Israël du reste du monde, par la circoncision, la défense des mariages mixtes et les règles de la kashrout. Les Prophètes rêvent de « rassembler toutes les nations » ²³³ et prédisent qu'un jour l'on dira de Sion que « tout homme y est né » ²³⁴. Renan précise que la langue talmudique elle-même témoigne de cette différence. ²³⁵

À vouloir appliquer strictement la Loi juive, c'est la foi chrétienne que l'on mettait en danger. « Si l'on eût voulu croire le parti juif, l'agape même, le repas en commun, eût été impossible; les deux moitiés de l'Église de Jésus n'eussent pu communier l'une avec l'autre. Au point de vue théologique, la question était plus grave encore : il s'agissait de

²³² Romains 4 :14 -16 Car si l'héritage appartient à ceux qui relèvent de la Loi, la foi est sans objet, et la promesse ne s'accomplit pas. La Loi produit en effet la colère, tandis qu'en absence de loi, il n'y a pas non plus de transgression. Aussi dépend-il de la foi, afin d'être donc gracieux.

²³³ Isaïe 66, 18.

²³⁴ Psaume 87 (86).

²³⁵ « L'*agada* [sic], opposée à la *halaka*, désigne la prédication populaire, se proposant la conversion des païens, en opposition avec la casuistique savante qui ne songe qu'à l'exécution stricte de la Loi, sans viser à convertir personne.

Les Évangiles sont des *agadas*, le Talmud, *halaka*. L'*agada* a conquis le monde. Il se présente comme une chose principalement galiléenne, la *halaka* comme une chose surtout hiérosolymitaine. » in *op.cit.*

savoir si l'on était sauvé par les œuvres de la Loi ou par la grâce de Jésus-Christ. » ²³⁶

La controverse entre Pierre et Paul planta profondément les germes d'une opposition radicale entre deux conceptions de la foi et de la Loi, germes qui devaient lentement mûrir pour finir par éclater spectaculairement dans le schisme advenu par Luther, confirmant Pierre comme premier chef de l'Église catholique, et Paul comme héraut du protestantisme.

Selon Renan, « l'Église romaine aura toujours un caractère ascétique, sacerdotal, opposé à la tendance protestante de Paul. Pierre sera son véritable chef. C'est en vain que Paul lui adressera sa belle épître pour lui exposer le mystère de la croix de Jésus et du salut par la foi seule. Cette épître, l'Église de Rome ne la comprendra guère. Mais Luther, quatorze siècles et demi plus tard, la comprendra et ouvrira une ère nouvelle dans la série séculaire des triomphes alternatifs de Pierre et de Paul. » ²³⁷

Paul a de quoi plaire aux âmes fortes et aux âpres esprits, ainsi qu'à tous ceux qui peuvent à sa suite narguer la raison, tutoyer le sublime.

La raison et le bon sens, la liberté et la responsabilité des hommes, Paul les renverse. Les mérites ? Il n'y en a point ! « Nous sommes devenus comme l'ordure du monde, jusqu'à présent l'universel rebut. » ²³⁸

La doctrine de Paul, folie pour les Grecs et scandale pour les juifs, semble opposée à tout sens humain.

Et pourtant, elle a été « libératrice et salutaire », selon Renan. « Elle a séparé le christianisme du judaïsme ; elle a séparé le protestantisme du catholicisme.

On est justifié, non pas les œuvres, mais par la foi. »

²³⁶ Ibid.

²³⁷ *Histoire des origines du christianisme.*

²³⁸ 1 Corinthiens 4 :13.

La parole tranchante de Paul fut en effet reprise par Calvin, qui mima son ton, sa posture, et cultiva les mêmes thèmes : le pessimisme existentiel, le dualisme des déçus et des élus, la prédestination, l'antinomie de la foi et de la raison, l'antinomie de la foi et des œuvres, l'indifférence de la foi au politique.

On peut systématiser le parallèle entre Calvin et Paul. Le pessimisme de Calvin s'illustre parfaitement par cette formule paulinienne ²³⁹ : « Le loyer du péché , c'est la mort ». Le dualisme des élus et des déçus, et la certitude de l'élection calviniste, se retrouvent également dans les épîtres pauliniennes. « Dieu m'a dispensé la grâce » ²⁴⁰ assure Paul, et il lui a « révélé le Mystère ». Les croyants sont « établis » dans la grâce de Dieu ²⁴¹.

La prédestination est aussi affirmée nettement par Paul ²⁴², et déclinée dans ses ultimes conséquences, en toute rigueur. ²⁴³ Paul va jus-

²³⁹ Rom 6 :23.

²⁴⁰ Ephésiens 3 : 2-3 « Vous avez appris, je pense, comment Dieu m'a dispensé la grâce qu'il m'a confiée pour vous, m'accordant par révélation la connaissance du Mystère, tel que je viens de l'exposer en peu de mots : 4 à me lire, vous pouvez vous rendre compte de l'intelligence que j'ai du Mystère du Christ. » Et Ephésiens 3 :8 « à moi le moindre de tous saints, a été confiée cette grâce-là, d'annoncer aux païens l'insondable richesse du Christ. »

²⁴¹ Romains 5 :1-2 Ayant donc reçu notre justification de la foi, nous sommes en paix avec Dieu par notre Seigneur Jésus Christ, Lui qui nous a donné d'avoir accès par la foi à cette grâce en laquelle nous sommes établis.

Rom 5 :16 Le jugement venant après un seul péché aboutit à une condamnation, l'œuvre de grâce à la suite d'un grand nombre de fautes aboutit à une justification.

Rom 6 : 14 Car le péché ne dominera pas sur vous : vous n'êtes pas sous la Loi, mais sous la grâce.

Rom 8 :33 Qui se fera l'accusateur de ceux que Dieu a élus ? C'est Dieu qui justifie.

²⁴² « C'est en lui encore que nous avons été mis à part, désignés d'avance, selon le plan préétabli de Celui qui mène toutes choses au gré de sa volonté, pour être, à la louange de sa gloire, ceux qui ont par avance espéré dans le Christ. » Ephésiens 1:11-12.

²⁴³ « Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à reproduire l'image de son Fils, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères ; et ceux

qu'à affirmer la prédestination supralapsaire, c'est-à-dire que les destins sont décidés « dès avant la fondation du monde » ²⁴⁴. Cette prédestination a pour étrange conséquence que nous ne nous comprenons pas nous-mêmes. ²⁴⁵

L'antinomie de la foi et de la raison, que Calvin ne cessa de souligner, est particulièrement mise en relief chez Paul ²⁴⁶, qui cite à ce

qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés ; ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés ; ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés. » Rom 8 :29-30.

²⁴⁴ Ephésiens 1:4-6 C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs de Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé.

²⁴⁵ Rom 7 :15. Vraiment ce que je fais je ne le comprend pas : car je ne fais pas ce que je veux, mais je fais ce que je hais. Or si je fais ce que je ne veux pas, je reconnais, d'accord avec la Loi, qu'elle est bonne ; en réalité, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Car je sais que nul bien n'habite en moi, je veux dire dans ma chair ; en effet, vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir : puisque je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien : le mal seul se présente à moi.

²⁴⁶ « Le langage de la croix est folie pour ceux qui se perdent, mais pour ceux qui se sauvent, pour nous, il est puissance de Dieu. Car il est écrit : *Je détruirai la sagesse des sages, et l'intelligence des intelligents je la rejetterai. Où est-il le sage ? Où est-il, l'homme cultivé ? Où est-il le raisonneur de ce siècle ?* Dieu n'a-t-il pas frappé de folie la sagesse du monde ? Alors que les Juifs demandent des signes et que les Grecs sont en quête de sagesse, nous proclamons, nous, un Christ crucifié, scandale pour les Juifs et folie pour les païens. Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes. Mais ce qu'il y a de fou dans le monde, voilà ce que Dieu a choisi pour confondre les sages. » *1 Corinthiens 1 :18-29.*

sujet Isaïe et les Psaumes ²⁴⁷. Paul qualifie explicitement la philosophie de « leurre » ²⁴⁸.

L'antinomie de la foi et des œuvres est aussi nettement soulignée dans l'épître aux Ephésiens ²⁴⁹.

Le conservatisme politique du christianisme paulinien, confinant à l'indifférence de la foi vis-à-vis de la chose politique, est clairement énoncé: « Que chacun se soumette aux autorités en charge. Car il n'y a point d'autorité qui ne vienne de Dieu, et celles qui existent sont constituées par Dieu. » ²⁵⁰ En plein règne de Néron, S. Paul écrivait : « Que chacun soit soumis aux puissances régnautes ; car il n'y a pas de puissance qui ne vienne de Dieu. Les puissances qui existent sont ordonnées par Dieu; en sorte que celui qui fait de l'opposition aux puissances résiste à l'ordre établi par Dieu. » ²⁵¹

De même, Luther et Calvin s'accommodent bien des puissances temporelles, et de l'individualisme des élus, alors que l'essence du catholicisme avait été de ne souffrir aucune aristocratie, d'encourager l'association des faibles, et de distinguer clairement les deux royaumes, celui de la terre et celui des cieux.

On voit assez que plusieurs thèmes principaux du calvinisme trouvent sans aucun doute leur origine dans certains aspects de la pensée de Paul. Mais ajoutons aussitôt que Paul est bien plus divers et bien

²⁴⁷ Voir Is 29 14 : « La sagesse des sages se perdra et l'intelligence des intelligents s'envolera ». Voir aussi Ps 33 10 : « Yahvé déjoue le plan des nations, il empêche la pensée des peuples ».

²⁴⁸ « Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la « philosophie », selon une tradition toute humaine, selon les éléments du monde, et non selon le Christ ». Colossiens 2 :8.

²⁴⁹ Ephésiens 2 :8 Car c'est bien par la grâce que vous êtes sauvés, moyennant la foi. Ce salut ne vient pas de vous ; il est un don de Dieu ; 9 il ne vient pas des œuvres, car nul ne doit pouvoir se glorifier. 10 Nous sommes en effet son ouvrage, créés dans le Christ Jésus en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions.

²⁵⁰ Romains 13 :1.

²⁵¹ Rom. 13,16.

plus profond que son sectateur proclamé. Calvin ne retient de Paul que ce qui lui convient. Il privilégie les paradigmes de la coupure et de l'exclusion, restant sourd aux accents du « vrai christianisme », non étouffés chez Paul, mais ne se trouvant clairement que dans les Évangiles eux-mêmes. Ce christianisme des Évangiles, si puissant, si subversif, transparaît à l'évidence chez Paul. Mais on doit constater qu'il n'illumine guère les tristes pages de Calvin. Paul ne peut certes pas se réduire à l'image que ses disciples en donnent ²⁵².

Si l'on y prend garde, Paul est finalement bien plus chrétien que « paulinien ». On trouve, épars dans ses épîtres, des traits singuliers du génie chrétien des origines, traits qui sont en revanche complètement absents chez Luther l'orgueilleux, et chez Calvin, le sec.

Par exemple, Paul mit la foi au pinacle, mais il plaça la charité au-dessus même de la foi ²⁵³. Il affirma que la foi n'a que faire des œuvres, mais il ne renonça pas à celles-ci. Il évoqua « le juste jugement de Dieu, qui rendra à chacun selon ses œuvres » ²⁵⁴. Il reconnut l'heureux sort des élus, mais laissa aussi entendre que le salut sera universel, et vise la totalité du monde : « Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde. » ²⁵⁵

²⁵² « Paul est le père du subtil Augustin, de l'aride Thomas d'Aquin, du sombre calviniste, de l'acariâtre janséniste, de la théologie féroce qui damne et prédestine à la damnation. Jésus est le père de tous ceux qui cherchent dans les rêves de l'idéal le repos de leurs âmes. Ce qui fait vivre le christianisme, c'est le peu que nous avons de la parole et de la personne de Jésus. » *E. Renan, ibid.*

²⁵³ « Quand j'aurais le don de prophétie et que je connaîtrais tous les mystères et toute la science, quand j'aurais la plénitude de la foi, une foi à transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien » *1 Corinthiens 13 :2*

²⁵⁴ Romains 2 :5-6.

²⁵⁵ Romains 11 :32, ou encore : « Car je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez en votre sagesse : une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens. Et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit : De Sion viendra le Libérateur, il ôtera les impiétés du milieu de Jacob. » Romains 11 :25-26.

Tous ont donc vocation à être sauvés, en contraste flagrant avec le calvinisme : « Dieu notre Sauveur, qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité. » ²⁵⁶

En conséquence, toutes les barrières doivent être abolies. Des deux peuples, ceux qui étaient appelés « prépuces » et ceux qui s'appellent « circoncision », le Sauveur n'en a fait qu'un, « détruisant la barrière qui les séparait » ²⁵⁷, supprimant la haine, « pour créer en sa personne les deux en un seul homme nouveau. » ²⁵⁸

Alors que Calvin part en guerre ouverte contre Pélage en arguant de S. Paul, il faut bien constater que Paul présente ici et là des traits aux accents pélagiens. « Chacun recevra son propre salaire selon son propre labeur. Car nous sommes les coopérateurs de Dieu. » ²⁵⁹ Ou encore : « Si l'œuvre bâtie sur le fondement subsiste, l'ouvrier recevra une récompense ; si son œuvre est consumée, il en subira la perte ; quant à lui, il sera sauvé, mais comme à travers le feu. » ²⁶⁰

Paul ne privilégie pas les *happy few*, et les forts. Il prend le parti des faibles et des fous. ²⁶¹ Il ne se désintéresse pas du sort du monde, et brandit l'étendard de l'intérêt général, pour mettre les dons particuliers au service de tous. ²⁶²

²⁵⁶ 1 Timothée 2 :4.

²⁵⁷ Allusion à la clôture qui séparait le parvis des Juifs de celui des Gentils, dans le Temple de Jérusalem.

²⁵⁸ Ephésiens 2 :11-15.

²⁵⁹ 1 Corinthiens 3 : 8-9.

²⁶⁰ 1 Corinthiens 3 : 14-15.

²⁶¹ « Nous sommes fous, nous, à cause du Christ, mais vous, vous êtes prudents dans le Christ ; nous sommes faibles, mais vous, vous êtes forts ; vous êtes à l'honneur, mais nous dans le mépris. » *1 Corinthiens 4 :10.*

²⁶² « A chacun la manifestation de l'Esprit est donnée en vue du bien commun. A l'un c'est un discours de sagesse qui est donné par l'Esprit ; à tel autre un discours de science, selon le même Esprit ; à tel autre les dons de guérison, dans l'unique Esprit. » *1 Corinthiens 12 :7-8.*

Loin de rejeter la raison, Paul veut l'allier avec la foi. ²⁶³ Il fait de la raison le moyen de servir Dieu. ²⁶⁴ Prônant à l'occasion la prédestination, porteuse d'un déterminisme métaphysique, il défend à d'autres moments la perspective d'une métamorphose morale de tout un chacun. « Oui, je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » ²⁶⁵

Alors que ses disciples Luther et Calvin rabâchent la servitude de l'homme et de son âme, Paul se fait le prophète de la liberté : « Car le Seigneur c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » ²⁶⁶

Paul fut chrétien parce qu'il répondit à l'exigence de profonde réforme morale que le christianisme des origines allait introduire dans le monde, et qui allait bien au-delà de toutes les philosophies. Le dualisme même de sa pensée s'inclina finalement devant elle.

Certains de ses héritiers autoproclamés oublièrent cet aspect essentiel de son héritage. Parmi eux, les gnostiques illustrent ce qui pouvait devenir dangereusement corrompteur dans l'enseignement de Paul, lorsqu'il était mal interprété, poussé aux extrêmes, tout en étant dépourvu de la vision qui l'habitait.

²⁶³ « Que faire donc ? Je prierai avec l'esprit, mais je prierai aussi avec l'intelligence. Je dirai un hymne avec l'esprit, mais je le dirai aussi avec l'intelligence (...) Dans l'assemblée, j'aime mieux dire cinq paroles avec mon intelligence, pour instruire aussi les autres, que dix mille en langue. » *1 Corinthiens 12 :14-19*.

²⁶⁴ « C'est donc bien moi qui par la raison (*Noûs*) sers une loi de Dieu et pas la chair une loi de péché. » *Rom 7 :25*.

²⁶⁵ 1 Corinthiens 15 : 51.

²⁶⁶ 2 Corinthiens 3 :17.

La source gnostique

[Retour à la table des matières](#)

Le christianisme des origines, se voulant religion universelle, se devait de s'ouvrir au monde gréco-romain, monde païen sans doute, mais certainement pas irrégieux. Les mystères antiques et les philosophies grecques fournissaient depuis longtemps des réponses religieuses et des éléments d'explication du monde hétéroclites, mais qui avaient au moins le mérite de fonder un ordre historique et politique.

L'Évangile apportait une révélation et une nouvelle exigence morale, d'une portée inconnue jusqu'alors, mais ne fournissait pas de rationalisation philosophique de l'existence, et son message était de plus profondément subversif de l'ordre établi.

La nouvelle religion était donc fortement incitée à produire elle aussi un système d'explication du monde, qui soit compatible avec son message principal. Elle devait par ailleurs, eu égard à ses racines juives, fournir une interprétation convaincante de l'Ancien Testament, et le positionner par rapport au Nouveau.

La Gnose englobe les tentatives qui furent faites dans le monde gréco-romain entre le 1^{er} et le 3^{ème} siècle chrétien pour répondre à ces défis. Elle tenta d'incarner la philosophie qui manquait encore à l'Évangile, et s'efforça de distinguer la Nouvelle Alliance de l'Ancienne, en choisissant de démarquer le Dieu « créateur », célébré dans la Thora, du Dieu « sauveur » de l'Évangile. Les systèmes gnostiques s'efforcèrent en général de séculariser et d'helléniser le christianisme, tout en rejetant l'Ancien Testament.

Jésus ne proposait pas de système, de philosophie, ni même d'éléments de rationalisation de l'univers. Il parlait à l'âme et au cœur. Ses premiers disciples, plus préoccupés d'eschatologie que de philosophie, n'en élaborèrent pas non plus. Devant cet apparent vide, et pour répondre aux besoins d'explication qui hantaient les nouveaux conver-

tis, à la culture plus gréco-romaine que sémitique, les gnostiques se proposèrent d'occuper le terrain. Ils s'efforcèrent de donner une forme théologique au christianisme, et furent les premiers à tenter de lui superposer un système de dogmes.

Ils entreprirent de présenter le christianisme comme la synthèse d'une révélation et d'une métaphysique, d'une théogonie, d'une cosmologie et d'une philosophie de l'histoire.

Le nom de gnose (du grec *gnosis*, connaissance) témoigne de leur intention : atteindre la connaissance absolue. La gnose visait à la connaissance de Dieu, et à sa vision. Renan note que le gnostique (*gnostikos*) a le même sens que Bouddha, « celui qui sait ». Le gnosticisme voulait être une voie vers la connaissance de Dieu, du monde et de l'histoire.

D'emblée, l'Église des origines combattit fortement les sectes gnostiques, jugées hérétiques. Les premiers pères de l'Église traitèrent le gnosticisme de « végétation empoisonnée ». Ils supputèrent qu'il venait de quelques sectes « samaritaines ». Plotin écrivit pour sa part un livre entier contre les gnostiques ²⁶⁷, estimant que la gnose venait d'un travestissement de la philosophie de Platon.

En réaction, l'Église s'efforça aussi très tôt de s'helléniser, et d'alimenter sa réflexion théologique, en prenant bien soin toutefois de ne pas rejeter l'Ancien Testament. Maintenant son lien avec les Écritures hébraïques, elle les inclut dans son canon, au contraire des gnostiques, qui y voyaient le message falsifié du Dieu méchant.

Chez les gnostiques, le rapprochement entre l'hellénisme et le christianisme ne pouvait se faire qu'au prix du renoncement à l'Ancien Testament. En cela ils appliquaient d'ailleurs les idées de Paul, qui, contrairement à Pierre, voulait trancher nettement le lien qui attachait le christianisme à la Loi ancienne. Pierre et les judéo-chrétiens voulaient, quant à eux, conserver précieusement l'héritage de la Loi et des Pro-

²⁶⁷ Plotin, *Ennéades*, II, IX, 6.

phètes, dont le Christ avait dit qu'il n'était pas venu pour l'« abolir », mais pour l'« accomplir ».

Mais les Ecritures hébraïques, de par certaines de leurs contradictions avec le message de Jésus, exigeaient à tout le moins une interprétation allégorique, si on voulait les conserver dans le corpus chrétien.

L'interprétation était toujours possible, et l'on ne s'en priva pas. En revanche, une hellénisation radicale, purement philosophique, de la Bible juive était évidemment impossible. C'est pourquoi les écoles gnostiques du 2^{ème} siècle, qui s'efforçaient d'appliquer à la cosmologie les modes de pensée hérités de la philosophie grecque, ne voulaient pas reconnaître les Ecritures et les traditions juives, si éloignées de leurs conceptions hellénisantes. Elles s'efforcèrent de les exclure radicalement. Elles rationalisèrent l'univers en partant de Jésus, le Christ, le sauveur du monde, et en bâtissant autour de lui des systèmes philosophiques entiers, incluant des éléments de morale pratique, le tout baignant dans une mystique « orientale ».

Les premiers théoriciens gnostiques furent Simon le Magicien, Ménandre, Saturnin, puis plus tard, Basilide, Valentin l'Egyptien, Marcion de Sinope, Carpocrate, Bardesane.

Tout le monde s'accorde sur le nom de Simon le Magicien, comme source originelle de l'hérésie gnostique. Qui était-il ? La littérature spécialisée a produit des réponses diverses. Ernest Renan, avec son goût habituel de la provocation, habituellement appuyée sur des sources et des déductions impeccables, évoque l'idée que Simon le Magicien pourrait bien être S. Paul en personne. Adolf von Harnack, plus prudent, avance aussi cette hypothèse mais ne tranche pas la question.

Qu'il ait été ou non Simon le Magicien, la personnalité de Paul divisa nettement les premiers chrétiens. Il influença les nouveaux convertis par son anti-judaïsme tourné contre la Loi, les éloignant des judéo-chrétiens qui voulaient sauver l'Ancien Testament. Ceux qui se dressèrent contre la Tradition arguèrent de la nécessaire universalisation du message évangélique. La « bonne nouvelle » (« évangile », en grec), re-

présentait le salut promis à l'ensemble des nations, et non plus seulement au peuple de l'Ancienne Alliance.

Quant aux gnostiques, ils estimaient que le Dieu de ce peuple était, au mieux, un ange de puissance restreinte, à la sagesse et à la bonté limitées, et au pire, un Dieu méchant, un Démon qui avait créé un monde mauvais, un monde qu'il fallait donc quitter, avec l'aide du Dieu sauveur, le Dieu bon annoncé par Jésus.

Les gnostiques distinguèrent et opposèrent ainsi nettement le Dieu Créateur et le Dieu Sauveur, le Démon et le Dieu Bon. Ils croyaient que le monde matériel est étranger au Dieu Bon, ayant été créé par des puissances inférieures, ou maléfiques comme le Démon. Cela revenait à « séparer » Dieu de lui-même. L'opération n'allait pas de soi. Dieu n'est-il pas inséparable ? N'est-ce pas lui, au contraire, qui sépare ? N'est-ce pas sa parole qui divise ²⁶⁸ l'âme, et non l'inverse ?

Les gnostiques voulurent aussi séparer les hommes, en mettant strictement à part les élus et les déçus. Ils croyaient, on l'a dit, en une « connaissance », mais cette connaissance, portant sur la nature du Mal et sur les moyens d'y échapper, devait être réservée à quelques « élus », privilégiés entre tous.

La caractéristique fondamentale du gnosticisme est son dualisme. Il y a Dieu, principe du Bien, mais séparé du monde, et il y a la Matière, principe du Mal dans le monde. Entre les deux, on trouve toutefois de nombreux intermédiaires, comme dans la philosophie platonicienne.

Parmi ces intermédiaires, il y a les Idées qui sont assimilées à des Esprits.

L'un de ces esprits, Sophia, après son exclusion de la proximité divine a engendré la création, mélange de bien et de mal, et a emprisonné les âmes dans la matière. Dans la thèse gnostique, l'existence elle-

²⁶⁸ Hébreux (épître attribuée à Apollos) 4 :12 « Vivante, en effet, est la parole de Dieu, efficace et plus incisive qu'aucun glaive à deux tranchants, elle pénètre jusqu'au point de division de l'âme et de l'esprit, des articulations et des moelles, elle peut juger les sentiments et les pensées du cœur. »

même devient donc un péché, dû à cet esprit mauvais. Le Dieu suprême, essentiellement bon, n'a pas pu coopérer à la création du monde, puisque celui-ci, à l'évidence, est inondé de mal.

Qui est Sophia? Pour certains gnostiques, c'est le Dieu de l'Ancien Testament, créateur du monde et de ses imperfections, et subordonné au Dieu suprême. Pour d'autres, Sophia est Satan, et ils ajoutent que si le monde est satanique, il faut rejeter la Bible juive qui déifie le Créateur de ce monde.

L'une des conséquences de ces systèmes gnostiques est que le Christ ne peut en aucune manière prendre part à ce monde matériel, essentiellement mauvais. Il n'y a donc pas eu d'incarnation de l'Esprit de Dieu dans la chair humaine, vouée au mal. C'était là prendre parti pour ce qu'on a appelé la doctrine des « deux natures », à savoir la distinction faite entre Jésus, simplement homme, et le Christ, divin. Autrement dit le Christ est considéré comme un pur esprit et son incarnation n'est qu'une illusion, une simple apparence (en grec « dokèsis », d'où le nom donné à cette doctrine : le docétisme). Là encore, les gnostiques veulent *séparer* Dieu en deux.

En s'appuyant sur les écrits gnostiques disponibles (ceux de Basilide, Valentin, Marcion) Renan et Harnack s'accordent sur les quelques idées fondamentales qui caractérisent la gnose :

L'Être Divin est infini, sa nature est au-dessus de toute pensée humaine, et reste parfaitement inconcevable. La Matière est opposée à l'Être Divin, elle est le réceptacle du Mal. Il existe des êtres « intermédiaires » (les Eons), relativement autonomes, sorte d'idées incarnées, émanant du Divin. Parmi eux, le Démon, créateur du Cosmos. Le Démon est un être mauvais. Le Cosmos est un mélange de Matière et de quelques étincelles divines. L'Esprit du Christ est la source de la connaissance, et donc de la gnose, et permet la sanctification et la délivrance de quelques rares élus, en séparant leur esprit de la matière et du monde. Le vulgaire profane est irrémédiablement exclu du salut. On prête ainsi à Basilide le mot : « Les hommes, c'est nous ; les

autres ne sont que porcs et chiens » ²⁶⁹, et cet autre : « Je parle pour un sur mille » ²⁷⁰.

Le dualisme de la pensée gnostique est tout à fait tranché. Mais il comporte parfois des éléments atténuant l'opposition irréductible entre deux pôles d'importance équivalente. Renan relève ainsi que chez Basilide, « la vie universelle est le développement d'une panspermie. Le progrès s'opère par *l'esprit limitrophe* qui, ayant un pied en quelque sorte dans le monde idéal et un autre dans le monde matériel, fait circuler l'idée dans la matière et l'élève sans cesse. » ²⁷¹ Cette idée, assez platonicienne dans son principe, peut faire espérer une médiation entre la Terre et le Ciel, entre le Bien et le Mal.

Une autre secte gnostique, celle des valentiniens ²⁷², pouvait passer pour une secte chrétienne éclairée et apparemment modérée. Mais

²⁶⁹ Epiphane, XXIV, 5.

²⁷⁰ Irénée, I, XXIV, 6.

²⁷¹ In op. cit.

²⁷² Renan écrit à leur sujet : « Valentin pénètre tout d'amour et de miséricorde. Il conçoit une sorte de rationalisme chrétien, un système général du monde. Il fait de la spéculation philosophique alors que le but de l'Église est l'amélioration des mœurs. Dieu se manifeste par émanations successives. Au commencement est l'Abîme (Bythos). Le Silence (Sigé) est sa compagne. Il engendre un couple, une syzygie, Noûs et Aléthéia (Vérité) ; ceux-ci engendrent Logos et Zoé, qui engendrent Anthropos et Ecclesia. Tout ce monde forme le plérôme divin. Sophia, livrée à toute la violence de ses désirs, enfante l'âme du monde et la matière. Elle engendre aussi Hakamoth, sorte d'avorton hermaphrodite, lequel crée le Démon qui crée les sept mondes et l'homme dans le dernier des mondes. Mais, il y a un élément divin, pneumatique, dans l'homme, et Hakamoth est jaloux de sa propre créature. Jésus est un éon venu sauver l'homme. (...) L'Église ne se compose ni des corps, ni des âmes, mais des esprits des gnostiques seuls. A la fin du monde, la matière sera dévorée, le Christ régnera à la place du Démon. (...) Les hommes se partagent, par leur nature et indépendamment de leurs efforts, en trois catégories. Les hommes matériels, voués aux œuvres de la chair, sont les païens ; les hommes psychiques sont les simples fidèles, le commun des chrétiens ; ils peuvent d'élever ou déchoir. Les hommes pneumatiques sont les gnostiques, qu'ils soient chrétiens, juifs (prophètes), ou païens (sages grecs). Ils seront réunis au plérôme divin. Les matériels mourront tout entiers. Les psychiques seront damnés ou sauvés. La gnose implique l'indifférence aux

de leur modération apparente transpirait un orgueil absolu. Eux seuls savaient le fond des choses. L'Église n'était dépositaire que d'un minimum de vérité. Sous le prétexte qu'ils faisaient partie des élus et ne pouvaient manquer d'être sauvés, ils s'attribuaient une intelligence supérieure et laissaient aux simples fidèles la foi. Ils substituaient au salut par la foi ou par les œuvres un salut par la gnose.

On reconnaîtra aisément dans ces idées certaines analogies avec le calvinisme : la domination du Mal sur ce bas monde, le dualisme marqué entre le Bien et le Mal, l'élection de quelques saints et la déchéance du reste du monde, l'impossibilité radicale de comprendre quoi que ce soit aux choses divines par le moyen de la raison, la révélation réservée aux rares élus. Quant aux deux citations ci-dessus de Basilide, Calvin aurait pu les prononcer lui-même ²⁷³. Mais certaines des principales idées de la gnose sont franchement incompatibles avec le christianisme, fût-il réformé. Ainsi le rôle du mauvais Dieu donné au Dieu de la Bible, assimilé au démiurge créateur du monde, implique un antiju-daïsme ²⁷⁴ foncier tout à fait contraire à l'essence du christianisme.

œuvres pour les gnostiques, qui sont des sortes de brahmanes, de la caste divine. Le plérôme et la matière, Bythos et Satan, sont les deux pôles de l'univers. Les hommes du bien (les gnostiques) et les hommes du mal luttent. » in op.cit.

²⁷³ Nonobstant ces analogies, il faut rappeler que Calvin s'est élevé avec violence contre la gnose, reprenant en gros les arguments de saint Augustin.

²⁷⁴ Renan rapporte que « Basilide prônait une sorte de mythologie, influencée par la cosmologie stoïcienne. Ses héros sont les attributs divins personnifiés, ou des abstractions prises pour des réalités. Ils incarnent la lutte du bien et du mal. Le bien est Abraxas, dieu suprême, ineffable. Cet être se développe en sept perfections (Noûs, Logos, Sophia, etc...) qui en s'accouplant produisent les anges inférieurs (éons, mondes) au nombre de 365. »

« Les anges du dernier ciel ont pour prince Jéhovah. Ce sont eux qui ont créé la terre, le plus médiocre des mondes, le plus souillé de matière, sur un modèle fourni par Sophia. Jéhovah et les démiurges se sont partagé le gouvernement de ce monde, les provinces et les peuples. Ce sont les dieux locaux des différents pays. Pour mettre fin à la guerre des dieux, le Dieu suprême a envoyé le prince des éons, Noûs, son premier fils. »

« Le mélange ou la confusion entre des éléments de pensée platonicienne et chrétienne est typique de la gnose. Par exemple, Basilide donne au

Augustin, qui avait été manichéen avant sa conversion, se mit à réfuter vigoureusement la gnose et le manichéisme après celle-ci, sans toutefois évacuer de sa pensée certains aspects dualistes. De façon analogue, on peut observer que Calvin critiqua lui aussi sans ambages la gnose, mais la structure de sa pensée resta toujours dualiste. Ni Augustin ni Calvin n'admirent évidemment l'idée proprement gnostique d'un dualisme de la divinité elle-même, qui ferait coexister le Dieu créateur et le Dieu sauveur. Ils affirmèrent tous deux que ce dualisme serait en effet une limite à la puissance de Dieu. En revanche, on retrouve chez eux d'autres formes de dualismes, comme l'idée de la coupure irrémédiable entre les élus et les déçus, l'opposition entre le mal qui domine le monde depuis le péché originel, et le salut qui ne peut venir que de Dieu seul. Il est facile de voir que ces dualismes restent *structurellement* analogues au dualisme gnostique.

Marcion

[Retour à la table des matières](#)

Les divergences entre Pierre et Paul se traduisirent au sein de l'Église par de forts antagonismes entre les diverses sectes chrétiennes qui leur étaient respectivement fidèles. Les communautés juéo-chrétiennes rejetaient Paul, estimant qu'il avait pris le parti des Gentils en renonçant à la Loi juive. Les sectes pauliniennes estimaient au contraire que Paul était le seul véritable disciple du Christ. Paul était très connu par ses lettres aux Églises chrétiennes dans tout le monde gréco-romain. Parmi ses disciples, Marcion (né vers 100- mort vers 165), commença à évangéliser vers 134, environ 70 ans après la mort de Paul. C'est lui qui édita la première collection des épîtres pau-

« Logos », à la « Sagesse », à la « Vie », au « Silence » le rang de mythes universels, et le statut de véritables essences divines. On reconnaît là une sorte de platonisme mâtiné de johannisme. Mais le Logos de l'Évangile de saint Jean, s'il est assimilé au Christ, est aussi Dieu lui-même, et non l'une de ses émanations. » in op.cit.

liniennes. Le fanatisme des sectes marcionites était extrême. Pour elles, le martyre était la libération suprême des chrétiens.

C'est précisément parce que Marcion se réclamait de Paul et de son enseignement, et se présentait comme son fidèle épigone, que Tertulien appela Paul « l'apôtre des hérétiques ». Quelle était donc cette « hérésie » ?

Comme son maître Paul, Marcion affirme un contraste fondamental entre la Loi et la Grâce. Il oppose le Dieu Bon, le Dieu de la Grâce, au Dieu juste, qui est le Dieu de la Loi ²⁷⁵. La Loi est le principe du Dieu créateur du monde qui impose son joug à la nature humaine, sans lui fournir les moyens de respecter cette Loi, condamnant ainsi l'homme au péché. Heureusement il y a un principe supérieur, celui de la Grâce, qui sauve. C'est en se plaçant sous l'autorité de ce second principe que l'homme échappe à l'esclavage de la Loi.

Marcion prend l'Ancien Testament au sens littéral et rejette toute interprétation allégorique. Il utilise ce sens littéral à charge contre le Dieu des Juifs, le Dieu créateur du monde, et pour le mettre en opposition frontale avec l'Évangile. La Loi est en effet inflexible, pleine de contradictions, brutale. Marcion estime d'ailleurs que les écritures juives n'ont pas été considérées comme autorités par le Christ et par S. Paul. Marcion fait aussi l'hypothèse d'une corruption par le judaïsme des textes de la tradition. C'est pourquoi la Bible juive, qui est le Livre du Dieu créateur, doit être répudiée, dit-il. Pour Marcion, la révélation du Christ ne complète ni n'accomplit le judaïsme, elle le supprime; elle n'a aucun point commun avec lui.

Le Dieu créateur est juste, mais il n'est pas bon. Il a créé tous les hommes, les uns bons et les autres méchants. Il dirige le monde maté-

²⁷⁵ Selon Renan, « Marcion distingue le Dieu bon et le Dieu juste, le Dieu invisible et le démiurge, le Dieu des juifs et le Dieu des chrétiens. La matière est le mal éternel. La Loi de Jéhovah, manquant d'amour, n'a qu'un but, celui d'assujettir les autres peuples. Le Dieu bon envoie son fils Jésus pour combattre le démiurge et introduire la loi de charité. Paul seul a été son vrai apôtre. C'est déjà le manichéisme avec ses dangereuses antithèses. » In op. cit.

riel. Ses promesses ne sont valables que pour ce monde et que pour les Juifs.

Les deux Dieux ont *a priori* rang égal. Mais à la fin des temps, le Dieu créateur sera impuissant devant le Dieu Bon. Donc le créateur du monde est un dieu inférieur. Le Dieu Bon, Dieu d'amour, est resté caché au créateur jusqu'à ce qu'il soit révélé dans et par le Christ. Jusque là, il était le dieu inconnu ou étranger.

Pour Marcion, Jésus est le Dieu Bon sous une apparence humaine. Le Christ est la manifestation du Dieu Bon, venu pour sauver les pécheurs qui ont désobéi au dieu Créateur. Dans son ouvrage *Antithésis* il n'hésite pas à affirmer que c'est ce dieu, le dieu de l'Ancien Testament, Jéhovah, qui a fait mettre Jésus à mort.

Le Dieu Bon délivre seulement les âmes, et non les corps. Marcion pensait que la chair était indigne de la rédemption. La résurrection de la chair, loin d'être une rédemption, aurait été la continuation du mal, de la vie "matérielle", une nouvelle création du démiurge. Seul l'esprit devait être sauvé.

Le Dieu Bon est si incapable de colère, qu'il en devient « inerte » (selon l'expression de Tertullien ²⁷⁶), « apathique », infiniment exalté, libre de toutes affections, d'où une nette contradiction avec son « amour » supposé.

L'idée du salut de tous les hommes, qui pourrait découler de la bonté infinie de Dieu, est étrangère à Marcion. Au dernier jour, le Christ ne jugera pas les hommes mais séparera ceux qui ont adoré le Créateur de ceux qui ont demandé leur rédemption au Dieu Bon. A la fin des âges le Dieu créateur disparaîtra et seul règnera le Dieu Bon. On reconnaît clairement dans ces thèses le dualisme gnostique, répandu à

²⁷⁶ Contre Marcion, Livre I. Leur croyance insulte à la raison, puisqu'ils n'ont pas pour gages de la divinité des œuvres dignes d'elle. Cette divinité inerte, et qui n'a rien su produire, est coupable d'impudence et de malice. D'impudence: elle mendie une croyance illégitime qu'elle n'a pris la peine d'asseoir sur aucun fondement. De malice: elle a jeté les hommes dans l'incrédulité, en leur dérobant des motifs de foi.

l'époque. Plutarque (46-125) croyait aussi à l'existence dans l'univers d'une âme bonne et d'une âme mauvaise. Au 3ème siècle, cette conception dualiste sera également reprise par les Manichéens.

Renan porte un jugement plutôt flatteur sur Marcion : « Marcion reste le plus audacieux novateur que le christianisme ait connu, saint Paul même y compris ». Il ajoute cependant que Marcion était un « disciple exagéré » de S. Paul, et qu'il était tombé dans les deux erreurs du dualisme et du docétisme.

Selon Harnack ²⁷⁷, la doctrine de Marcion est « un paulinisme avec deux Dieux et sans l'Ancien testament ». Marcion voulut réformer la chrétienté sur la seule base des épîtres de S. Paul et en abrogeant entièrement la Loi mosaïque, pour se libérer de l'Ancien Testament.

Marcion n'était pas un gnostique au sens strict, car il n'avait pas d'intention spéculative ou philosophique. Comme Paul, il mettait l'accent sur la foi, et non sur la connaissance ou la gnose. Il n'y a pas d'aspect ésotérique chez lui. Il ne cherchait pas une explication du monde, mais la rédemption hors du monde.

Il n'usa pas non plus de la philosophie grecque des religions. Il fut seulement le propagateur de « l'évangile paulinien de la grâce de Dieu en Christ ». Il en reprit les antithèses brutales, tranchées : la Loi et l'Évangile, la colère de Dieu et la grâce, les œuvres et la foi, la chair et l'esprit, le péché et la justification, la mort et la vie. Il ajouta cependant à cette longue liste deux principes antagonistes, le Dieu vengeur et justicier de l'Ancien Testament, et le Dieu de l'Évangile, Dieu d'amour et de pitié. Il prôna en fin de compte un paulinisme sans concession, sans élément dialectique, coupé de l'Ancien Testament, et excluant les judéo-chrétiens.

En définissant le « véritable » christianisme exclusivement sur la base des Epîtres pauliniens, Marcion limita et assombrit considérablement les enseignements du Christ. Mais par la suite, tous les écrivains chrétiens, de Justin à Origène, s'opposèrent à Marcion.

²⁷⁷ Histoire du dogme.

Sa tentative eut au moins le mérite de montrer, *a contrario*, l'importance de l'Ancien Testament dans le premier christianisme.

Mani

[Retour à la table des matières](#)

Au 3^{ème} siècle, le gnosticisme reprit une seconde vie, avec les idées de Mani (216-276). Mani prêcha le « manichéisme » à travers tout le Moyen-orient, bénéficiant de la protection de l'empereur de Perse, Shapur 1^{er}. Ses idées atteignirent une vaste zone, de la Gaule à la Chine, où il était connu comme le « Bouddha de lumière ». Le manichéisme, manifestement influencé par l'ancien mazdéisme iranien et le zoroastrisme indo-iranien, empreint de bouddhisme, représente une version extrême de la gnose. L'univers est coupé en deux, d'un côté le Bien et la lumière, de l'autre le Mal et les ténèbres.

Pour le manichéisme, la lumière et les ténèbres coexistent depuis l'origine, sans se mêler. A l'inverse de la Genèse ²⁷⁸, le manichéisme

²⁷⁸ Dans la Genèse (1,4), la séparation par Dieu de la lumière et des ténèbres met fin à la confusion. Il s'agit de distinguer pour nommer et pour voir. Le Logos est intimement « lié » au Nomos, mais le Nomos reste « séparé » du Logos. Rachi commente ce verset ainsi: « *Là aussi il nous faut recourir à la Hagada. Dieu vit que les « méchants » ne mériteraient pas de profiter de la lumière, et il la mit en réserve à l'usage des « justes » pour les temps à venir. Quant au sens littéral, explique-le comme suit : Dieu vit que la lumière était bonne et qu'il ne convenait pas que lumière et ténèbres assurent leur service confondues ensemble. Il fixa à l'une son domaine le jour, aux autres leur domaine la nuit.* » On pourrait commenter ce commentaire de la façon suivante : Dieu veut éviter la confusion entre la lumière et les ténèbres. Mais avait-il besoin de le faire ? Y avait-il un tel risque de confusion ? Sans doute, à l'origine, les ténèbres étaient-elles mêlées à la lumière, comme le bon grain et l'ivraie. Dans la confusion initiale, les ténèbres brillaient tout autant que la lumière, en profitant de son éclat. La Genèse dit que Dieu « voit » que la lumière était bonne. En revanche, les ténèbres absolues, même Dieu ne peut les « voir », puisqu'il n'y a rien à voir. Dieu s'abstient d'ailleurs de les juger. Il ne dit pas qu'elles sont mauvaises. Il ne dit pas qu'elles sont bonnes. Il se tait à leur égard. Il se contente de leur donner un domaine, ce qui n'est pas à pro-

postule en effet qu'une catastrophe universelle eut lieu, et que les ténèbres entrèrent dans le domaine de la lumière. De cette confusion naquit l'homme. Son esprit est fait de lumière, son corps de ténèbres. Le combat de la lumière et des ténèbres est celui du bien et du mal. C'est la lutte initiale et finale. Mani désigne d'ailleurs Satan comme le « Prince des Ténèbres » et Dieu, Dieu de la lumière.

Devant une dichotomie aussi prononcée, aussi tranchée, le rôle du manichéen est tout tracé : il doit aider à rétablir l'ordre, pour en finir avec la confusion. D'un côté la lumière, de l'autre la nuit.

L'âme de tout homme étant tissée de lumière et son corps alourdi de matière, l'objectif premier est de séparer l'une de l'autre. La rupture achevée, l'âme vient se fondre dans la grande lumière divine. Le manichéisme s'inspire en cela du karma bouddhiste.

Malgré ce tropisme de la fusion finale dans la lumière, le manichéisme est, comme tous les autres gnosticismes, fondamentalement un dualisme.

Son disciple (momentané) le plus célèbre fut S. Augustin. Même après sa rupture éclatante avec le manichéisme, il garda dans sa pensée certains aspects dualistes, lesquels devaient profondément influencer à leur tour quelques uns de ses propres disciples lointains, dont Calvin.

Réfutations de la gnose

[Retour à la table des matières](#)

La gnose fut réfutée très tôt par de nombreux Pères de l'Église. Marcion fut excommunié en 144 à Rome. Saint Irénée de Lyon (140-203) s'attaqua aux gnostiques dans *Contre les hérésies*. A leur dualisme, et à leur pessimisme, il opposa l'unité de l'Ancien et du Nouveau

prement parler un châtiment. Car Dieu donnerait-il un domaine aux ténèbres s'il voulait les châtier ?

Testament ainsi qu'une vision optimiste de la chute d'Adam et Ève, rachetée par le sacrifice du Christ.

Clément d'Alexandrie (150-220), disciple de l'Ecole platonicienne, tenta une autre voie en cherchant à réconcilier la philosophie et le christianisme. Il soutint qu'il n'y a pas plus de foi sans science qu'il n'y a de science sans foi et que la foi suppose la raison. Selon Harnack, il fut influencé par la gnose de Valentin, mais il refusa le pessimisme des gnostiques, comme en témoigne son interprétation du Christ comme *Logos*, comme loi rationnelle du monde, dispensant la grâce à toute l'humanité. Clément forma une théorie universaliste, incluant l'histoire de l'humanité pré-chrétienne, en s'appuyant sur deux principes, la bonté de Dieu et la responsabilité de l'homme.

Tertullien (vers 160-vers 240) fut considéré comme le plus grand théologien de son temps. On lui doit le terme de trinité. Il s'en prit particulièrement à Marcion. Il le couvre d'invectives avec un style déclamatoire, fort fleuri, dans son *Contre Marcion*. « Mais parmi les monstrueux enfantements de celle terre, la production la plus monstrueuse, c'est Marcion. Marcion! plus farouche que le Scythe, plus inconstant que l'Hamaxobien, plus sauvage que le Massagète, plus audacieux que l'amazone, plus ténébreux que l'ouragan, plus froid que l'hiver, plus fragile que la glace, plus fallacieux que l'Ister, plus abrupte que le Caucase (...) » ²⁷⁹.

Tertullien s'en prend essentiellement, lui aussi, au dualisme de Marcion. Son raisonnement est simple et limpide, dans le genre géométrique : « En démontrant que deux dieux ne peuvent être égaux, en vertu même de l'idée qui s'attache à l'être souverainement grand, nous avons prouvé suffisamment qu'il n'en peut exister deux; mais telle

²⁷⁹ Il continue ainsi : « Faut-il s'en étonner? Le sectaire poursuit de ses blasphèmes le vrai Prométhée, le Dieu tout-puissant. Oui, Marcion, tu es plus odieux que les stupides enfants de cette barbarie. En effet, montrez-moi un castor aussi habile à mutiler sa chair que l'impie destructeur du mariage. Quel rat du Pont est armé de dents aussi incisives que le téméraire qui ronge l'Évangile? Contrée malheureuse, ton sein a vomi une bête plus chère aux philosophes qu'aux disciples du Christ." *Contre Marcion*, Livre I

n'est pas la doctrine du sectaire, il crée deux dieux dissemblables, l'un juge sévère, cruel, ami des combats; l'autre doux, ami de la paix, bon et excellent». ²⁸⁰

Tertullien note que le dualisme de Marcion implique le dédoublement du Christ. Aux deux Christs correspondent respectivement la coupure de la Loi et de l'Évangile et la coupure entre judaïsme et christianisme. ²⁸¹ Il ajoute que la thèse de Marcion revient en fait à multiplier les dieux. Il en énumère quatre, dont le « mal ». ²⁸²

Mais Tertullien s'élève surtout contre la conception marcionite d'un Dieu qui serait d'une part souverainement puissant, et d'autre part inactif, passif, « inerte » ²⁸³ et « léthargique » ²⁸⁴. Il juge cette conception contradictoire, contraire au bon sens, et même scandaleuse.

Le Dieu bon, en effet, ne peut pas ne pas être intervenu dans la création. Il doit avoir une obligation de créer, de se manifester lui-

²⁸⁰ Ibid.

²⁸¹ "Marcion prétend qu'il y a deux Christs; l'un est révélé au temps de Tibère par un dieu que l'on ne connaissait pas, avec mission de sauver tous les peuples; l'autre était destiné par le dieu créateur à restaurer Israël et devait apparaître un jour. Il fait entre ces deux Christs autant de différence qu'entre la Loi et l'Évangile, le judaïsme et le christianisme". *Ibid.*

²⁸² « Le mal, substance corporelle et fils de la matière, à l'éternité de laquelle il participe, apparaît comme quatrième dieu. Récapitulons! Parmi les substances suréminentes, trois dieux, le dieu bon des Marcionites, le dieu mauvais ou Créateur, et le monde invisible. Parmi les substances inférieures, l'artisan de ce bas monde, le lieu, la matière, le mal. » *Ibid.*

²⁸³ *Ibid.* « Leur croyance insulte à la raison, puisqu'ils n'ont pas pour gages de la divinité des œuvres dignes d'elle. Cette divinité inerte, et qui n'a rien su produire, est coupable d'impudence et de malice. D'impudence: elle mendie une croyance illégitime qu'elle n'a pris la peine d'asseoir sur aucun fondement. De malice: elle a jeté les hommes dans l'incrédulité, en leur dérobant des motifs de foi. »

²⁸⁴ *Ibid.* : « La bonté, au contraire, est demeurée longtemps inactive dans le dieu de Marcion. Donc une faculté qui a sommeillé des milliers d'années dans une léthargie qui répugne à des qualités inhérentes à la nature, n'est pas une bonté naturelle. »

même par ses œuvres : il ne convient pas à un dieu de rester caché ! Plus on fait de Dieu un dieu bienveillant, plus on proclame sa nécessité, et moins par conséquent il a dû se soustraire à nos regards. Sinon, cela reviendrait à faire du Dieu bon un Dieu « pervers » ²⁸⁵, complice de la « cruauté » et de la « barbarie » du Dieu créateur. ²⁸⁶

Tertullien relève une autre contradiction chez les gnostiques. Comment concilier la bonté suprême de Dieu avec le nombre élevé des condamnés à la perdition et le nombre infime, imperceptible, des quelques favoris ? Pourquoi un Dieu bon ne choisit-il que quelques rares élus ? Si sa bonté ne s'applique pas à tous, si elle ne sauve pas la généralité des hommes, c'est qu'elle est imparfaite, défectueuse et petite. ²⁸⁷

²⁸⁵ *Ibid.* « Pour le moment il suffira de démontrer qu'attribuer une bonté unique et solitaire à un dieu, en lui refusant tous les autres mouvements de l'âme que l'on érige en crime dans le Créateur, c'est précisément énoncer sa perversité. »

²⁸⁶ *Ibid.* « Puisque la bonté longtemps inactive dans le dieu de Marcion, n'a délié que récemment l'univers, et qu'il faut s'en prendre à sa volonté plutôt qu'à sa faiblesse, ce double point établi, disons-le, détruire volontairement sa bonté, c'est le comble de la malice. Pouvoir faire du bien et ne pas le vouloir; tenir à deux mains sa bonté captive; assister patiemment à l'outrage sans lui opposer de frein, connaissez-vous malice plus profonde? La prétendue cruauté dont on gratifie le Créateur retombe sur celui qui a aidé ses barbaries par les délais de sa miséricorde. Car le crime appartient à qui, pouvant l'empêcher, l'a laissé commettre. »

²⁸⁷ *Ibid.* « Sa bonté ne sera plus seulement imparfaite, mais défectueuse, petite, sans force, mille fois inférieure au nombre des victimes sur lesquelles elle devait se répandre, puisqu'elle ne s'applique point à toutes. En effet, elle n'a pas sauvé la généralité des hommes. Le nombre de ses élus, comparé à celui des Juifs et des Chrétiens qui adorent le Créateur, est imperceptible. Quoi! la majorité du genre humain périt, et tu oses encore attribuer la perfection à une bonté qui ferme les yeux sur cette ruine immense, à une bonté véritable pour quelques favoris, mais nulle pour la plupart des hommes, esclave de la perdition, complice de la mort! Point de salut pour la majorité! Dès lors ce n'est plus la miséricorde, c'est la malice qui l'emporte. Car l'une sauve et l'autre laisse périr. En refusant au plus grand nombre ce qu'elle accorde à quelques rares élus, sa prétendue perfection éclate à ne secourir pas, beaucoup plus qu'à secourir. »

Ce qui frappe chez Tertullien, c'est la confiance qu'il affiche dans son propre bon sens, dans sa logique simple et carrée. Cette confiance se révèle quand il pose comme allant de soi le principe, admirable de concision, qu'« un dieu ne saurait rester caché ». Mais la querelle des gnostiques porte précisément sur ce point. Ils estiment, quant à eux, que leur Dieu bon n'a pu que rester caché... Deux pétitions de principe s'opposent donc. Comment le « bon sens » peut-il trancher ?

Tertullien reconnaissait lui-même le dilemme : " Nous voici donc tirant chacun de notre côté cet Évangile, objet de notre discussion. Je déclare que mon Évangile est le vrai, Marcion que c'est le sien. J'affirme que c'est le sien qui a été altéré, Marcion que c'est le mien. Quel sera le juge entre nous sinon le temps, lequel donne de l'autorité à l'oeuvre qui sera repérée comme la plus ancienne et fait croire à l'altération dans l'oeuvre reconnue postérieure ?" ²⁸⁸

Ce qu'on retiendra en fin de compte de Tertullien c'est la générosité avec laquelle il dispense la certitude du salut universel, en opposition flagrante avec la parcimonie des gnostiques, qui n'hésitent pas à condamner presque l'intégralité du genre humain à l'exception de rares élus.

Le salut est-il réservé à une poignée de saints, ou est-il promis à tous ?

La réponse à cette question trace la ligne de partage la plus nette entre les gnostiques et les calvinistes, d'une part, et les Pères de l'Église, d'autre part.

Origène (183-254), disciple de Clément d'Alexandrie, et auteur notamment du *Traité des Principes*, du *Commentaire de saint Jean*, et de *Contre Celse*, s'attaqua nommément aux gnostiques issus des écoles de Marcion, Valentin et Basilide ²⁸⁹. Contre leur dualisme, il affirma

²⁸⁸ Contre Marcion, Livre IV, chapitre 4.

²⁸⁹ « Les chefs de cette hérésie paraissent avoir séparé le juste du bon, déclarant que le juste est une chose et le bon une autre, et ont appliqué cette distinction à la divinité, affirmant que le Dieu Père de notre Seigneur Jésus-Christ est bon et non juste et que le Dieu de la loi et des prophètes est juste

que Dieu est l'unique puissance, à la fois créateur et sauveur du monde. Dieu maintient le monde dans toute sa diversité, pour le ramener, à la fin des temps, à l'unité d'un accord commun et d'une fin parfaite. ²⁹⁰

Origène ajouta que le dualisme de ceux qui séparent le Dieu bon et le Dieu juste est impossible, puisque dans la nature divine, on ne saurait concevoir une bonté sans justice, ni une justice sans bonté. ²⁹¹

La bonté représente le genre, dit-il, et la justice est l'une des espèces de ce genre. Dieu, tel qu'Origène le conçoit, n'implique aucune nécessité, il n'use d'aucune contrainte, et il préserve la liberté de chaque esprit, mais s'y prend avec une telle sagesse que tous finissent par contribuer à l'accord du monde. L'argument d'Origène précède la thèse du « meilleur des mondes possibles » de Leibniz de quinze siècles... ²⁹²

et non bon ». *Traité des principes, Livre II 2ème section, « Du juste et du bon. »*

²⁹⁰ *Ibid.* « Mais Dieu, avec l'art ineffable de sa sagesse, transforme et restaure toutes choses, de quelque façon qu'elles se produisent, pour l'utilité et le profit commun du tout : ces créatures elles-mêmes, si éloignées les unes des autres par la diversité de leurs mentalités, il les ramène d'une certaine façon à un unique accord, dans leur activité et leurs intentions, pour consommer, malgré la diversité des mouvements des intelligences, l'accomplissement et la perfection d'un monde unique et diriger la variété des intelligences elles-mêmes vers une seule fin parfaite. Il est en effet l'unique puissance qui embrasse et maintient en lui toute la diversité du monde, ramène à l'unité ses mouvements variés, pour empêcher que son ouvrage si immense, le monde, ne soit brisé par les divisions des intelligences ».

²⁹¹ *Ibid.* « Tout cela montre que le Dieu juste et bon, le Dieu de la loi et des Évangiles, est un seul et même Dieu, qu'il fait le bien avec justice et punit avec bonté, puisque ni la bonté sans la justice, ni la justice sans la bonté, ne sont le signe de la dignité de la nature divine. »

²⁹² « Il a disposé chaque chose de telle manière qu'aucun esprit, intelligence, ou être rationnel subsistant, de quelque manière qu'on l'appelle, ne soit contraint par force, malgré la liberté de sa volonté, à faire autre chose que ce que lui commande le mouvement de son intelligence, car autrement lui serait enlevée, semble-t-il, la faculté du libre arbitre et la qualité de sa nature en serait tout à fait modifiée ; mais il a agencé les mouvements divers de leurs intentions avec à-propos et utilité pour assurer l'accord d'un monde unique. » *Ibid.*

Origène pensait qu'avant notre monde ou après lui, pourraient exister un ou plusieurs autres mondes, composés d'esprits, raisonnables et libres, mais éventuellement soumis à des défaillances. La succession des mondes est donc destinée à châtier ces esprits, à les purifier, y compris Satan, et les soumettre à la Raison de Dieu. « À mon avis il faut concevoir l'univers comme un animal immense et énorme, gouverné par la Puissance et Raison de Dieu comme par une âme unique » ²⁹³.

Il y a aussi le problème, évoqué par les gnostiques, de l'injustice apparente du sort des uns et des autres ²⁹⁴. Comme cette injustice ne peut être imputée au Dieu juste, elle serait donc due au hasard, disent les gnostiques ²⁹⁵. Mais Origène fait valoir que si c'était le cas, il n'y aurait aucune raison pour que Dieu puisse juger les faits et gestes de chacun, qui ne relèveraient alors en aucune manière de sa providence. ²⁹⁶

Une autre conséquence du système gnostique est de justifier le mal fait aux méchants et aux mauvais : les justes pourraient à bon droit

²⁹³ Ibid.

²⁹⁴ « Ces hérétiques nous opposent ensuite, au sujet des êtres terrestres, que certains reçoivent en naissant un sort plus heureux : l'un par exemple est engendré par Abraham et naît selon la promesse, un autre d'Isaac et de Rébecca; ce dernier encore dans le sein de sa mère supplante son frère et on dit qu'avant de naître il est aimé de Dieu. » *Ibid.*

²⁹⁵ « Ils nous disent : s'il y a une telle diversité de situations, si on naît dans des conditions si variées et si diverses, sans que la faculté du libre arbitre n'y intervienne — car personne ne choisit lui-même où, chez qui et dans quelle condition il naîtra —, si donc, reprennent-ils, cela n'est pas causé par la diversité des natures d'âmes, c'est-à-dire par le fait qu'une âme de nature mauvaise reçoit en partage une nation mauvaise, une âme de nature bonne une nation bonne, que reste-t-il alors, sinon d'imputer tout cela au hasard ? » *Ibid.*

²⁹⁶ « Si on accepte cette solution, le monde n'a pas été fait par Dieu et il ne faut pas croire qu'il soit régi par sa providence; en conséquence, il n'y a pas à attendre, semble-t-il, de jugement de Dieu pour les faits et gestes de chacun. Quelle est exactement la vérité dans un tel sujet ? Seul peut le savoir celui qui scrute toutes choses, même les profondeurs de Dieu. » *Ibid.*

être animés de haine à leur égard ²⁹⁷. Mais Origène insiste sur l'égalité originelle des esprits, et surtout sur la parenté de l'intelligence avec Dieu. ²⁹⁸ Les âmes peuvent donc défaillir, mais aussi croître et progresser, et retourner à Dieu. Origène affirme avec force qu'aucune âme ne peut déchoir de façon définitive et irrémédiable. ²⁹⁹

En résumé, la vision anti-agnostique d'Origène apparaît fondamentalement anti-dualiste. Elle préserve de plus le libre arbitre de l'âme, et elle souligne la parenté entre la raison humaine et la divine nature. Elle est fondamentalement optimiste : Origène pense que Dieu est le garant de l'unité profonde de sa propre création. À la fin des temps, les inévitables inégalités et divergences provoquées par la diversité des intelligences, se résorberont en un accord unique, en un monde « commun ».

Il est intéressant de noter à quel point les positions d'Origène que l'on vient d'énoncer seront systématiquement contredites plus tard par Luther et Calvin. On a vu que ces derniers se distinguaient par un pessimisme radical au sujet de la nature humaine, souillée et déchue, par

²⁹⁷ « Ils [les gnostiques] pensent en effet qu'il est juste de faire le mal aux mauvais, le bien aux bons, c'est-à-dire que, selon leur signification, le juste ne paraîtrait pas vouloir le bien aux mauvais, mais être animé d'une certaine façon de haine à leur égard: et ils recueillent ainsi tout ce qu'ils trouvent comme récits dans les écrits de l'Ancien Testament, par exemple le châtiement du déluge et de ceux qui y furent noyés, la dévastation de Sodome et de Gomorrhe par une pluie de feu et de soufre, la mort dans le désert à cause de leurs péchés de tous ceux qui avaient quitté l'Égypte » *Ibid.*

²⁹⁸ « [Les gnostiques] ne veulent pas comprendre qu'il y a une certaine parenté entre l'intelligence et Dieu, dont l'intelligence elle-même est une image intellectuelle, et que par là elle peut saisir quelque chose de la nature divine, surtout si elle est davantage purifiée et séparée de la matière corporelle. » *Ibid.*

²⁹⁹ « Nous pensons, certes, qu'on ne doit en aucune façon accepter les questions ou les affirmations de certains, qui pensent que les âmes peuvent atteindre un tel degré de déchéance qu'oublieuses de leur nature raisonnable et de leur dignité, elles vont même jusqu'à se précipiter dans la classe des êtres animés déraisonnables, des animaux et des bestiaux. » *Ibid.*

une condamnation de la raison et du libre arbitre, par une affirmation de la prédestination divine, séparant les élus et les déçus, selon un dualisme sans recours.

Il y a là, par conséquent, une indication de la proximité structurelle du gnosticisme avec les idées de Luther et Calvin, sur ces points. Certes Calvin a clairement réfuté le gnosticisme pour son dualisme des deux Dieux. Malgré tout, on peut avancer que le dualisme gnostique reste l'une des sources lointaines et profondes du calvinisme, le dualisme quittant le domaine des dieux pour venir sur terre séparer l'humanité en deux parties : les quelques élus et l'immense majorité des déçus.

Origène devait laisser une trace mémorable. Les Pères grecs, Basile de Césarée, Grégoire de Naziance, Grégoire de Nysse, suivirent sa tradition, cherchant l'harmonie entre la raison et la foi. Aujourd'hui encore, on pourrait s'inspirer utilement d'Origène pour fonder une philosophie politique de la mondialisation et une théologie politique du salut de tous. L'antique Origène est un antidote roboratif contre le pessimisme des Temps modernes.

Parmi les autres Pères de l'Église qui s'attaquèrent à la gnose, saint Augustin (354-430) occupe une place toute spéciale, parce qu'il avait commencé par être lui-même victime de l'hérésie manichéenne, comme il le raconte dans les *Confessions*. Augustin rapporte qu'avant sa conversion il admettait les « niaiseries » des manichéens, comme de croire que « la figue, quand on la cueille, et le figuier, pleurent des larmes de lait. Et si quelque « saint homme » la mangeait, cette figue, et qu'il venait à roter, il rejetait alors des anges, que dis-je, des petites parties de Dieu ! »

Avec le zèle du nouveau converti, il critiqua durement « ces stupides imposteurs ». « Dans leur bouche, les pièges du diable consistaient en une glu, faite du mélange des syllabes de ton nom, de celui de

notre Seigneur Jésus-Christ, et du Paraclet consolateur, l'Esprit Saint (...) Leur cœur, lui, était vide de vérité » 300.

Il fallait cependant réfuter le manichéisme sur ses terrains de prédilection, comme la question du mal. La manière dont Augustin s'y prit représente un moment clé dans l'histoire de la pensée chrétienne.

Augustin avoua que tout d'abord il ne savait quoi répondre lorsque les manichéens lui demandaient l'origine du mal. Il finit par trouver une réponse radicale, en niant purement et simplement le concept même de « mal », jusqu'à l'annuler complètement: « C'est que je ne savais pas que le mal n'est rien d'autre que la privation du bien, jusqu'à la limite où on ne le trouve plus du tout ». Le mal est un non-être : quoi de plus anti-dualiste ? Malgré sa critique anti-manichéenne, la pensée d'Augustin resta elle aussi subrepticement imprégnée de diverses formes de dualismes. Ces dualismes larvés ne manquèrent pas d'influencer ceux de ses disciples les plus prompts à s'enflammer pour les dichotomies simples. Parmi eux, les calvinistes.

La gnose avait indubitablement innové par rapport à la tradition grecque en introduisant le dualisme tranchant du bien et du mal. Dans le cosmos grec, la question du mal était en effet secondaire. Le cosmos était fondamentalement un, et non dual. Le logos restait en harmonie avec le cosmos.

On pourrait arguer que l'on trouve dans le néoplatonisme un dualisme entre la forme (divinisée) et la matière (démonisée). Chez Plotin, par exemple, l'âme du monde, éblouie par la matière, chute pour se donner à elle. A cela on peut répondre que la chute de l'âme dans le monde représente certes un désordre cosmique, mais qu'elle présuppose toujours l'ordre éternel du cosmos, et ne le remet pas en cause. Le dualisme absolu de la gnose, en revanche, rompt radicalement cet ordre, pour lui substituer un désordre structurel.

La gnose est d'un type métaphysique plus absolu. Le démiurge y est le principe du mal, l'adversaire irréconciliable du dieu du salut.

La gnose a indubitablement contribué à introduire dans la pensée occidentale un dualisme radical et un pessimisme qui continuent d'influencer en profondeur toute la modernité occidentale ³⁰¹.

Les premiers Pères de l'Église s'étaient clairement insurgés contre le dualisme et le pessimisme gnostiques, parce qu'ils menaçaient le message essentiel de l'Évangile. Harnack estima même que le catholicisme avait été « édifié contre Marcion », et qu'il fallait comprendre toute l'histoire de la pensée du Moyen Âge comme une tentative du catholicisme de se protéger contre le syndrome gnostique. Ces efforts furent-ils couronnés de succès ? On pourrait en douter, et interpréter la fin du Moyen Âge comme annonçant en réalité les prémises d'une victoire inattendue de la gnose sur le catholicisme, victoire qui devait se révéler pleinement par le biais de la Réforme.

La Réforme et la gnose avaient en effet en commun le dualisme et le pessimisme, traits qui entretiennent un rapport profond, structurel, avec les Temps modernes, tels qu'initiés par la Réforme. Eric Voegelin poussa l'idée au plus loin et affirma que les Temps modernes sont en réalité un échec de l'histoire, une régression, un retour au paganisme ou à la gnose. Il a même émis l'idée que l'époque moderne « devrait être nommée à plus juste titre gnostique » ³⁰².

Hans Blumenberg ³⁰³, tout en s'élevant contre cette thèse radicale de Voegelin, la confirme cependant en partie. Pour lui, si les Temps modernes ne sont pas une « nouvelle gnose », c'est qu'ils sont « le dépassement de la gnose ». Les Temps modernes professeraient une gnose assimilée, dialectisée et poussée à ses limites.

La régression païenne ou la tentation gnostique ne seraient d'ailleurs pas spécifiques à notre temps. Elles s'étaient déjà manifestées avec force au début du christianisme. Mais la gnose fut alors rudement combattue par Tertullien ou Augustin, comme on a vu. Le

³⁰¹ Cf. Eric Voegelin, op. cit.

³⁰² in Op. cit.

³⁰³ Cf. La légitimité des temps modernes.

Moyen Age tout entier s'était aussi efforcé d'éradiquer le poison gnostique, toujours résurgent, mais sans y parvenir complètement. Le coup de boutoir de la Réforme pourrait s'interpréter, si l'on suit l'analyse de Voegelin, comme une réintroduction de certains thèmes gnostiques dans le christianisme réformé (en particulier le dualisme bien/mal, le pessimisme lié à la création d'un monde mauvais et la « connaissance » réservée aux « élus »). L'histoire des Temps modernes témoignerait donc du retour en force d'une nouvelle gnose, à la fois à l'intérieur du christianisme par le biais du protestantisme, et en dehors de lui, sous une forme mondanisée, dans les philosophies des Lumières, dans l'hégélianisme ou le positivisme.

Caractériser les Temps modernes comme l'époque d'une nouvelle gnose revient à les opposer frontalement au christianisme originel. Cela revient aussi à poser l'hypothèse de l'incompatibilité de l'idéologie moderne avec l'Évangile. Si les Temps modernes sont gnostiques, ils sont *de facto* hérétiques, au sens propre, et partant non chrétiens. Thèse évidemment forte et loin de faire l'unanimité. Hans Blumenberg, par exemple, veut encore sauver la modernité. Il veut la « légitimer » et veut croire que le christianisme a encore un rôle à jouer. Après tout, il y a bien eu la Réforme, qui n'a pas peu fait pour « réformer » le christianisme, et pour ouvrir la « voie moderne ». Tout dépend donc du regard que l'on pose sur la Réforme. Était-ce effectivement une hérésie, comme l'avaient été déjà la gnose ou le manichéisme ? Ou était-ce la chance de l'Église, devenue réformée, d'inaugurer la modernité ?

L'enjeu idéologique est donc considérable.

Si l'on peut montrer que la Réforme a effectivement subi l'influence de certains aspects de la gnose, cela viendrait à l'appui de la thèse de Voegelin, à savoir celle de l'« illégitimité » des Temps modernes.

Si, au contraire, comme veut le prouver Blumenberg, les Temps modernes « dépassent » la gnose, alors on sauve à la fois la Réforme et la Modernité.

Blumenberg affirme précisément que ce « dépassement » de la gnose a bien eu lieu. Il avance deux arguments : les Temps modernes nient le dualisme du Dieu créateur et du Dieu sauveur, et ils promeuvent une nouvelle « qualité de la conscience ». Voyons ces deux points.

Le dualisme Dieu créateur/Dieu sauveur est une thèse manifestement gnostique, d'ailleurs développée par Marcion, qui la croyait favorable à la cohérence du christianisme. Marcion pensait qu'un Dieu à la fois créateur et sauveur était une idée contradictoire. Il fallait séparer et opposer nettement le Dieu créateur et le Dieu sauveur, car une théologie qui affirmerait que Dieu est le créateur tout-puissant du monde ne pouvait pas simultanément affirmer que ce Dieu tout-puissant veuille la destruction de sa création. D'ailleurs, le fait qu'un Dieu tout-puissant ait besoin de sauver ses créatures de sa propre création est illogique. Si l'on croit en un Dieu infiniment puissant, on n'a pas besoin de supposer que ce Dieu soit aussi un sauveur pour corriger les erreurs supposément liées à sa création.

Marcion trouva dans le dualisme de la gnose une manière simple de rendre la doctrine chrétienne univoque et cohérente. Il se décida pour une césure radicale entre la puissance et le salut. Le mauvais demiurge, le Dieu créateur du monde, doit finir par être vaincu par le Dieu bon. Le Dieu bon, qui est aussi le Dieu « étranger » au monde, a pour essence l'amour pur. En tant que Dieu « étranger », il a le droit d'anéantir le cosmos qu'il n'a pas créé, et de prêcher la désobéissance envers une Loi qu'il n'a pas donnée. La Rédemption équivaut à éclairer l'homme sur l'imposture fondamentale du cosmos, due au Dieu mauvais.

La gnose est la « connaissance » de cette imposture.

Le Dieu « étranger » au monde ne porte pas la responsabilité de la création. Ce Dieu n'a pas à se contredire lui-même en créant un homme qu'il doive aussi sauver de sa perte. Marcion ne voulait pas d'un Dieu dont on puisse dire qu'il est tout-puissant et qui crée pourtant un monde dont seul un tout petit nombre d'hommes est sauvé.

Son Dieu « étranger », Marcion voulut le mettre entièrement du côté du salut humain par sa bonté, et lui enlever toute participation et toute responsabilité dans la création.

Le prix de cette coupure, de cette séparation entre ce « Dieu étranger » et le monde, était la négation de l'unité métaphysique et cosmique des Grecs, mais aussi la destruction de la confiance dans le monde, désormais vu comme lieu du mal.

Harnack ³⁰⁴ résume la vision gnostique de cette façon : les hommes ne s'en retournent pas au ciel, comme s'ils rentraient dans leur pays natal, originaire, en laissant derrière eux le monde, terre étrangère. Bien plutôt, ils découvrent dans le ciel « un magnifique pays étranger », qui n'était pas le leur, dans lequel ils sont invités à émigrer parce qu'il « s'ouvre à eux et devient leur pays natal », par la grâce du Dieu bon.

Aux temps du christianisme primitif, la force de conviction de la gnose résidait dans la justification universelle qu'elle promettait, au prix de la diabolisation du monde. La promesse eschatologique n'était donnée qu'à ceux qui rejetaient radicalement ce monde mauvais, démonisé.

Mais tous les penseurs chrétiens, depuis les premiers Pères de l'Église jusqu'aux théologiens scolastiques, s'efforcèrent de nier la thèse gnostique de l'origine démiurgique du monde. Il fallait sauver la dignité du cosmos, maintenir une unité profonde entre l'immanence du monde et la transcendance divine.

Toute la chrétienté anti-gnostique trouva insupportable que ce monde soit la prison du mal, et que le mal ne fût pas vaincu par la force de Dieu.

Elle fit montre, par réaction, d'un intérêt renouvelé pour le monde. D'ailleurs, la fin du monde promise par les millénaristes n'arrivait toujours pas : cette stabilité donnait à penser que le monde n'était pas si

³⁰⁴ A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grunlegung der katholischen Kirche, 1923.

mauvais, et qu'il était bien voulu par Dieu. La patristique reprit aussi l'idée stoïcienne que le monde a été créé pour l'homme et lui adjoignit le concept de providence bienveillante, qui devint un argument anti-gnostique essentiel.

L'idée de providence ne répondait pas, bien sûr, à la question de l'origine du mal. Si Dieu est tout-puissant, et si on élimine l'explication gnostique, la matière ne joue plus le rôle de l'un des pôles du dualisme gnostique. Elle doit être intégrée à l'unité de la création, dès son origine. Autrement dit, il faut que la matière ait été tirée du néant. Mais alors, d'où vient le mal ? Pourquoi trouve-t-on du mal dans le monde, si le Dieu de la Genèse avait trouvé que le monde était bon ?

La réponse vint d'Augustin : le mal est un non-être, un manque d'être. Il rendit ainsi l'homme responsable du monde. Il lui attribua une nouvelle liberté, mais aussi la pleine mesure de son immense responsabilité et de sa culpabilité.

Cinq ans après s'être détourné du manichéisme et un an après son baptême, Augustin écrivit le *De libero arbitrio*, Du libre arbitre. La liberté de la volonté y est décrite comme un moyen pour Dieu de punir l'homme à l'aide des maux du monde. Dieu modifie le monde initialement parfait pour en faire un instrument de la justice exercée sur l'homme, justice exercée à bon droit puisque l'homme est à la fois libre et responsable.

Avec Augustin, le monde était reconnu comme l'instrument d'un Dieu à la fois créateur *et* sauveur. Blumenberg diagnostique ce moment augustinien comme le « premier dépassement » de la gnose.

Le second « dépassement » de la gnose correspondit à l'apparition d'une nouvelle qualité de la conscience, et d'une nouvelle interprétation de la liberté humaine, selon Blumenberg.

On se mit à douter que le monde ait pu avoir été créé originellement au seul profit de l'homme. La décision unilatérale de la grâce divine, injustifiable aux yeux humains, enlevait toute possibilité de se fier à la transcendance, rendue à jamais opaque et radicalement incompréhensible. Mais elle laissait du coup à l'homme la possibilité, et la

responsabilité, de se projeter en avant, et de témoigner fortement de son élection supposée.

La liberté humaine devenait responsable de l'état du monde en tant qu'exigence tournée vers l'avenir, et en tant que preuve par l'action d'une élection prédestinée. Le Moyen Âge prit fin au moment où l'homme cessa de croire que la création était « Providence », et lorsqu'il s'imposa la charge de s'auto-affirmer.

Dès lors, les Temps modernes se mirent à représenter le triomphe de l'homme s'éveillant de l'illusion cosmique, et prenant conscience de sa liberté. La destruction de la confiance dans un monde « mauvais » avait fait de lui un être libre, agissant de manière créatrice, pour se libérer de ce monde déchu. L'homme se trouvait en conséquence chargé de la responsabilité absolue, responsable du monde, et du mal.

Mais les Temps modernes devaient aussi devenir les Temps de l'humiliation de la conscience, de l'humiliation du soi. Copernic avait montré que nous sommes placés à la lointaine périphérie de l'univers. Rejetés aux marges du monde, comme des créatures de n^{ème} rang, nous voulons par compensation pouvoir le mépriser, nous voulons pouvoir nous détourner, indifférents, de cet univers qui ne nous concerne pas. Nous voulons avant tout *vouloir*. Nous voulons exprimer notre volonté de puissance, et la force de la vie même.

L'humiliation de l'homme marginalisé dans le cosmos se retourne comme un gant. Désormais il s'affirme lui-même sans limites, dépassant toutes les frontières d'un univers qui le nie. Les Temps modernes accompagnèrent ce mouvement et magnifièrent l'individu, le mettant au pinacle des catégories de l'être.

Les deux « dépassements » de la gnose décrits par Blumenberg ont-ils bien eu lieu ? Les Temps modernes ont-ils réellement « dépassé » ce que des siècles de débat n'avaient pu évacuer jusqu'alors ? En liquidant le Moyen Âge, les Temps modernes n'ont-ils pas été plutôt l'occasion d'une résurgence (impensée) de l'ancienne structure de pensée dualiste ? Le dualisme et le pessimisme gnostiques n'ont-ils pas de ce fait ressuscité ? N'ont-ils pas développé dans les Temps modernes

une force *gnostique* de conviction et d'éviction que les penseurs du Moyen Âge avaient su provisoirement contenir?

À l'aube des Temps modernes, la Réforme a revendiqué d'emblée des idées comme la prédestination, le serf arbitre, le péché originel, la condamnation éternelle de l'humanité à la déchéance à l'exception incompréhensible de quelques rares élus. Ces idées tranchantes, on voit mal comment on pourrait penser qu'elles « dépassent » la gnose. Il est plus probable que ces idées ne font en réalité que la « transposer ».

Peut-on également accepter l'idée de Blumenberg que saint Augustin a été le premier à dépasser la gnose ? Augustin lutta contre elle avec sincérité et vigueur. Mais, ex-manichéen, il laissa dans son œuvre de multiples traces d'une ambiguïté latente, traces qui furent utilisées plus tard par des écoles fort différentes, voire opposées à l'augustinisme officiel. Parmi ceux qui se réclamèrent vigoureusement d'Augustin, on trouve notamment Luther, qui fut un temps moine augustin, et Calvin. Il faut se plonger dans l'œuvre immense du docteur d'Hippone pour tenter de comprendre l'équivoque profonde qui s'est ouverte avec lui, pour se prolonger pendant le Moyen Âge, avant d'être apparemment tranchée par la Réforme. Les disciples réformés de S. Augustin l'ont-ils à leur tour « transposé », ou ont-ils plutôt totalement « dépassé » leur maître ?

La source augustinienne

[Retour à la table des matières](#)

Durant le millénaire qui s'est écoulé entre la fin de l'Empire romain et la fin du Moyen Age, Augustin émerge comme la plus grande figure de la théologie chrétienne, restant sans rival jusqu'à l'arrivée de Thomas d'Aquin.

Donnant à la foi un rôle éminent, il s'efforçait de mettre la raison à son service. Il « croyait » mais cherchait aussi à « connaître », s'appuyant sur la philosophie néo-platonicienne.

L'influence de la pensée grecque n'avait jamais cessé de se faire sentir, dès les premiers siècles du christianisme, dans un bouillonnement d'idées allant dans des directions contradictoires. D'un côté la gnose et le manichéisme lui empruntaient une volonté de système, des éléments de cosmologie, et un goût pour la recherche d'une architecture rationnelle de l'univers. D'un autre côté, sans l'apport de l'exégèse grecque et de son rationalisme, l'Église primitive n'aurait pu réfuter ce que les hérésies gnostiques avaient d'antirationnel, et elle n'aurait pu structurer ses propres dogmes de manière aussi définie. Seule une maîtrise raffinée de la langue et de la rhétorique issue de la culture grecque pouvait par exemple aider les théologiens à formuler l'inconcevable, comme l'unité de Dieu en trois personnes, ou l'unité du Christ en deux substances. S. Augustin comme S. Thomas furent eux aussi des héritiers de la grande tradition de la pensée grecque, le premier par le biais du néo-platonisme, le second disposant de sources beaucoup plus étendues. Mais ils en retinrent des leçons assez différentes.

Augustin, avant de se convertir au catholicisme, avait été lui-même manichéen, on l'a dit. Du manichéisme, il gardera toujours certaines inflexions dualistes, et un tour de pensée privilégiant les coupures tranchantes et les oppositions absolues : dualisme du péché et de la grâce, séparation entre « les hommes qui vivent selon l'homme » et « les hommes qui vivent selon Dieu » ³⁰⁵, coupure entre le « ciel du

³⁰⁵

Augustin, *La Cité de Dieu*, Livre XV, 1 : « Je ne crois pas avoir laissé sans quelque lumière ces grands et terribles problèmes de l'origine du monde et de l'âme, et de celle du genre humain, que nous avons partagé en deux ordres : l'un composé des hommes qui vivent selon l'homme, l'autre composé des hommes qui vivent selon Dieu. Nous donnons encore le nom mystique de cités à ces deux sociétés humaines, l'une prédestinée à vivre éternellement avec Dieu, l'autre à souffrir un éternel supplice avec le démon. »

ciel » et la terre ³⁰⁶, entre Dieu et le néant, ou entre Dieu et la « volonté qui s'écarte » ³⁰⁷ de Dieu.

Après sa conversion par Ambroise de Milan, Augustin suivit dès lors les traces de S. Paul, et fut influencé par le néo-platonisme de Porphyre et de Plotin, reçu de Victorinus, par l'intermédiaire de Simplicianus.

Comme S. Paul, Augustin affirma avant tout la prééminence de la foi et de la grâce. Le péché originel et la chute d'Adam dominent l'humanité, mais la grâce sauve quelques élus prédestinés. Comme S. Paul, Augustin lia étroitement le péché et la grâce, la foi et l'espérance, la charité et le salut.

Augustin se mit entièrement au service de l'Église et de la Tradition, car il savait intimement qu'il n'avait pas la réponse à toutes ses questions. Des pans entiers de sa foi reposaient sur le seul témoignage de la Tradition, ou sur celui de l'Église. Quant à sa propre raison, Augustin avait éprouvé sa lourde faillite, pendant sa période manichéenne. Il savait qu'en certaines matières, les plus élevées qui soient, la foi seule voit, la raison est aveugle. Sa conversion au catholicisme témoignait que la foi pouvait être une réponse à l'indémontrable. ³⁰⁸

³⁰⁶ « Le ciel du ciel appartient au Seigneur, mais il a donné la terre aux enfants des hommes. » (Ps. 113,16) cité par S. Augustin, *Confessions*, Livre XII, ch. 2.

³⁰⁷ « Pareillement vous avez dit, Seigneur, d'une voix forte, à mon oreille intérieure, que toutes les natures, toutes les substances qui ne sont pas ce que vous êtes et qui sont cependant, c'est vous qui les avez créées ; qu'il n'y a que le néant qui ne vienne pas de vous, et aussi le mouvement d'une volonté qui s'écarte de vous, l'Être suprême, pour s'abaisser à des êtres inférieurs car un tel mouvement est une faute et un péché. » *Confessions*, Livre XII, ch. 10.

³⁰⁸ Augustin, *Confessions*, Livre VI, ch.5 : « Dès lors, je préférais la doctrine catholique, estimant qu'il y avait plus de mesure et de sincérité à faire une obligation de croire à ce qui n'était pas démontré – soit qu'on pût le démontrer, mais non à tous, soit qu'on ne pût pas le démontrer – qu'à railler la foi, comme faisaient les Manichéens, qui promettaient témérairement la science, puis vous prescrivaient de croire à une foule de fables de la dernière absurdité, dans l'impuissance où ils étaient de les démontrer. »

Il ne pouvait plus croire que tous les contenus de la foi étaient rationnels. Mais il ne cessa de proclamer son désir de comprendre ce qui semblait hors de l'atteinte de la raison. « Ce que nous croyons, nous désirons aussi le savoir et le saisir par l'intelligence » ³⁰⁹. Il citait le prophète Isaïe : « Si vous ne croyez pas, vous ne saisirez pas par l'intelligence » ³¹⁰. Augustin rappelait que Jésus n'a pas dit : « La vie éternelle est qu'ils croient », mais : « La vie éternelle est qu'ils connaissent que tu es le vrai Dieu » ³¹¹. Il ajoutait qu' « on ne peut prétendre avoir trouvé ce que l'on croit sans le connaître », et citait l'Évangile : « Cherchez et vous trouverez ». ³¹²

Là où l'individu ne peut trouver ou comprendre par lui-même, seule l'Église pouvait apporter des garanties de vérité, car les Ecritures elles-mêmes étaient sujettes à de multiples interprétations.

Il affirmait qu'il ne croyait tel ou tel article de foi que sur la base de l'autorité de l'Église. En lui donnant cette position éminente, Augustin contredisait préventivement les critiques futures d'un Luther ou d'un Calvin contre l'Église papiste, et il renforçait considérablement son rôle dans l'économie du salut.

Ayant surmonté les fausses promesses du manichéisme et de la gnose ésotérique, Augustin abolissait toute distinction entre les vérités exotériques et ésotériques. Il renonçait ouvertement à comprendre pour sa part ce qui dans la foi lui semblait incompréhensible, pour s'en remettre à l'Église.

Augustin faisait de l'Église un allié du croyant pour tous les points obscurs, lui permettant de se reposer sur elle.

Posée par Augustin, la prééminence de la foi, soutenue par la raison et par l'autorité de l'Église, traversa les siècles et baigna les controverses semi pélagiennes du 6^{ème} au 8^{ème} siècles, la renaissance carlo-

³⁰⁹ Le Libre arbitre, Livre II, 5.

³¹⁰ Is, 7, 9.

³¹¹ Jn, 17, 3.

³¹² Mt, 7, 7.

vingienne des 9^{ème} et 10^{ème} siècles, l'expansion du monachisme aux 11^{ème} et 12^{ème} siècles. Au 13^{ème} siècle, S. Thomas d'Aquin conçut clairement que la raison aristotélicienne pouvait être mise au service d'une foi « éclairée », ce qui diminuait du même coup de quelques degrés l'infinie déchéance de l'homme, et en donnait une vision un peu plus optimiste.

Malgré le succès continu de l'augustinisme dans l'histoire de la pensée chrétienne, certaines des idées d'Augustin n'avaient pas manqué cependant de poser rapidement de sérieux problèmes du point de vue du dogme, tant à ses propres contemporains que par la suite. En témoignent les fortes querelles autour du mérite des œuvres, entre Pélagiens, semi-Pélagiens et anti-Pélagiens. Augustin, ce Père vénéré de l'Église latine, avait été de tous les combats de son temps, contre Pélagie et contre Mani, contre les donatistes et contre les ariens. Ces luttes contre les hérésies lui permirent de préciser sa pensée et de contribuer à solidifier le dogme catholique. Comme il l'écrit lui-même, citant S. Paul : « il a fallu des hérésies afin que les intelligences éprouvées se découvrirent parmi les intelligences débiles. » ³¹³ Mais ces succès mêmes pouvaient entraîner ses futurs disciples sur des pentes glissantes. C'est pourquoi Augustin continua de susciter une opposition larvée au sein de l'Église officielle, du fait des conclusions extrémistes que l'on pouvait tirer de ses formules. Harnack affirma qu'au cours des siècles, « l'Église s'oppose secrètement de plus en plus à Augustin » ³¹⁴.

Deux exemples de cette opposition constante, quoique larvée, à Augustin sont la continuation après sa mort de la controverse semi pélagienne, et de la controverse autour de la prédestination. ³¹⁵

³¹³ S. Augustin, *Confessions*, Livre VII, Ch. 20. En fait, Augustin cite S. Paul, 1 Cor. 11, 19.

³¹⁴ A. von Harnack. *Histoire du dogme*.

³¹⁵ Pour ce qui est du semi pélagisme, Saint Jean Cassien (350-432) avait été en opposition ouverte avec Augustin. Jean Cassien était disciple de saint Jean Chrysostome, lui-même disciple d'Origène. Cassien ne suivait pas Pélagie mais il s'opposait à la prédestination absolue, à la grâce particulière et à l'asservissement de la volonté. Il pensait que l'impulsion initiale aux bonnes

Les Pères de l'Église qui l'avaient précédé, comme Tertullien, prônaient surtout la morale de la chrétienté populaire, stoïque, attachée au mérite des œuvres (morale pélagienne) et aux accents rationalistes et aristotéliens. Augustin la remplaçait par une morale complètement différente, anti-pélagienne, fidéiste, éloignée du sens commun, et élitiste (réservée aux élus prédestinés). Cette nouvelle conception de la morale devait voir son influence ne plus cesser jusqu'à nos jours.

D'Ambroise, Augustin avait hérité la conception grecque que le mal est un non-être. « Être privé de tout bien, c'est le néant absolu. Donc aussi longtemps que les choses sont, elles sont bonnes. Donc tout ce qui *est*, est bon ; et le mal, dont je cherchais l'origine n'est pas une substance, car s'il était une substance, il serait bon. » ³¹⁶ Si le mal, ce déficit d'être, est aussi radical, c'est parce qu'il remonte à l'origine, à la chute d'Adam. Il vient de l'orgueil de l'âme, et de la liberté que

résolutions et vers la foi peut venir de l'homme, même si la grâce est par la suite nécessaire pour nous faire parvenir au salut. Le libre arbitre n'est jamais détruit par Dieu. Il pensait que Dieu veut sérieusement le salut de tous, et la rédemption du Christ ne s'applique pas seulement à un petit nombre d'élus, mais à tous les hommes.

Prosper, disciple de saint Augustin, dénonça la doctrine de Cassien, qui fut condamnée au concile d'Orange de 529, présidé par Césaire. Le concile prit alors des positions très augustiniennes sur la grâce et le libre arbitre. Mais, dans les canons du concile, aucune mention ne fut faite de la prédestination, de la grâce irrésistible et de l'élection particulière. On trouve au contraire un rejet de la prédestination au mal. La controverse de la prédestination continua donc. La doctrine de la prédestination d'Augustin fut reprise par Fulgence (468-533), évêque de Ruspe en Afrique, et par Isidore de Séville (v.560-636). Le moine Gottschalk d'Orbais (mort en 869) la relança avec une interprétation « extrémiste » : Gottschalk éliminait non seulement la grâce sacramentelle, mais aussi les effets de la rédemption du Christ. Raban Maur (v.780-856) le fit condamner au Concile de Mayence en 848, et Hincmar de Reims le fit à nouveau condamner au [Concile](#) de Quierzy en 853. Hincmar composa le document issu du concile de Toucy (860) qui déclare que Dieu veut sauver tous les hommes, que le Christ est mort pour tous, et que le libre arbitre n'a jamais été perdu, bien qu'après la Chute il devait être rédimé. Pour Gottschalk, Hincmar était l'Antéchrist. Il mourut en prison, --croyant toujours à la prédestination ». (*Wikipedia*)

316

S. Augustin, *Confessions*, Livre VII, Ch. 13.

l'homme s'est octroyée. C'est cette liberté qui a plongé l'homme dans un état de péché, qu'aucune vertu ne peut abolir, et qui est sa condition originelle et définitive.

Le mal ne peut être éradiqué que par la grâce, qui produit la foi, mais qui ne devient effective que lorsqu'elle se transforme en *habitus*, lequel permet les bonnes œuvres et les mérites associés.

Dieu seul peut nous donner la grâce. Les œuvres ne nous justifient pas. On ne peut s'en glorifier d'aucune manière. Les élus prédestinés peuvent se glorifier, non d'être sans péchés, mais seulement du fait que leurs péchés leur soient remis. Cette conception de la foi et de la grâce s'élevait nettement contre la doctrine pélagienne de la rétribution et du mérite, laquelle revenait à une religion légaliste, déterminée par d'innombrables règles et par la lettre de la Loi, et qui avait été nettement condamnée par Paul, puis par Ambroise.

Face à la doctrine d'Ambroise de la grâce et du mérite, reprise et développée par Augustin, plusieurs autres tendances divergentes traversaient le christianisme du 5^{ème} siècle. Le manichéisme, le néo-platonisme, le stoïcisme et le sacramentalisme façonnaient des conceptions concurrentes, notamment sur la question de l'origine du mal.

On a vu que le manichéisme, très répandu, enseignait que le mal était une puissance réelle, qu'il était maître de ce monde-ci, et qu'il ne pouvait être vaincu qu'en chaque individu, par le bien gratuitement octroyé par le Dieu bon.

Le néo-platonisme et l'Ecole d'Alexandrie enseignaient pour leur part que le mal est un non-être, l'ombre de la lumière. Le salut est un retour, une remontée progressive vers l'Un, par la médiation du Christ.

Le rationalisme stoïcien prônait la vertu comme bien suprême, le mal venant de l'exercice de la liberté individuelle. Le salut était possible en concentrant sa volonté vers le bien, avec l'aide de la tradition et du Christ.

Pour le sacramentalisme, il suffisait d'être baptisé pour être sauvé. Le mal était en quelque sorte effacé magiquement. Le péché ne pouvait

rien contre le sacrement du baptême, il ne pouvait en tout cas pas séparer le pécheur de Dieu s'il restait ferme dans sa foi. Ceci faisait suite au *sola fide* de Paul, et au « salut donné par la grâce reçue au baptême ».

Ces conceptions différaient sur la nature du mal, et sur la manière dont le mal affectait l'exercice de la liberté individuelle.

L'avenir du christianisme dépendait du succès de l'une d'entre elles, de sa capacité à se détacher nettement et à prendre le pas sur les autres, offrant également un modèle de piété convaincant. Augustin orienta la victoire de la plus improbable, de la moins intuitive et de la moins populaire de ces cinq conceptions : celle de la grâce. On peut la résumer d'une phrase : seuls quelques élus prédestinés sont sauvés par la grâce. Quant à la « masse », elle est perdue : *massa perditionis*.

Jusque là les chrétiens avaient une vue assez optimiste de la nature humaine et une espérance raisonnable pour eux-mêmes. Il n'y avait pas lieu de sombrer dans le désespoir. Après tout, le mot « évangile » se traduit du grec par « Bonne Nouvelle » !

Mais Augustin accentua le pessimisme paulinien, le rendit rigoureux. Le mal radical était le ressort de toute action humaine. La volonté pouvait le surmonter, mais seulement si elle était régénérée. La nature était dépourvue de toute grâce, et les hommes n'avaient d'ennemis qu'eux-mêmes. Tout ce qui, dans l'esprit, n'était pas Dieu, devenait péché. En Dieu seul était le bien. Il fallait donc se rendre sans condition à Dieu, et se soumettre entièrement à l'Église.

Jusqu'à Augustin, on oscillait entre la crainte du châtiment et l'espoir irraisonné du salut. On se reposait sur le libre arbitre et sur ses propres mérites pour sauver son âme.

Augustin changea tout cela. Il affirma que le péché est inhérent à tout homme. Tous les péchés renvoient au péché originel, qui devient la base de toute la religion. L'essence du péché est tout entière dans la chute d'Adam. Cette chute a laissé une marque irrémédiable, éternelle, et est une source de damnation pour tout un chacun. La chute est en chacun de nous, elle continue de déterminer la vie de tout individu. Elle

vient de la volonté propre, de l'orgueil, et *in fine* de la nature même de l'homme.

Pour quelques rares élus, il y avait l'espoir de la grâce. Le fait même de reconnaître cette chute, d'admettre en soi cette déchéance, pouvait tout changer, être un possible signe d'élection. La misère humblement reconnue du péché pouvait devenir foi, et appeler sur elle la grâce – grâce au demeurant prédestinée.

L'Église reprit dans l'ensemble ces conceptions d'Augustin. Le chrétien dut désormais avoir la conviction d'être un pécheur, il dut renoncer complètement à ses propres forces pour son salut, tout en gardant confiance dans la grâce du Dieu personnel et miséricordieux, seule capable de le régénérer.

En revanche sur la question du mérite des œuvres et sur celle de l'élection et de la prédestination, il y eut toujours un flottement. Augustin ne pouvait pas déduire cette idée de prédestination et de rédemption par régénération des paroles même de Jésus. C'étaient des idées pauliniennes, et non christiques. Augustin avait donc sur ce point passablement innové par rapport à la tradition évangélique, en poussant à leurs conséquences extrêmes certaines vues de Paul. Ceci explique d'ailleurs quelques fortes oppositions au sein de l'Église même, en particulier de la part des ordres monastiques.

Prenant le contre-pied de l'esprit du christianisme des origines, qui exultait de la « Bonne Nouvelle » annoncée au monde, Augustin avait réussi à infléchir durablement le dogme catholique dans un sens globalement pessimiste pour la masse des déçus. La Réforme ne fit que renforcer encore ce pessimisme, qui allait jusqu'à inhiber la volonté et menacer les énergies vitales, tant la chape du péché semblait écraser l'homme.

Il faudra attendre les Lumières, avec des personnalités comme celle de Leibniz, pour qu'un nouvel optimisme soit possible, pour que le rôle actif et positif de l'homme dans le monde soit à nouveau affirmé, et pour que le sentiment que le salut était réservé à quelques « saints » soit aboli au profit de l'idée, jadis avancée par Origène, qu'il

était possible de l'envisager pour l'humanité tout entière, dans « le meilleur des mondes possibles ».

Dans la masse des écrits augustinien, nombre de contradictions latentes subsistaient, ainsi que de sérieuses ambiguïtés. Par exemple, dans un monde où la grâce ne pouvait profiter qu'à quelques élus prédestinés de toute éternité, quel pouvait être le rôle joué par l'Église et par les sacrements vecteurs de la grâce ? N'étaient-ils que seulement supplétifs et accessoires, devant la puissance souveraine de la grâce divine ?

Ces ambiguïtés, bien loin de se résorber naturellement au cours des siècles qui suivirent, mettaient en évidence une fracture essentielle dans le traitement de questions clés. Cette fracture devait prendre un tour plus offensif à l'occasion, exigeant l'intervention de conciles, jusqu'à ce que ces questions non résolues se transforment au bout du compte en véritables schismes.

En rompant avec le moralisme attaché au mérite des oeuvres, Augustin rompit aussi avec l'individualisme moral de la tradition stoïcienne. En matière de morale, il s'appuya sur l'Église et sur le consensus de la communauté des chrétiens. La grâce venait de Dieu, mais l'Église l'étayait, la protégeait, la confortait. La grâce pouvait avoir des alliés externes, institutionnels. Après tout, Jésus en appelait déjà à l'Ancien Testament, et Luther lui-même se référait à l'autorité de l'Écriture sainte.

Il fallut attendre les théologiens protestants les plus extrémistes pour rejeter toute autorité externe en matière de foi et de morale. Revendiquant pour eux-mêmes, en leur orgueilleux isolement, une liberté totale, ils affirmaient qu'il n'y a pas de médiation possible pour la grâce de Dieu.

La question restait en tout cas ouverte pour les catholiques: si la grâce de Dieu peut tout, quel est le rôle de l'Église ?

Augustin avait le sentiment intime de la possession du Dieu vivant. Il entretenait une relation personnelle avec Dieu. Il fit sentir avec force sa conviction, basée sur son expérience personnelle, que Dieu

opère continuellement par la puissance de sa grâce. Il fit de la grâce le fondement et la fin de toute sa réflexion théologique. Augustin devint ainsi le père de la doctrine catholique de la grâce jusqu'au concile de Trente, inspirant également tant les Réformés que les Jansénistes.

Sa théorie de la grâce pouvait recevoir nombre d'interprétations, potentiellement dangereuses. Le risque le plus pernicieux, selon un historien du dogme comme Harnack, lui-même de confessions protestante, était de minorer le rôle du Christ, le remplaçant par la grâce et les sacrements, et de permettre un « calcul », de tenir des « petits comptes » à propos de ce qui est le plus libre et le plus saint.

La doctrine de la prédestination d'Augustin, insistant sur une élection déterminée par Dieu avant même le commencement des temps, présentait également le danger de ne plus se référer nécessairement au Christ. C'est pourquoi Luther éprouva le besoin de « dépasser » Augustin à cet égard, selon Harnack. Luther, contrairement à Augustin ³¹⁷, ne voulut voir sa relation à Dieu, que dans et par le Christ.

Sur la question des mérites, Augustin acceptait la conception courante depuis Tertullien et Cyprien, selon laquelle « chacun recevra selon ses actions ». Mais il voulut concilier cette idée avec sa doctrine de la grâce. Dieu, en couronnant nos œuvres, confirme en réalité ses dons.

Sur la question du pardon des péchés, Augustin considérait que la foi même n'était qu'une étape préliminaire. L'important était de construire un *habitus* qui puisse assurer la pérennité du salut.

La force supplémentaire destinée à construire cet *habitus*, Augustin la trouvait dans l'amour, seul capable de changer la nature de

³¹⁷ Un exemple de la relation directe qu'Augustin estimait avoir établie avec Dieu lui-même peut être illustré par ce passage des Confessions où il relate ses maux de dents : « Vous m'infligiez alors des maux de dents qui s'étaient aggravés au point de m'empêcher de parler. Il me vint à l'esprit de demander à tous mes amis présents de vous prier pour moi, Dieu source de tout salut. J'écrivis mon désir sur une tablette et je la leur donnai à lire. A peine avions-nous fléchi les genoux dans un sentiment de supplication que la douleur disparut. (...) Dans le fond de mon cœur je reconnus un signe de votre volonté. » *Confessions*. Livre IX, ch. 4.

l'homme. Cet amour était une sorte d'adjuvant pharmaceutique. Augustin ne doutait pas que « l'amour pouvait être infusé en l'homme comme un médicament » ³¹⁸ selon la formule ironique d'Harnack. Cela revenait en tout état de cause à un retour aux idées « magiques » de ses prédécesseurs.

La relation de l'âme à Dieu pouvait alors être décrite comme un processus graduel de sanctification. La foi, l'amour, le mérite puis *l'habitus* étaient des étapes successives dans le chemin vers le salut final, la grâce intervenant à toutes les étapes.

Mais cette montée progressive des degrés n'était pas sans contredire l'expérience intime d'Augustin, qui avait été « saisi » en un seul instant. Elle contredisait aussi sa doctrine de la prédestination, qui rendait l'idée d'un long processus de réhabilitation un peu vaine, les jeux étant déjà joués de toute éternité. Le rôle des mérites et de *l'habitus* revenait enfin à subordonner la religion à la morale.

Augustin faisait de la religion avant tout une préparation à l'autre monde. Essentiellement pessimiste à propos de la vie ici-bas, il lia intimement cette vie terrestre avec la mort, mais au profit de cette dernière, par ses idées de « vie mortelle » et de « mort vivante ». Il affirma, avec sa doctrine des deux Cités, que c'était une illusion de croire que le christianisme pouvait être transformé en religion de ce monde – ce que devaient au contraire faire plus tard les calvinistes et les puritains.

Augustin initia aussi le biblicisme. Il était convaincu que le seul fait pour une idée d'être présente dans l'Écriture était une preuve suffisante de sa validité. Par exemple, il était certain de sa doctrine de la prédestination parce qu'elle était mentionnée dans la Bible. Cependant, en cas de contradiction entre l'Écriture et les positions de l'Église, il ne céda jamais sur la prééminence de la doctrine de l'Église sur les thèses tirées de l'Écriture,

³¹⁸ A. von Harnack, *op.cit.*

Le principe d'une fidélité absolue aux textes scripturaires annulait d'ailleurs tout espoir de rationaliser et d'unifier la doctrine, tant ces textes pouvaient s'ouvrir à l'irrationnel. Il laissa en conséquence dans le vague la question de la valeur ultime de la lettre des Ecritures. Il valait mieux penser que les Ecritures, au fond, ne sont qu'un moyen. Augustin était avant tout persuadé que la foi reposait sur l'amour. Le croyant doit *individuellement* aller bien au-delà de cette étape de la révélation biblique, et cela exige que son cœur soit surtout rempli d'amour.

Par la suite, les Réformateurs firent du biblicisme une référence absolue. Ils se sont largement appuyés sur Augustin pour ce faire. Mais, on trouve aussi chez Augustin nombre d'arguments contre le biblicisme, et en faveur de l'Église.

De façon caractéristique pour un protestant, Harnack trouve « incohérent » chez Augustin le fait de prendre l'Ecriture pour *source*, mais de ne lui reconnaître qu'un statut de *moyen*, dont on peut ensuite se débarrasser comme de « béquilles ». En mystique individualiste, Augustin dépasse en réalité ce genre de contradiction. Il met toujours sa propre révélation intérieure bien plus haut que la révélation de l'Ecriture. Mais ceci n'allait pas non plus sans dangers. Harnack estime que ce faisant, « Augustin ouvrit la porte aux fanatismes en déclarant qu'il y avait une étape que l'on pouvait atteindre au-delà de l'Ecriture »³¹⁹.

Plusieurs des idées d'Augustin que l'on vient de passer en revue ont pu être reprises et appropriées par la Réforme. Mais, Luther et Calvin les poussèrent à leur limite, provoquant alors de sérieuses contradictions avec le reste de l'enseignement augustinien.

Alors qu'Augustin avait cherché à unifier dans sa doctrine le pouvoir de la grâce et le libre effort vers la vertu (Dieu donne la grâce qui délivre la volonté et lui permet de faire le bien), les réformés ex-

³¹⁹ *Histoire du dogme*, Vol. V, Livre II, Ch. IV.

cluaient tout rôle de la vertu et des mérites pour ne reconnaître que la grâce.

La pensée d'Augustin n'était d'ailleurs pas non plus sans contradictions latentes. Son mysticisme néo-platonicien revenait à considérer tous les phénomènes mondains comme transitoires (y compris la foi, les œuvres et l'Église...). Dans son combat contre le manichéisme et le donatisme, il présenta une doctrine de la liberté de l'âme et de l'Église comme moyen de la grâce, qui était en conflit direct avec ses thèses sur la prédestination, et qui contredisait sa propre expérience personnelle du péché et de la grâce, telle que rapportée dans les *Confessions*.

Tensions également entre sa conception de l'Église comme source de l'autorité hiérarchique et des sacrements, et sa vision libérale, apostolique, universaliste. Conflits possibles, encore, entre sa vision de la grâce par et à travers le Christ, ou au contraire de la grâce émanant directement (indépendamment du Christ) de la nature essentielle du Dieu suprêmement bon.

Ces contradictions peuvent s'expliquer par le fait qu'Augustin n'a jamais complètement surmonté son manichéisme initial. Sa doctrine du péché contenait indubitablement un fort élément gnostique. La structure même de sa pensée était, comme on l'a déjà noté, nettement dualiste, à la manière manichéenne (Dieu et la chute, le péché et la grâce, les deux « Cités »). Harnack résume ce gnosticisme sous-jacent d'Augustin dans une formule lapidaire : « Augustin est un deuxième Marcion ». ³²⁰

Précisant lui aussi ce lien putatif entre Augustin et la gnose, Hans Blumenberg écrit : « Là où Marcion était parvenu à la conviction de la méchanceté du législateur de l'Ancien Testament, à savoir dans l'Épître de Paul aux Romains, Augustin trouva l'arsenal théologique pour le dogme de la faute universelle de l'homme. C'est là aussi qu'il trouva la doctrine de la prédestination absolue qui limitait la grâce à un petit

³²⁰ Op.cit.

nombre, comme explication de la pérennité et de la corruption du monde. » ³²¹

Augustin élimina assurément dans ses écrits le dualisme gnostique et manichéen au profit d'un principe métaphysique universel, celui de l'unité de toute la Création en Dieu. Mais il réintroduisit aussitôt, ce faisant, un autre principe dualiste au sein de l'humanité avec la séparation absolue des élus et des bannis. Augustin impliquait ainsi, sans le vouloir et comme par mégarde, une responsabilité divine dans le mal, responsabilité que les manichéens eux-mêmes cherchaient à écarter. L'idée de prédestination divine supralapsaire donne en effet à Dieu une responsabilité initiale dans la corruption cosmique, alors que les Manichéens s'efforçaient précisément d'éliminer tout lien entre le Dieu bon et le mal. Augustin, par cette idée de prédestination, se faisait plus manichéen que les manichéens !

C'est pourquoi Blumenberg estime qu'Augustin n'a pas réussi *in fine* à « dépasser » la gnose - malgré les deux « dépassements » partiels cités plus hauts. « La gnose non dépassée mais seulement transposée revint sous la figure du Dieu caché et de souveraineté absolue incompréhensible. L'affirmation de soi de la raison a dû compter avec cette souveraineté. » ³²² La gnose, et son potentiel de « terreur » pour les âmes déchues, livrées sans recours au démiurge, continuait de vivre dans l'augustinisme, sous les espèces de la coupure irrémédiable entre les quelques élus et la masse des déchus, mais aussi sous la forme de la relégation de la raison dans une obscurité abyssale.

Cette continuation de la gnose par d'autres moyens, dans l'augustinisme, permit à la terreur d'un ordre divin de structure gnostique de s'établir pour mille ans. L'invention du purgatoire ³²³ fut l'une des tentatives du Moyen Âge d'apaiser cette terreur. Mais il fallut attendre le retour d'Aristote à l'apogée de la scolastique médiévale

³²¹ *La légitimité des temps modernes*. 2^{ème} partie. Absolutisme théologique et affirmation de soi de l'homme.

³²² Ibid.

³²³ Cf. Jacques Le Goff, *La naissance du purgatoire*.

pour réfuter la gnose. Cette réfutation fut d'ailleurs loin d'être définitive, si l'on en juge par les résurgences ultérieures de la gnose, sous d'autres formes, dans l'idéologie de la Réforme, puis dans celle des Temps modernes.

Augustin, tel un saint Georges impuissant, n'avait donc pas éliminé le dragon gnostique. Celui-ci devait reprendre vie sans cesse, sous de multiples formes, y compris les plus modernes ³²⁴.

La faute originelle ineffaçable, la culpabilité éternelle que l'homme se devait de supporter, la résignation devant la prédestination au bien ou au mal, affectant chaque individu, l'annulation de ce fait de toute responsabilité individuelle dans l'état du monde, responsabilité qui continuait cependant d'être imputable aux hommes du fait de la chute d'Adam, le reniement des forces de la raison, la renonciation à transformer en leur faveur, par leur action, une réalité dont ils devaient s'attribuer à eux-mêmes la cause, l'absurdité de quelque affirmation positive de soi qui en découlait, voilà autant de nouvelles têtes de dragon, repoussant sur le corps de la Bête gnostique, non vaincue, mais seulement déplacée, comme un Léviathan toujours fécond.

S. Paul, Marcion, Mani, S. Augustin, avaient tous un point commun : le goût pour le dualisme. Dans le cas de Marcion et de Mani, ce dualisme prit la forme bien documentée de la pensée gnostique ou manichéenne. Dans le cas de Paul, son gnosticisme était plus caché, mais tout aussi viscéral, et incisif. N'oublions pas qu'on a pu, avec quelque argument, le considérer comme étant Simon le Magicien lui-même, le fondateur de la gnose ! Mais S. Paul nous a aussi légué quelques formules immortelles, comme « *l'amour qui est au-dessus de la foi même* », et qui lui permettront toujours de revendiquer devant l'humanité entière le goût de l'unité finale, et universelle.

³²⁴ On pense aux textes manifestement gnostiques de C.G. Jung, Sept sermons aux morts in La vie symbolique, Psychologie et vie religieuse, et d'Henry Corbin, Terre céleste et corps de résurrection : de l'Iran mazdéen à l'Islam shîite.

S. Augustin offrit pour sa part une belle synthèse de l'enchevêtrement de gnosticisme, de néo-platonisme, de paulinisme que fut le christianisme originel. Mais avant tout, Augustin aima Dieu, et l'Église. Or ce n'est pas ce qu'on dit ou connaît qui compte, mais ce qu'on aime. Il rejoignit par là le meilleur de Paul. La religion d'Augustin s'était formée autour du péché, mais la foi et l'amour de Dieu effacèrent la peur, et firent luire l'espérance.

Riche de toutes ses contradictions, Augustin fut un grand bâtisseur de l'Église catholique romaine. Mais il eut bien d'autres visages. Par son biblicisme, il prépara le mouvement des pré-réformateurs. Par sa spéculation intellectuelle, il annonça la scolastique médiévale, y compris nominaliste. Par son néoplatonisme, il planta des graines pour le mysticisme du Moyen âge. Par la puissance de son analyse intime, la vigueur et la fraîcheur de son style, il prépara la Renaissance et l'esprit moderne.

En revanche, par son gnosticisme « non dépassé », et par son enthousiasme pour la prédestination des âmes, il fut un précurseur clé de la Réforme.

Il fut lui-même un « réformateur » de la piété de son temps, d'inspiration paulinienne, comme le présente Harnack. Ce réformateur n'a pas dépassé la gnose, mais l'a seulement transposée.

Filant à nouveau cette métaphore, c'est la Réforme elle-même qui pourrait être considérée à son tour comme une « transposition » de la gnose, après les tentatives à moitié réussies du Moyen Âge scolastique d'y mettre fin.

Luther ou Calvin ne sont certes pas des seconds ou des troisièmes Marcion. Mais on a pu défendre l'idée ³²⁵ que, loin d'avoir entièrement dépassé la gnose, la Réforme en a « transposé » certains aspects,

³²⁵ Cf. Eric Voegelin, *La nouvelle science du politique*. « La Réforme a bien clairement dessiné une époque dans l'histoire occidentale : celle d'une invasion réussie des institutions occidentales par les mouvements gnostiques. (...) On peut considérer l'œuvre de Calvin comme le premier Coran délibérément gnostique. »

comme déjà Augustin avait pu transposer des traits gnostiques au moment de la crise de l'Empire romain. Il faut maintenant analyser l'influence « dans le monde » des principales idées du protestantisme : le nominalisme, le déterminisme, l'individualisme, ainsi que les dérives « gnostiques » et les dévoiements « agnostiques » de ces mêmes idées.

La grande dissociation.
Essai sur une maladie moderne.

Chapitre 2

La «voie moderne»

DU NOMINALISME À LA «CENSURE DE LA RAISON»

[Retour à la table des matières](#)

Luther avait jugé la raison humaine inapte à traiter des plus hautes questions, et l'avait gravement abaissée. La prééminence absolue de la foi, l'irrémédiable impuissance de la raison devant l'arbitraire de la volonté divine, l'irrationalisme intrinsèque de l'élection et de la prédétermination, le salut inexplicable de quelques individus, la perte prédestinée et sans cause de la masse de l'humanité, la sanctification du « propre » accompagnée de la déchéance du « commun », tout cela impliquait aussi une renonciation à comprendre le monde en général, résumée par la formule « sola fide ». Seule la foi -- sans la raison.

Cette simple formule eut un impact profond sur la modernité, dépassant largement le cadre proprement religieux. Pour comprendre la manière dont elle a pu encourager la résurgence d'un antirationalisme primaire, dans un temps censé encourager les « lumières » de la raison, on peut évoquer la figure emblématique de Schopenhauer, apparaissant au 19^{ème} siècle, peu après la fin de l'Aufklärung. Comme d'autres philo-

sophes influencés par l'idéologie nominaliste ³²⁶, mais avec une verve spécialement acrimonieuse, Schopenhauer attaqua le « gribouillage des philosophastres », leurs idées « abstraites » et « générales », leurs « suprêmes abstractions », qui ne sont, pour tout dire, que des « bulles de savon ». ³²⁷

De façon révélatrice, il critiqua féroce­ment la langue allemande elle-même, dont il fustigea les mécanismes facilitant indûment l'agglutination de concepts hétéroclites. « Mais devant certains mots, tels que droit, liberté, le bien, l'être, -cet absurde infinitif de la copule, -- et d'autres du même genre, l'Allemand est pris de vertige, tombe aussitôt dans une sorte de délire, et commence à se répandre en phrases ampoulées et absurdes, en alignant artificiellement ensemble les concepts les plus éloignés et par conséquent les plus creux ; au lieu de fixer les yeux sur la réalité et de voir telles que sont les

³²⁶ Le nominalisme nie l'existence des « universaux », et ne reconnaît que les objets particuliers. Dans ce système de pensée, les relations, les genres, les abstractions et les concepts mêmes produits par la raison humaine ne sont que des fictions verbales, des étiquettes arbitraires accolées à des collections de choses ou à des séries d'événements particuliers. En dehors de tout ce qui est concret, empirique, sensible, rien n'existe. Les pseudo réalités qui se cachent sous des formes verbales, ne sont que de simples « noms ». Le nominalisme poussé à l'extrême vise à pratiquement invalider le langage comme outil conceptuel, en lui déniaut tout apport spécifique dans notre intelligence du réel. Les mots ne sont pas mis au service de la raison humaine, ils ne sont plus que de simples instruments de transmission graphique de la réalité empirique - ou bien de la volonté divine, quand ils sont fétichisés.

Le nominalisme influença en profondeur Luther et Calvin, mais aussi toute la pensée anglaise. Le nominalisme fait très bon ménage avec l'empirisme, le pragmatisme, le positivisme et le matérialisme. Hobbes, Hume, Stuart Mill, Bentham furent tous nominalistes.

³²⁷ « Ce qui rend si pauvre en pensées et par conséquent si mortellement ennuyeux le gribouillage de nos philosophastres (...) c'est avant tout le fait qu'ils exposent habituellement des idées abstraites générales et excessivement larges (...) ils ne connaissent que les suprêmes abstractions, telles que être, essence, devenir, absolu, infini, etc. Ils partent a priori de celles-ci et bâtissent sur elles des systèmes dont le fond ne consiste en réalité qu'en des mots, qui ne sont à vrai dire que des bulles de savon » . In *Au-delà de la philosophie universitaire*.

choses et leurs relations. » ³²⁸ On peut utilement comparer cette charge au vitriol au mysticisme linguistique d'un Heidegger, prétendant que l'on ne pouvait bien philosopher qu'en langue allemande, et se livrant à de longues recherches étymologiques sur les sens originaires du mot « être », en allemand ou en grec.

S'en prenant particulièrement aux maîtres allemands de la rhétorique idéaliste, et notamment à Kant et à Hegel, il en pourfend avec allégresse le néant supposé, et les accuse purement et simplement de duper leur monde. ³²⁹ Schopenhauer réfute l'idée de loi morale universelle. Il montre l'inanité du principe moral kantien de la « dignité de l'homme ». ³³⁰

Le droit n'est plus pour lui qu'une « ombre », qu'un concept « négatif » ³³¹. À sa place, Schopenhauer prône l'égoïsme sacré de l'individu. « L'égoïsme, chez la bête comme chez l'homme, est enraciné bien fortement dans le centre même de l'être, dans son essence : disons mieux, il est cet être même » ³³². On voit clairement chez Schopenhauer se tisser un lien irrésistible entre nominalisme et individualisme. Ce nomi-

³²⁸ Ibid.

³²⁹ « Dans les produits de l'école hégélienne on cherche en vain une idée réelle quelconque : il n'y en a pas (...) On ne trouve que des accouplements audacieux de mots qui paraissent avoir un sens, voire un sens profond, mais qui, après un léger examen, apparaissent comme un verbiage et un entassement de paroles absolument dénuées de sens et vide d'idées ; l'écrivain s'en sert non pour instruire son lecteur, mais simplement pour le duper ». In *Au-delà de la philosophie universitaire*.

³³⁰ « C'est seulement d'une façon ironique que le concept de dignité me semble applicable à un être aussi inique dans sa volonté, aussi limité dans son esprit, aussi débile et vulnérable dans son corps que l'homme. » in *Le fondement de la morale*. §8.

³³¹ « Celui qui part de l'idée préconçue que le concept de *droit* doit être un concept positif, et qui, ensuite, entreprend de le définir, n'aboutira à rien ; car il veut saisir une ombre, poursuit un spectre, entreprend la recherche d'un non-être. Le concept de *droit*, comme celui de la liberté, est négatif ; son contenu est une pure négation. C'est le concept de tort qui est positif (...) Il s'ensuit de là que les droits de l'homme sont faciles à définir : chacun a le droit de faire tout ce qui ne nuit pas à un autre. » Ibid.

³³² in *Le fondement de la morale*.

nalisme extrême est également compatible chez lui avec un déterminisme mécanique, semblable à celui qui règle la course des planètes.³³³ Le nominalisme, l'individualisme et le déterminisme de Schopenhauer miment de façon frappante le nominalisme (antirationnel), l'individualisme (électif) et le déterminisme (prédestiné) de l'idéologie de la Réforme.

Dans un tout autre contexte, Ludwig Wittgenstein traduit dans la langue du 20^{ème} siècle la même volonté d'humiliation de la raison, à l'aide d'une formule typiquement nominaliste: «Le monde est tout ce qui arrive»³³⁴. Le monde n'est donc pas ce qui aurait pu arriver, ou ce qui devrait arriver. Le monde n'est pas non plus ce qu'on en comprend ou ce qu'on aime en lui. Pour le nominalisme, le monde n'est pas un rêve ou un projet, il n'est qu'une succession de faits.

Les racines de la formule « sola fide » plongeaient loin dans l'histoire du christianisme, et jusqu'au paulinisme. Mais Luther et Calvin, avec leur fidéisme exacerbé, leur « biblicisme »³³⁵, leur exaltation de l'individu (élu), avaient à l'évidence été aussi, et tout particulièrement, marqués par le nominalisme de la *via moderna*, qui avait remplacé la *via antiqua* à la fin du Moyen Âge.

En héritant de la *via moderna*, la Réforme facilita et accéléra la transition entre le nominalisme scolastique, relativement modéré, et un néo-nominalisme beaucoup plus radical, et même outrancier.

³³³ « L'action de l'homme n'est pas guidée par sa raison et par les résolutions de celle-ci. Aussi personne ne devient tel ou tel parce qu'il a le désir, même le plus violent de le devenir ; mais ses faits et gestes dérivent de son caractère inné et immuable. (....) On peut en conséquence comparer la conduite de l'homme à la course d'une planète».

³³⁴ L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophique.

³³⁵ « On rencontre aussi des dangers de repliement sur le fidéisme, qui ne reconnaît pas l'importance de la connaissance rationnelle et du discours philosophique pour l'intelligence de la foi, plus encore pour la possibilité même de croire en Dieu. Une expression aujourd'hui répandue de cette tendance fidéiste est le « biblicisme », qui tend à faire de la lecture de l'Écriture Sainte ou de son exégèse l'unique point de référence véridique ». Jean-Paul II, *Encyclique Fides et Ratio*.

Pour la théologie nominaliste radicale, la raison humaine reste infiniment éloignée de toute compréhension de la volonté divine, ou de sa Création. Aucune loi générale, qu'elle soit naturelle ou rationnelle, ne peut jamais prendre le pas sur le fait divin, singulier, brut, indiscutable, inexplicable, issu de la volonté d'un Dieu inscrutable, qui décide des événements et des destins, et les déploie dans le monde comme autant de données éparses, à jamais juxtaposées dans l'éternité, mais impossibles à lier, ou à embrasser par des lois accessibles à l'entendement humain.

Luther avait subi l'influence de Gabriel Biel (1408-1495) dont il avait lu les Commentaires sur les sentences. Biel, disciple de Guillaume d'Ockham, mettait l'accent sur la simplicité, l'omnipotence et la liberté de Dieu. Dieu n'était donc pas tenu par ses propres lois. Il pouvait décider arbitrairement de changer les lois de la nature, ou les structures mêmes de la pensée. Il pouvait contredire le sens commun, ou les lois de la simple raison. Sur ce terrain, rien d'incompatible avec ce que devaient devenir les thèses de Luther.

Mais la doctrine de Biel était aussi semi-pélagienne ³³⁶ en ce qu'elle insistait sur le pouvoir de la volonté humaine, capable par ses seules forces d'aimer Dieu. L'idée essentielle de Biel, empruntée à Duns Scot, était qu'il ne faut pas déprécier la nature humaine. Gabriel Biel, moine franciscain comme S. Bonaventure, Duns Scot, et Guillaume d'Ockham, magnifiait la dignité de la nature en tant qu'œuvre du Créateur. Cet humanisme et ce naturalisme de Biel étaient donc en fait très éloignés de l'esprit de la Réforme, qui prône la corruption totale de la nature, l'impuissance de la raison, le serf-arbitre de la volonté.

³³⁶ Le semi pélagisme naquit en Afrique et en Gaule entre l'an 427 et 529, en opposition à la doctrine de S. Augustin sur la grâce. Vitalis de Carthage (427) critiqua la doctrine augustinienne au motif qu'elle détruisait la liberté de la volonté et la responsabilité. Augustin lui répondit dans sa lettre 217, réaffirmant que la grâce de Dieu est universellement nécessaire, même pour les petits enfants, que la liberté de pécher est en fait un esclavage, que la prédestination est un don gratuit de Dieu, et que Dieu n'est en rien injuste de damner les réprouvés.

Biel reconnaissait, contrairement à Luther ou Calvin, le caractère volontaire et méritoire des actes : Dieu opère mais l'homme coopère. Le libre arbitre s'allie à la grâce. La nature humaine est jugée capable de se tourner volontairement vers Dieu. Le semi-pélagianisme assigne à la volonté de l'homme un rôle d'autant plus grand qu'il la rend capable d'une impulsion de conversion vers Dieu, que la grâce peut ensuite accompagner.

Tout ceci était franchement incompatible avec le système de Luther, qui accusa Biel de « pélagiser avec son Scot » ³³⁷. En réaction, Luther reprit et amplifia la thèse de la justification par la foi de S. Paul et S. Augustin, d'après laquelle les oeuvres ne sont d'aucun mérite. La raison étant intrinsèquement pervertie par le péché, il faut aussi rejeter complètement la théologie naturelle et la scolastique réaliste. Il ouvrit ainsi la voie à un nominalisme radicalisé.

D'un point de vue stylistique, le nominalisme de Luther se caractérise par l'emphase portée sur la lettre du texte biblique, et se distingue par l'emploi fréquent de formules dépréciatives, comme: « le libre arbitre après la Chute n'est rien qu'un nom ». ³³⁸

Chez Luther ou Calvin, les nombreuses citations bibliques sont autant de preuves irréfutables, d'une autorité décisive. Le respect pour le texte est présenté comme absolu, même quand il est contradictoire ou obscur. Quand un texte se prête à de nombreuses interprétations, les commentateurs nominalistes ont tendance à favoriser l'interprétation littérale, ou la moins métaphorique possible ³³⁹.

On ne peut que constater leur acharnement constant de zélateurs, leur insistance à trouver les signes de leur propre élection dans la

³³⁷ Cité par Jacques Chevalier, Histoire de la pensée, 1956, p. 576.

³³⁸ In « Propos de table ».

³³⁹ Luther déclare, par exemple, en opposition frontale aux volontés d'interprétation des passages obscures ou polysémiques du texte biblique exprimées par un Erasme, un Origène ou un Jérôme : « Rien n'est ici au sens figuré, rien n'a besoin d'interprétation : les mots sont simples, le sens est simple ». *Du serf arbitre*, 2ème partie, 732.

lettre de la Bible. Quand celle-ci parle de saints ou d'élus, les « saints » protestants ou les « élus » puritains se sentent littéralement désignés par ces passages qui leur semblent autant d'allusions directes à leur cas personnel. Lorsqu'ils lisent le verset: « Mais les saints du Très Haut recevront le royaume, et ils posséderont le royaume éternellement, d'éternité en éternité » ³⁴⁰, ils croient que cette parole les concerne directement. Ce verset leur sert de titre de propriété éternelle sur les terres du « royaume », et peut même passer pour la justification biblique de la conquête de terres bien terrestres, comme les terres nouvelles du continent américain. Le texte biblique garantit par anticipation la « destinée manifeste ».

Se sentant assurés de leur élection par la lettre biblique, ils n'hésitent pas à opter ensuite systématiquement pour une interprétation littérale de textes si profitables à leur égard, dont ils pensent qu'ils sont là pour leur rendre témoignage, et qui forment en quelque sorte leur titre principal à la conviction d'être parmi les choisis.

Ils sont particulièrement enclins à croire que les mots du texte révélé incarnent au iota près l'expression de la volonté divine puisque seule cette interprétation littérale est compatible avec leurs vues et leurs attentes. De plus, la lettre du texte offre la tangible et rassurante preuve dont les élus ont tant besoin, n'en ayant aucune autre à leur disposition.

Toute interprétation plus ouverte, dubitative ou distanciée, serait déjà une défaite morale, une tentation du démon du doute.

Pour les élus, les textes canoniques de la Loi et des prophètes traduisent dans leurs replis les infinies nuances du projet divin. L'élus sait qu'un trésor dort dans les milliers de lettres du texte sacré. Ce trésor est caché, et seules les âmes choisies peuvent y avoir accès. Il contient la preuve de leur élection. La certitude est là, dans le texte, et se nourrit des signes indubitables de la grâce, que les élus décryptent en eux-mêmes.

³⁴⁰ Daniel 7, 18.

La sacralisation littérale du langage biblique possède cependant un défaut majeur, sur le plan rationnel. Elle est auto-référente, c'est-à-dire logiquement indécidable, ne trouvant sa justification qu'en elle-même.

Mais peu importe aux zélateurs ! La foi supplée à la logique. Selon l'angle du complexe électif, le besoin de l'interprétation littérale se fait toujours plus pressant, plus nécessaire. La certitude intime de l'élection induit structurellement, systématiquement, un biais en faveur du fétichisme littéral, qui peut aller jusqu'à l'idolâtrie alphabétique, et même numérique, comme dans la Kabbale.

Le biblicisme induit nécessairement une tendance à l'interprétation au premier degré et au sens littéral. Prenons l'exemple du « doigt de Dieu », dont nous parle la Genèse : « Lorsque l'Éternel eut achevé de parler à Moïse sur la montagne de Sinaï, il lui donna les deux tables du témoignage, tables de pierre, écrites du doigt de Dieu » ³⁴¹.

Si ce doigt scripteur est interprété littéralement, c'est bien la lettre même de la Bible qui en devient sacralisée, divinisée. Il n'y a pas de médiateur humain. Moïse n'est même pas le copiste de la Parole divine, le doigt ³⁴² venant de la nuée graver la pierre. Moïse n'en est que le porteur, puis le colporteur.

³⁴¹ Ex 31, 18.

³⁴² Il y a dans Daniel 5,5 une autre histoire de doigts : « En ce moment, apparurent les doigts d'une main d'homme, et ils écrivirent, en face du chandelier, sur la chaux de la muraille du palais royal. Le roi vit cette extrémité de main qui écrivait. »

Le texte parle des doigts d'une main d'homme. Si l'on s'en tient à une interprétation littérale, on devrait simplement comprendre qu'un homme a réussi à écrire des mots sur un mur, tout en se cachant du roi. Les doigts de cette « main d'homme » appartiennent-ils à un homme réel ou sont-ils un mirage créé par Dieu dans le cerveau des hommes ? Y a-t-il une différence entre une « main d'homme » activée par Dieu et le « doigt de Dieu » ? Qui peut le dire ? Ce qui est sûr, c'est que si c'est un homme qui écrit de sa main sur la muraille du palais royal, le sens prophétique perd une bonne partie de son aura, et contribue à affaiblir la crédibilité du texte.

Cette littéralité divine équivaut structurellement à la thèse du Coran incréé, dicté par l'ange au Prophète illettré. La « descente » (*Tanzil*) du Coran est aujourd'hui encore la thèse majoritairement reconnue en Islam. La tentative avortée, et par la suite systématiquement condamnée, d'une interprétation plus rationaliste, comme celle des Mu'tazilites ou d'Averroès (Ibn Rushd) en témoigne. Mais l'inscription directe, sans intermédiaire, du divin dans le monde sous une forme littérale (ou vocale) pose alors le problème de l'idolâtrie de la lettre ou du son. Aux idoles d'or et de pierre succèdent désormais des idoles faites de pleins et de déliés, de points et de traits, ou de graves et d'aigus, prétendant enclore le divin dans le corset sanctifié d'un alphabet ou d'une mélodie.

Si au contraire l'on refuse le sens littéral, et si l'on considère le « doigt de Dieu » comme une simple métaphore, on peut en inférer une autorisation à livrer le texte à l'interprétation. On peut y voir surtout le besoin de faire appel à la raison humaine pour déterminer l'esprit de la lettre, et pour se livrer à une critique et à une herméneutique des écrits de la loi.

En favorisant une approche littérale des textes, le biblicisme de Luther se renforce de son nominalisme. Ils favorisent l'un et l'autre la défiance envers une approche véritablement critique et herméneutique des textes, tout en prétendant encourager leur interprétation individuelle, par chacun des croyants. Il y a là un curieux paradoxe.

Pour bien comprendre le nominalisme de Luther, qui est à l'oeuvre au cœur de la Réforme, et qui traverse les Temps modernes, il est nécessaire de revenir à ses sources les plus anciennes.

Chapitre 2.

La voie moderne.

Du nominalisme à la censure de la raison.

Les sources du nominalisme

[Retour à la table des matières](#)

Ces sources remontent aux Cyniques et aux Stoïciens de la Grèce ancienne. Antisthène le Cynique disait à Platon : « Je vois le cheval, mais pas l'idée du cheval. » Diogène de Sinope disait aussi : « Pour moi, Platon, je vois bien la tasse et la table, mais je ne vois pas du tout l'idée de table ni l'idée de tasse. » « Bien sûr, répliqua Platon, car pour voir la table et la tasse tu as les yeux, mais pour voir les idées qui leur correspondent, il te faudrait plus d'esprit que tu n'en as » ³⁴³.

Platon affirma, contre les cyniques, que les idées sont bien « réelles », d'où le nom de « réalisme » donné à cette position. Pour Platon, les universaux existent en soi. Ils existent séparément de l'esprit qui les aperçoit, et constituent même l'essence de la réalité. Ainsi, tout homme participe de l'idée d'humanité, ce qui lui confère de ce fait des droits imprescriptibles. Tout homme possède un droit naturel à l'égalité avec tous les autres hommes, puisqu'ils participent tous à la même « idée », l'humanité.

S'élevant délibérément contre le réalisme platonicien ³⁴⁴, Aristote dit que les idées n'existent que dans nos esprits. Dans le monde des choses, rien n'existe que l'individuel, et l'individuel seul est réel. Les formes sont nécessairement unies à la matière et n'existent pas en

³⁴³ Cité par Diogène Laërce.

³⁴⁴ Un « réalisme » qualifié d'idéalisme dans un autre vocabulaire : deux mots apparemment opposés pour une même idée.

dehors d'elle. L'esprit peut cependant abstraire la forme, qui est présente de manière similaire chez tous les individus d'une même espèce. Mais il ne peut subsister de forme sans matière. La forme ne peut exister que de façon immanente à l'individu, elle réside en lui, et non hors de lui. C'est la position dite du « réalisme modéré », ou du « conceptualisme ». Cette conception entraîne inévitablement un statut rehaussé de l'individualité.

Qu'il soit platonicien ou aristotélicien, modéré ou non, le réalisme sera combattu avec acharnement par les nominalistes, au cours des siècles. Pour ces derniers, les idées n'existent ni dans les choses, ni dans notre esprit. Elles se réduisent à de simples « noms ». L'esprit ne peut penser que l'individuel, qui seul existe.

Si le nominalisme prend ses sources lointaines dans l'antiquité, il est généralement convenu que la grande bataille anthropo-culturelle entre nominalisme et réalisme fut historiquement initiée par Boèce (né vers 470, mort en 525), puis continuée tout au long du Moyen Âge par Jean Scot Erigène, Roscelin de Compiègne, Pierre Abélard, Jean Duns Scot, et enfin radicalisée par Guillaume d'Ockham.

C'est dans son Commentaire sur l'Introduction aux catégories d'Aristote par Porphyre que Boèce lança ce qui devait devenir la fameuse « querelle des universaux ». Les idées de genre et d'espèce, les « universaux », sont-elles des choses en soi, des substances ? Ou bien sont-elles de simples créations de l'intelligence ? Boèce répondit qu'elles sont les deux à la fois. Les idées sont conçues par l'esprit qui les abstrait des choses sensibles, mais les formes ainsi extraites, abstraites, existent aussi concrètement dans les êtres singuliers. En effet, si plusieurs êtres singuliers possèdent une ressemblance, cette ressemblance existe bien en eux.

C'est précisément parce qu'elle est déjà là qu'elle peut en être abstraite, qu'elle peut en être séparée, par l'opération de l'intelligence.

Boèce opta donc pour une position médiane, reprenant les deux thèses opposées, sans trancher nettement. Mais par la distinction qu'il souligna entre les mots et les choses, par son étude des formes ver-

bales, il posa les fondations d'une science du langage, qui devait ouvrir ultérieurement la porte à un nominalisme de plus en plus radical. Cette ambiguïté explique que Boèce fut souvent commenté et repris au long du Moyen Âge, par les deux camps en présence, les réalistes et les nominalistes, chacun cherchant à l'enrôler à son avantage.

À partir de Boèce, les arguments vont se préciser, puis s'extrémiser.

Un rapide survol des principales étapes de la querelle des nominalistes et des réalistes au Moyen-Âge et au début des Temps modernes va nous permettre de repérer les grandes lignes de ce déchirement philosophique. Aujourd'hui encore, alors que la querelle des universaux semble appartenir à un autre temps, la pensée philosophique reste divisée entre ce qu'on pourrait appeler un néo-nominalisme et un néo-réalisme.

Jean Scot Erigène, actif à partir de 850, et irlandais comme son nom ³⁴⁵ l'indique, fut un nominaliste modéré. Il pensait que la connaissance humaine est limitée par nature. L'homme ne perçoit l'être que sous une forme négative. Plus les êtres sont inférieurs, plus ils sont perceptibles. Inversement, plus l'être est supérieur, moins il est perceptible. C'est pourquoi l'être est plus ce qu'il n'est pas que ce qu'il est. Il est ce qui reste caché à nos yeux, dans sa singularité et dans ses causes profondes, il est ce qui reste à se déployer dans la fin unique, à lui assignée par Dieu.

Mais par ailleurs, Jean Scot Erigène s'inspira des thèses d'Origène et du néoplatonisme de Denys l'Aréopagite. La raison aidée de la grâce conduisent l'âme vers Dieu, dans un retour, une conversion, qui renverse et annule en quelque sorte la procession (ou la « chute ») de la créature à partir des causes primordiales. Tout est ramené à Dieu, de qui tout procède et à qui tout retourne, car « en toute chose il ne faut voir que Dieu » ³⁴⁶. Conséquence : les notions de bien et de mal sont

³⁴⁵ Erigène = « Originaire d'Erin »

³⁴⁶ Cité par J. Chevalier, op.cit.

abolies. Lors d'une polémique autour de la double prédestination des bons et des méchants, Erigène soutint que, le mal étant un non-être, il ne saurait y avoir prédestination divine de ce qui n'est pas. Innocents et coupables doivent revenir à Dieu, qui est l'origine et la fin de toutes choses.

Erigène combinait ainsi nominalisme et néoplatonisme en une synthèse originale. Le double mouvement de « chute » et de retour à Dieu (la « conversion ») présentait une analogie avec la double démarche des nominalistes et des réalistes, révélant deux familles d'esprits. Il y a ceux qui privilégient le sensible, l'individuel, les choses singulières et contingentes, et qui perçoivent mieux la séparation et la différence entre les êtres. C'est l'inspiration nominaliste, qui correspond au mouvement de l'être « chutant » vers le concret et la matière. Et il y a ceux qui perçoivent mieux les relations, les rapports, les ressemblances, les ensembles, et qui visent à intégrer, à absorber le multiple dans l'un. Ils appartiennent à l'école opposée, celle des réalistes, qui aspirent à la « conversion », par une « remontée » vers le divin.

Il fallut attendre le 11^{ème} siècle pour que la thèse nominaliste proprement dite fût nettement formulée. Roscelin de Compiègne (1050-1120) affirma le premier que les espèces et les genres ne sont que des « mots » (voces) et non des choses (res). Seuls les individus existent, et toute existence est individuelle, indivisible. Ses détracteurs firent immédiatement observer que si l'on appliquait cette idée à la Trinité, cela aboutirait à la simple juxtaposition des trois personnes divines, se côtoyant et formant trois dieux séparés (trithéisme). Roscelin fut condamné pour cette raison au concile de Soissons en 1092. C'était la première fois qu'on pouvait observer le potentiel subversif du nominalisme du point de vue du dogme religieux.

À l'opposé, S. Anselme, né dans le Piémont en 1033, et mort à Cantorbéry en 1109, se fit très critique contre les nominalistes, les jugeant trop engagés dans les images corporelles. Il disait que le nominalisme distingue là où il ne faut pas, et est incapable de distinguer là où il faut. Le nominalisme sépare en effet les trois personnes de la Trini-

té, mais en revanche ne peut distinguer dans le Christ les deux natures, l'humaine et la divine, puisqu'il nie l'idée même de « nature ».

Anselme pensait que le nominalisme, par son antirationalisme, était susceptible de subvertir toute la dogmatique chrétienne et ses fondements rationnels. Il défendait le réalisme de Platon qui permet au contraire de relier à Dieu toutes les choses, les individus, les espèces et les genres, sans les absorber en lui.

En tant que moine bénédictin, S. Anselme reconnaissait la primauté de la foi sur la raison, mais il pensait que les deux pouvaient être harmonisées : « Je ne cherche pas à comprendre pour croire, mais je crois pour comprendre. Car je le crois : si je n'avais pas cru, je ne comprendrais pas » ³⁴⁷. Il affirmait aussi que la foi s'achève et se prépare par le travail de l'intelligence. Plus une chose est mystérieuse, plus elle est raisonnable, plus il y a en elle à comprendre. Pour se connaître, l'âme n'a qu'à se servir de son libre arbitre et de la raison, ce qui revient à se conformer à la volonté divine : elle doit se souvenir de soi, de sa véritable nature. « Apprends-moi à te chercher, et montre-toi à qui te cherche » ³⁴⁸. Il cherchait Dieu par induction. Dans son *Monologion*, S. Anselme remontait de la créature au Créateur, de l'être relatif à l'Être absolu, de l'imparfait au parfait. Devant les termes d'une série, il cherchait la présence d'une entité commune à tous. De là, il concluait à l'existence antérieure de cette entité en tant que modèle auquel tous les termes devaient participer. Ce raisonnement inductif était une méthode éminemment « réaliste », postulant l'existence d'un être conceptuel à partir de son essence.

Il est très significatif que S. Anselme soit aussi l'inventeur du fameux argument ontologique de l'existence de Dieu ³⁴⁹. Cet argument,

³⁴⁷ S. Anselme, *Proslogion*, 1.

³⁴⁸ S. Anselme, Cité par J. Chevalier, *in op. cit.*

³⁴⁹ Cet argument se trouve dans le *Proslogion*, 2, qui formule cette « preuve royale » de la façon suivante: « Autre chose est être dans l'intelligence, autre chose est exister. Et certes, l'être qui est tel que rien de plus grand ne saurait être pensé ne peut être dans le seul intellect, car, même s'il n'était que dans l'intelligence, on pourrait concevoir qu'il est aussi dans la réalité, ce

platonicien d'inspiration mais original dans sa structure, met explicitement sur le même plan le concept et l'être. Il permet ainsi un passage direct de l'un à l'autre, tout en affirmant la différence de nature entre « être dans l'intelligence » et « exister », d'où son statut paradoxal, qui fit couler tant d'encre.

Abélard (1079-1142), l'un des plus brillants esprits ³⁵⁰ du Moyen-Âge, combina lui aussi nominalisme et réalisme, d'une manière particulièrement originale.

Pour Abélard, il n'y a de vraie science que du singulier ou de l'individuel (à ne pas confondre avec le particulier). Il prend nettement parti contre Aristote, pour qui il n'y a de science que du général. Dans ses *Gloses sur Porphyre*, Abélard définit l'individu comme « *ce qui est prédicat d'un seul sujet* ». L'individu existe donc seul. Il fait contraste avec l'universel, qui est « *ce qui peut servir de prédicat à plusieurs sujets* », comme le dit Aristote. Pour Abélard, seuls existent réellement et substantiellement les êtres singuliers, doués d'une caractéristique personnelle. Ils se distinguent tous les uns des autres, par leur matière, par leur forme et par leur essence. ³⁵¹

qui est plus. Si donc l'être dont on ne peut concevoir de plus grand est dans la seule intelligence, ce même être dont on ne peut concevoir de plus grand est quelque chose dont on peut concevoir quelque chose de plus grand. Mais certainement cela ne peut être. Il existe donc sans aucun doute un être dont on ne peut concevoir un plus grand et dans notre pensée et dans la réalité. »

³⁵⁰ S. Bernard disait de lui : il n'y a qu'une chose qu'il ignore c'est le verbe ignorer.

³⁵¹ « Les mêmes choses, au témoignage de Boèce, subsistent en tant que singulières et sont conçues en tant qu'universelles. Telle est donc l'une des deux théories. Elle semble tout à fait accordée aux textes des auteurs, mais la physique la contredit absolument(...) C'est pourquoi d'autres ont une autre doctrine de l'universalité, et, comprenant mieux ce qu'est une chose, disent que les choses singulières ne se distinguent pas les unes des autres par leurs seules formes, mais qu'elles sont aussi personnellement distinctes dans leurs essences propres ; ce qui, matière ou forme, est dans l'une, n'est aucunement dans l'autre. » Abélard, *Gloses sur Porphyre, Logica Ingredientibus*. Extrait tiré de *Abélard, Ou la philosophie dans le langage*, par Jean Jolivet.

Cependant il admet que tous les hommes individuels, quoique distincts les uns des autres, ont en commun le fait qu'ils sont des hommes.³⁵² Cette universalité, cette communauté, comment s'incarnent-elles ? S'identifient-elles à l'ensemble de tous les hommes, formant par addition l'espèce humaine ? Non ! Il faut distinguer le tout par addition et l'universel. La partie n'est pas identique au tout, quoique l'espèce appartienne toujours identique au genre. Ainsi la collection des hommes peut être numériquement identique à l'espèce humaine, mais comment pourrait-elle équivaloir à l'ensemble des animaux ?³⁵³

L'universel n'est donc ni dans les choses prises une à une, ni dans leur totalité, leur collection ou leur ensemble. Alors où est l'universel ? Abélard affirme que l'universel n'est ni une chose ni une idée, mais un mot. L'universel réside « dans les mots, et eux seuls »³⁵⁴,

Il distingue d'ailleurs plusieurs sortes de mots. Il y a le mot comme son (*vox*), le mot qui est un nom (*nomen*) et le mot, terme d'un discours (*sermo*)³⁵⁵. Les mots peuvent être employés dans des contextes dif-

³⁵² *Ibid.* « Les hommes singuliers, distincts les uns des autres, diffèrent par leurs essences propres et par leurs formes propres ; pourtant ils se rencontrent en ce qu'ils sont des hommes. »

³⁵³ *Ibid.* « Il faut réfuter la théorie de la collection. (...) Cela n'a rien à voir avec la communauté de l'universel, qui, au témoignage de Boèce, doit être tout entier dans chacun des sujets. (...) En outre, il faudrait considérer comme un universel n'importe quelle pluralité d'hommes pris ensemble. (...) En outre, tout universel est par nature antérieur à ses propres individus ; mais une collection d'êtres quelconques est, à l'égard des êtres singuliers dont elle est constituée, un tout par addition, et naturellement postérieur aux éléments qui le composent. En outre, Boèce, dans ses *Divisions*, distingue le tout par addition et l'universel : la partie n'est pas identique au tout, mais l'espèce est toujours identique au genre ; mais comment toute la collection des hommes pourrait-elle équivaloir à l'ensemble des animaux ? »

³⁵⁴ *Ibid.* « Nous avons donc montré pour quelles raisons des choses, qu'on les prenne une à une, ou ensemble, ne peuvent être dites universelles, c'est-à-dire prédicats de plusieurs sujets : il faut donc bien attribuer cette universalité aux mots et à eux seuls. »

³⁵⁵ *Ibid.* : « Il est une autre théorie des universaux qui s'accorde mieux avec la raison ; elle n'attribue la communauté ni aux choses ni aux sons (voces) : selon

férents. Ils ont pour fonction de pouvoir être attribués à plusieurs choses. Ils sont institués par les hommes, qui leur donnent leur signification. C'est de là qu'ils peuvent acquérir une valeur universelle. Comme les mots ne sont que des « institutions », Abélard en conclut que l'universel n'est qu'un objet d'opinion, quand il n'est pas une « fiction de l'esprit », un « château fantastique » ou une « cité de nos songes ».

Abélard distingue radicalement la perception sensible et la perception intellectuelle, mais il en aperçoit aussi l'étroite union, leur compréhension. La perception intellectuelle, abstraite, permet de saisir l'universel dans le singulier. Inversement, l'esprit est aussi capable d'une intuition directe, immédiate, du singulier, de l'individuel. Il peut saisir la forme propre, originale, unique, d'un être individuel.

L'esprit peut séparer abstraitement des éléments communs à plusieurs individus, sans les séparer effectivement. L'esprit a le pouvoir d'isoler des choses qui ne sont pas isolées dans la nature. De ce fait notre perception des choses diffère de leur réalité, de leur existence.

Abélard est clairement nominaliste : seuls les individus existent, et les concepts n'existent pas de façon séparée. Mais il est aussi, dans une certaine mesure, réaliste : les idées des choses peuvent exister « séparément » dans l'esprit.

ses tenants ce sont les termes (sermones) qui sont singuliers ou universels. Cela est clairement suggéré par Aristote, le prince des Péripatéticiens, quand il dit en définissant l'universel : « L'universel est ce qui, par nature, s'attribue à plusieurs sujets » ; c'est-à-dire qu'il tient cela de son origine, qui est une institution. Qu'est-ce d'autre en effet, l'origine des termes ou noms, sinon une institution humaine ? Car ce qu'est le nom, ou le terme, il le tient de l'institution des hommes. Mais qu'est-ce d'autre, l'origine d'un son ou d'une chose, sinon une création de la nature, puisque le propre d'une chose ou d'un son consiste en la seule opération de la nature ? Il faut donc distinguer l'origine du son et celle du terme, bien qu'il soient entièrement identiques quant à l'existence. (...) Nous disons donc que les termes sont universels parce qu'ils tiennent de leur origine, qui est une institution humaine, le fait qu'ils sont prédicats de plusieurs sujets ; mais les sons ou les choses ne sont nullement universels, bien qu'évidemment tous les termes soient des sons. Car si une chose était prédicat d'une pluralité de sujets elle se retrouverait identique en cette pluralité. »

Mais l'homme ne saisit de l'universel que l'image confuse d'une multiplicité. Ce n'est qu'en Dieu que l'universel et que les idées existent véritablement. Dieu seul distingue le statut singulier de chaque individu tout en concevant aussi leur forme exemplaire, éternelle.

Jean Duns Scot (1266-1308), franciscain, afficha à son tour un nominalisme modéré, proche de celui d'Abélard. Pour lui aussi, seuls les individus existent hors de l'esprit. L'universel n'existe nulle part en acte. Il n'existe qu'à l'état de puissance logique, c'est-à-dire que l'intelligence peut le retrouver par un effort d'abstraction. Il n'est pas non plus question d'êtres intermédiaires. On est, ou on n'est pas. « En résumé, certaines choses sont, et d'autres ne sont pas. Entre celles qui ne sont pas, on ne saurait marquer divers degrés de non être ; elles sont toutes également des néants. (...) Telle est la doctrine absolument nette et tranchée de Duns Scot. Elle apparaît comme la revanche du sens commun secouant le joug auquel le Péripatétisme avait, depuis si longtemps, soumis l'esprit humain. Le péripatétisme est né du désir de glisser un moyen terme entre les deux termes opposés de ce dilemme : être ou ne pas être ». ³⁵⁶

Il n'y a pas d'existence intermédiaire ou d'essence séparée. L'existence et l'essence sont intimement liées. Être, c'est exister essentiellement et actuellement. Duns Scot ne reconnaît pas la distinction bien réelle que Thomas d'Aquin effectuait entre l'essence et l'existence. Cette distinction n'est selon lui qu'une distinction de raison. En conséquence, les universaux n'existent pas de manière séparée : « l'universel n'existe pas en acte ailleurs que dans l'intelligence. » ³⁵⁷

Le Moyen-Âge conforta et encouragea progressivement les thèses nominalistes, jusqu'à les reconnaître comme étant la « voie moderne ». Contre cette tendance, la puissante figure de S. Thomas d'Aquin (1225-1274), un dominicain, tenta pour sa part une synthèse impres-

³⁵⁶ Pierre Duhem, *Le système du monde*, tome VI.

³⁵⁷ Joannis Duns Scoti, *Reportata Parisiensis*, Lib II, Dist XII, quaest V, cité par P. Duhem, op. cit.

sionnante et monumentale de la foi et de la raison. Pour lui, la foi ne contredit pas la raison, mais l'achève. Elle la stimule, et ne l'anesthésie pas. Il opéra cette synthèse en combinant la foi chrétienne avec la logique et la métaphysique d'Aristote, philosophe païen, pour atteindre l'être par la raison. A la vision d'Aristote, pour qui Dieu est acte pur, premier moteur, forme sans matière, fin de l'univers, Thomas ajouta la foi du christianisme en un Dieu personnel, infiniment bon, créateur du ciel et de la terre. En distinguant l'essence de l'existence, comme Aristote, Thomas d'Aquin reconnût que l'essence divine est certes inaccessible à la raison, mais que son existence, en revanche, pouvait être saisie par elle.

La distinction de l'essence et de l'existence, que le nominalisme refusait de faire, incitait de plus Thomas à réfléchir à la différence entre l'Être, dont l'essence est d'exister, et les créatures qui n'ont pas pour essence d'exister. Si leur essence n'est pas d'exister, d'où tiennent-elles leur existence ? Seulement de cela dont l'essence est d'exister.

Le nominalisme de Roscelin, d'Abélard, de Jean Duns Scot, le réalisme de S. Anselme ou la synthèse de S. Thomas d'Aquin établissaient autant de liens entre la spéculation proprement philosophique et l'évolution du dogme catholique. Ces positions fort diverses suscitèrent des réactions allant de la condamnation pour hérésie à la reconnaissance officielle de l'Église. Les progrès de la spéculation pouvaient à tout moment être contrecarrés par les autorités, s'appuyant sur la Tradition. Mais paradoxalement, la résistance de l'Église aux avancées spéculatives qui la menaçaient dans ses dogmes contribua à hâter la fin du Moyen Âge et à préparer l'avènement des Temps modernes.

À la fin du 13^{ème} siècle, les camps idéologiques étaient nettement disposés. D'un côté, le thomisme, professé par les dominicains, soutenait que la foi pouvait s'associer avec la raison, et aider à formuler une explication cohérente de la Création. De l'autre, les nominalistes et les scotistes, pour la plupart franciscains, se méfiaient de la raison, et en apercevaient surtout les limites, et beaucoup moins les capacités. Ils

soumettaient les maîtres de l'âge classique, S. Bonaventure et S. Thomas d'Aquin, à leur critique radicale et corrosive.

Le 14^{ème} siècle s'apprêtait à liquider définitivement la scolastique.

Chapitre 2.

La voie moderne.

Du nominalisme à la censure de la raison.

Un nominalisme corrosif

[Retour à la table des matières](#)

Guillaume d'Ockham (1280-1349) est crédité d'être l'inventeur de la *via moderna*. Cette école, franchement nominaliste, s'opposait à la tradition réaliste de S. Thomas d'Aquin ou même au nominalisme modéré de Duns Scot.

Loin de se cantonner aux débats scolastiques, Ockham fut engagé dans les conflits théologico-politiques entre le pape et les princes temporels. Il prit violemment parti pour ceux-ci, contre celui-là, par ses pamphlets et ses libelles. Le pape Jean XXII l'excommunia, ce qui entraîna Ockham à l'accuser à son tour d'hérésie ³⁵⁸, d'injustice et de tyrannie ³⁵⁹ dans son *Court traité du pouvoir tyrannique*.

³⁵⁸ « Jean XXII s'est exprimé d'une manière contraire à la raison, fausse et hérétique. » G. d'Ockham. *Court traité du pouvoir tyrannique*, Livre III, ch. 14.

³⁵⁹ « Ecoutez ceci, vous tous les peuples ; prêtez vos oreilles, vous qui vivez à la surface du globe terrestre, car je vais parler de choses de grande importance et qu'il vous est nécessaire de connaître. Je me lamente et gémis en effet des iniquités et des injustices qui ont été commises à votre rencontre à vous tous - et au préjudice du monde entier par celui qui se vante d'occuper aujourd'hui la chaire de saint Pierre, et par d'autres qui, en grand nombre l'ont précédé dans l'exercice de ce pouvoir tyrannique et de cette méchanceté. » Ibid.

Emprisonné en 1328 dans le donjon du palais d'Avignon, il s'enfuit en compagnie de Michel de Césène, général des franciscains, pour se réfugier à Munich sous la protection de Louis de Bavière, dont le pape refusait de reconnaître l'élection au trône impérial. Defendas me gladio, defendam te calamo, « défends-moi par l'épée, je te défendrai par la plume » avait proposé Guillaume d'Ockham à Louis de Bavière.

En tant que franciscain il professait l'esprit de pauvreté et le refus de la propriété des biens. Il étendit cette préoccupation franciscaine de pauvreté à la sphère philosophique, en prônant un principe d'humilité (le but de la science n'est pas de chercher ce qui « est », mais seulement ce que l'on peut « connaître »), et un principe de « parcimonie », plus connu sous le nom de « rasoir d'Ockham » (il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité).

Ockham réfuta Duns Scot. Il affirma que les universaux n'ont aucune existence objective. Pour lui, les choses sont essentiellement singulières, et ne doivent cette singularité qu'à elles-mêmes.³⁶⁰ Selon Ockham, le problème de l'individuation tel que posé par Duns Scot est vain et illusoire. Il n'y a pas de problème de l'individu, il n'y a qu'un problème du général, un problème du concept.

Qu'est-ce qu'un concept ? Est-ce une sorte de fiction, mais qui aurait une existence dans l'âme ? « A cette question, je réponds brièvement non », dit Ockham. Le concept n'est qu'une « idole » ajoute-t-il. « Cette idole diffère plus de n'importe quelle chose que deux choses quelconques ne diffèrent entre elles ; en effet, un être réel et un être de raison diffèrent plus l'un de l'autre que deux êtres réels ne diffèrent entre eux. »

Un concept universel n'est rien qu'une connaissance trouble et confuse. « Par exemple, cette proposition mentale, L'homme est un

³⁶⁰ « Toute chose hors de l'âme est, par elle-même, cette chose individuelle que voici. Il n'y a pas à chercher une autre cause d'individuation si ce n'est, peut-être, des causes extrinsèques dans le cas où l'individu est un composé. Il faut bien plutôt chercher la cause en vertu de laquelle il peut y avoir quelque chose de commun et d'universel » Cité par Pierre Duhem, op.cit.

animal, n'est rien d'autre que ceci : l'acte par lequel nous concevons confusément tous les hommes ; l'acte par lequel nous concevons confusément tous les animaux ; et aussi un acte qui correspond à la copule : est. » ³⁶¹

Ockham ne veut raisonner que sur des choses, sur des réalités, et non sur des « idoles », qui auraient une sorte de réalité atténuée. Cette réalité atténuée n'existe tout simplement pas. Un concept n'existe pas -- ni dans notre esprit ni hors de notre esprit. Il n'est qu'un mot ou un signe qui rend seulement compte d'une « tension » de notre esprit, d'une intention s'efforçant de saisir la réalité d'une chose. Son universalité est donc purement fonctionnelle, et ne renvoie pas à une nature commune possédée par plusieurs choses, et qui existerait en dehors de l'esprit. Il n'est universel qu'en tant qu'il peut faire signe pour plusieurs choses.

La réalité elle-même est une collection de choses absolument singulières.

La seule connaissance possible est celle de ces connaissances singulières, qui s'appliquent aux choses réelles, elles aussi singulières.

Les concepts généraux sont confus et vagues. Ils sont en fait le résultat de la contemplation confuse, par l'intelligence, d'une multitude de choses singulières, incapable d'atteindre à un concept précis et propre. Un tel univers de choses singulières n'est pas tenu d'arbore des connections nécessaires entre les êtres qui le composent.

La pierre seule existe. L'idée de la pierre est confuse et vague. Elle ne peut valablement se rapporter qu'à une pierre particulière. Ceci semble impliquer, pour ce type virulent et radical de nominalisme, qu'à chaque pierre correspond une idée particulière de la pierre. ³⁶²

³⁶¹ Ibid.

³⁶² « Si une créature, une pierre, par exemple, n'est pas quelque chose de réel, son être intelligible n'est pas non plus quelque chose de réel ; l'être intelligible de la pierre, en effet, ne saurait différer de la pierre elle-même, à moins qu'il ne soit antérieur à la pierre elle-même ; et, dans un cas comme

On ne peut pas, en conséquence, distinguer l'individu concret, réel, de son essence. L'individu est renvoyé à son individualité propre, et uniquement à elle. Toute idée de « communauté » ou de « participation » à un idéal commun est abolie.

Le nominalisme exacerbé d'Ockham traduisait une méfiance extrême envers la raison et le langage. Il faisait aussi sentir son dégoût de la scolastique latine, comme si, après des siècles de discussions considérées stériles, la réaction violente du « bon sens » s'affirmait sans mesure.

Plus généralement, c'étaient la sagesse humaine et la philosophie qui étaient jugées incapables de donner des certitudes à l'homme. Avec ce monde des entités singulières, sans liaisons nécessaires entre elles, il ne pouvait plus y avoir que des intuitions directes, immédiates. Ockham basait sa théorie de la connaissance sur l'intuition, source première de toute science. Les connaissances abstraites étaient coupées de la réalité. Elles n'avaient d'existence et même de signification que celles qu'elles empruntaient aux choses concrètes, particulières.

Pour Maïmonide ou S. Thomas d'Aquin, la philosophie était déjà incapable de répondre avec certitude à des questions comme celle de l'origine du monde ou le sens de la création. La foi seule pouvait inciter à prendre un parti dans ces domaines. Ockham poussa plus loin encore le scepticisme et la critique de la raison humaine. Il cita plusieurs questions hors de sa portée : l'âme rationnelle est-elle immortelle ou non ? Notre volonté est-elle libre ou non ? Quelle est la nature de la toute-puissance de Dieu et quelles sont ses éventuelles limites ?

Les réponses à toutes ces questions relèvent de la foi seule, selon Ockham. Ceci implique que, sans la foi, l'esprit humain est entièrement

dans l'autre, l'être intelligible de la pierre ne peut pas être réel si la pierre n'est pas réelle.

Je dis donc que tous les arguments de ce genre procèdent d'une fausse imagination ; on imagine que, par là qu'elle est connue, la pierre acquiert une sorte d'être, quelque chose comme une existence diminuée ; cela est manifestement faux. » *Gulhelmi de Ockam, Op. Laud.*, lib I, dist. XXXVI, quaest. unica. Cité par P Duhem, op. cit.

livré au scepticisme, et doit se contenter d'explorer le domaine de la Logique ou celui de la Physique.

Il n'hésita pas à déclarer irrecevable la preuve de l'existence de l'Être nécessaire et invalida le raisonnement d'Aristote remontant au premier moteur. Il estima possible de remonter à l'infini dans une suite de causes efficientes dont chacune est successivement causée par une autre. Avec Ockham, le fossé entre la raison et la foi s'élargissait de manière irréconciliable. Une autre conséquence de l'ockhamisme était que l'univers devenait totalement contingent, entièrement dépendant de la volonté divine.

Le nominalisme d'Ockham se traduisait aussi dans sa conception de l'Église. Jusqu'alors le Christ et l'Église formaient une union mystique : l'Église est l'épouse du Christ. Mais pour Ockham, l'Église n'était qu'une réalité sociale, la multitude des individus croyants qui la composent. Pour lui, elle était « la totalité des fidèles vivant dans le même temps en cette existence mortelle ».

Seule comptait la foi de l'individu, et c'est sur cette foi que reposait l'Église. L'Église universelle pourrait à la limite ne subsister que dans un seul individu croyant, restant le seul élu.

À l'évidence, ce système encourageait fortement la liberté des personnes aux dépens des institutions. Un seul absolu s'imposait désormais au chrétien : la Parole de Dieu consignée dans les Écritures. Pour Ockham l'autorité de l'Église était essentiellement basée sur les Écritures et il était convaincu de leur infaillibilité, surtout en cas de conflit avec les autorités. Le pape et les conciles peuvent se tromper, mais la Bible est toujours fiable. Pour être sauvé, un chrétien n'est pas forcé de croire quelque chose qui n'est pas explicitement dans la Bible, ou qui ne peut être directement inféré des Écritures. D'ailleurs, il affirme avec force que : « La Loi évangélique est une loi de liberté. » ³⁶³

³⁶³ G d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Livre II, ch.21.

La philosophie et la critique nominalistes d'Ockham ont agi dans un sens de dissolution de l'institution ecclésiale. On devait d'ailleurs retrouver son influence chez Luther, qui l'a proclamé son maître.

Depuis Ockham, le nominalisme n'a cessé de faire son chemin - et a semblé l'emporter toujours davantage. On qualifie aujourd'hui encore Ockham de pionnier de l'épistémologie.

Avec sa haine de l'universel et de l'abstrait, le nominalisme est une idéologie du singulier, du particulier. L'universel est une catégorie qui réunit, associe et rend possible un lien entre les diversités et les altérités. Le nominalisme nie l'efficacité des abstractions et du général. Par là il se fait précurseur de l'empirisme et il justifie théoriquement l'individualisme. Le concret ramène à soi et au particulier. L'abstrait renvoie à l'autre et au commun.

Le réalisme universaliste tend vers un monisme. Le nominalisme favorise le dualisme. Il exclut les fictions de l'imagination et de la raison. Il ne voit que le réel concret, tangible. Tout le reste est pour lui « chimère », et néant.

Entièrement tourné vers le concret, le nominalisme favorise de plus une nouvelle conception du pouvoir, pessimiste et cinglante, dont Hobbes fut l'introducteur.

Chapitre 2.

La voie moderne.

Du nominalisme à la censure de la raison.

Nationalisme et tyrannie

[Retour à la table des matières](#)

Le nominalisme de Hobbes se traduit par une formule simple, aux implications politiques considérables : il n'y a pas de souverain bien. Le mal est le maître du monde. La peur de la mort, la volonté de puissance et le désir de conservation dérivent d'un état de fait : « la guerre de chacun contre chacun ». D'où l'État, qui doit garantir la sécurité. La justice, la moralité, la vertu ne sont que des « fictions », face à la seule chose qui compte vraiment : le droit à la vie, qui est le fondement de tout.

La philosophie avait jusqu'alors pour postulat que l'homme est par nature un « animal politique », un animal social. Mais pour Hobbes, l'homme est apolitique et asocial.

Dans un monde sans pitié, qui s'est substitué à l'état de nature, l'inégalité de plus en plus violente entre les hommes assure leur dépendance mutuelle. La vanité des forts s'épanouit et la compassion pour les faibles s'affaiblit. Quand Hobbes parle du « bien public », il s'agit du bien de Léviathan.

D'un côté, Hobbes base toute son analyse sur le constat de la violence des forts contre les faibles. De l'autre, il cherche une réponse politique à cette violence. Mais il y répond par la légitimation de la violence de Léviathan. On n'en sort donc pas. D'où un problème, au moins rhétorique. Comment prétendre lutter contre la violence de tous, tout

en constituant irrémédiablement celle du tyran ? A ce défi rhétorique, dont les livres de Hobbes témoignent, le nominalisme, en asséchant le sens des mots, en les vidant de toute substance, apporte une solution stylistique. Le nominalisme hobbesien, associé à un machiavélisme relativiste, et habillé d'un calvinisme de façade, forment chez Hobbes un nœud étroit, solidaire, insécable.

Le pessimisme de Hobbes (l'homme, loup pour l'homme) ne se cantonne pas à la nature humaine mais s'étend à l'univers tout entier, énigmatique, et même absolument incompréhensible, inintelligible. Ni la nature, ni l'action de Dieu dans le monde ne peuvent être saisies par la raison humaine. L'esprit humain, ravalé à un tel état d'impuissance n'est rien d'autre qu'un faible « mouvement » dans les cerveaux.

Ce pessimisme anti-rationaliste se traduit chez Hobbes par son nominalisme radical. Les idées des hommes sont bien trop étroites, et leurs mots trop ambigus, corrompus. Les idées et les mots pèsent toujours moins que les faits et que les forces. Le mot n'est rien, la puissance est tout. Il n'y a de toute façon pas d'harmonie naturelle entre l'esprit humain et l'univers. Il faut abandonner les universaux, qui ne sont que des « fictions ».

En revanche, puisque l'univers est inintelligible, la raison humaine est libre de construire ses propres représentations, elle est libre de se doter d'outils intellectuels « artificiels », c'est-à-dire arbitraires. Mais cet arbitraire doit profiter à Léviathan, et se mettre à son service.

Les mots du langage perdent leur force. Les idées et les valeurs s'évaporent. Qu'importe. Ce qui compte c'est de savoir qui décide, un point c'est tout.

Un écrivain nominaliste est amusant à observer. Il s'enferme dans des contradictions de mots, les uns jugés licites et les autres illicites. Il y a ceux qu'il utilise et ceux qu'il rejette. Hobbes se méfie en général des mots, mais il sait aussi fort bien s'en servir. Il les dénonce mais il les manipule à son profit. Il en proclame les limites mais il en exploite la force. Il fait attention à « l'exacte mise en ordre des noms »,

car si l'on n'y prend pas garde, on se « retrouvera piégé dans les mots comme un oiseau pris dans la glu. » ³⁶⁴ Les mots mentent, dit-il, mais il dit lui-même beaucoup de mots. Les mots ont une prétention à l'universel, alors que les choses nommées sont, chacune d'entre elles, individuelles et singulières, et Hobbes ne croit pas à l'universel, il ne croit qu'au singulier, au particulier. Il ne croit pas aux mots, mais cette croyance il l'étaye avec beaucoup de mots.

Les mots ne sont selon lui qu'une « fiction de l'esprit humain ». Mais ils peuvent être aussi mis au service de Léviathan. Les fictions verbales sont dangereuses, mais peuvent être utiles, bien que fictives.

« Les mots ne sont que les jetons des sages qui ne font que calculer avec eux ; mais ils sont la monnaie des ânes pour qui ils n'ont de valeur qu'en vertu de l'autorité d'un Aristote, d'un Cicéron, ou d'un Thomas, ou de tout autre docteur en ce que l'on voudra, mais qui n'est jamais qu'un homme. » ³⁶⁵

Les mots peuvent être utiles, car ils permettent d'enregistrer en nous-mêmes nos pensées et de les rendre manifestes aux autres. Les mots permettent aussi, malheureusement, de multiplier des constructions vides qui se nourrissent d'elles-mêmes. Par exemple, il y a les *noms de noms*. « Nous donnons des noms aux noms eux-mêmes, et aux paroles. En effet, général, universel, spécifique, équivoque, sont des noms de noms. » ³⁶⁶

Il y a aussi des noms qui ne sont que « des sons sans signification », par exemple « quand on fabrique un nom à partir de deux mots dont les significations sont contradictoires et antinomiques, comme ce mot *corps incorporel*. »

³⁶⁴ Hobbes. *Léviathan*.

³⁶⁵ Ibid.

³⁶⁶ Ibid.

Hobbes propose de « classer parmi les sortes de folies cet abus de langage (...) quand les gens utilisent des mots qui, mis ensemble, n'ont pas la moindre signification en eux-mêmes. »

Il donne des exemples de « mots qui ne correspondent à rien (...) comme la trinité, le divin, la nature du Christ, la transsubstantiation, le libre arbitre. » ³⁶⁷ Bref, on croit comprendre les mots alors qu'en fait on ne fait que les « ruminer » dit-il.

La critique des mots permet de faire la critique de la théologie et de la métaphysique. « Les écrits des théologiens scolastiques ne sont rien d'autre, en majeure partie, que des séries sans signification de mots barbares et bizarres » ³⁶⁸ et du « langage abscons ».

Les « essences abstraites » et les « formes substantielles » sont du « jargon ». Il n'y a pas « d'essences séparées », car le monde est « corporel ». « Entité, intentionnalité, quiddité et autres mots sans signification de l'École » ³⁶⁹ : Hobbes n'a que mépris pour les « mots vides » de la métaphysique qui permettent de bâtir la « vaine philosophie d'Aristote », et qui effraient surtout les gens « en les détournant d'obéir aux lois de leur pays » ³⁷⁰.

Les mots et les noms sont en effet le cheval de Troie de la métaphysique, qui reste l'ennemi mortel. Pourquoi ? Parce qu'elle menace l'État ! Pour Hobbes, il n'y a « rien de plus absurde que la *Métaphysique d'Aristote* » ³⁷¹, « rien de plus ignorant » que son *Ethique* et « rien de plus opposé au gouvernement » que ses *Politiques*. Il établit ainsi un lien direct entre la métaphysique aristotélicienne et la subversion de l'État.

³⁶⁷ *Léviathan* ch. 8.

³⁶⁸ *Léviathan* ch 46 Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses.

³⁶⁹ *Léviathan* ch. 4. De la parole.

³⁷⁰ *Léviathan* ch. 46. Des ténèbres produites par la vaine philosophie et les traditions fabuleuses.

³⁷¹ *Ibid* Ch. 46.

Ennemi de toute métaphysique, Hobbes affirme en conséquence que l'on peut se passer du verbe être. « De même que l'on utilise le verbe *est* [is] les Latins utilisent le verbe *est*, les Grecs leur *εστι*. Je ne saurais dire si toutes les nations du monde ont chacune dans sa langue un mot qui corresponde à celui-ci, mais je suis sûr qu'elles n'en ont pas besoin » ³⁷². D'ailleurs si Dieu se nomma en hébreu: « Je suis celui qui suis », comment se nommerait-il dans une langue qui ne possède pas le mot être ? CQFD. Le nominalisme de Hobbes est directement corrélé à son athéisme métaphysique.

Pour Hobbes, Aristote usait de sa métaphysique comme d'une propagande politico-religieuse. « Les erreurs importées dans l'église à partir des entités et des essences d'Aristote – au sujet de quoi il savait peut-être que c'était de la fausse philosophie, mais qu'il élaborait comme étant conforme à la religion grecque et la corroborait par crainte du sort de Socrate. » ³⁷³ Résultat : Aristote risque de corrompre l'Anglais en lui tournant la cervelle avec des galimatias, des « essences séparées » et autres billevesées, qui préparent l'influence pernicieuse du papisme.

Mais au fond Hobbes ne se préoccupe de religion et de métaphysique qu'en apparence, et assez superficiellement. Son nominalisme anti-métaphysique est avant tout politique. La seule valeur « universelle » est le désir de puissance. Il vise à justifier Léviathan, et ne souffre à son sujet aucune contestation venant de l'extérieur (Rome, l'ennemi papiste) ou de l'intérieur (une aspiration au libre arbitre ou au bien suprême).

Hobbes affirme qu' « il n'existe rien de tel que cette *finis ultimus* (fin dernière) ou ce *summum bonum* (bien suprême), comme on dit dans les livres de la morale vieillie des philosophes » ³⁷⁴. Pas de fin dernière ? Pas de bien suprême ? Cette affirmation réduit à néant les valeurs fondamentales du christianisme, en tout cas précisément celles

³⁷² Ibid. Ch. 46.

³⁷³ Ibid. Ch. 46.

³⁷⁴ Ibid Ch. 11.

de ces valeurs qui sont susceptibles d'interférer avec son projet politique fondamental : l'acquisition de la *puissance*.

Le problème avec le nominalisme radical, c'est qu'il s'attaque à tout, une fois lancé. Rien n'échappe à son pouvoir dissolvant.

Hobbes s'en prend ainsi à l'idée de justice. « La justice n'est qu'un mot sans substance » ³⁷⁵. Dans l'état de nature, « c'est une conséquence de la guerre de chacun contre chacun que rien ne peut être injuste ». Les notions du bon et du mauvais, du juste et de l'injuste n'ont pas de place là où il n'y a pas de puissance commune et donc pas de loi. Et quand il y a des lois, elles ne peuvent pas être injustes, parce que c'est la puissance souveraine qui fait la loi, par mandat de chaque individu, qui a abandonné au souverain sa liberté de juger de la justice ou de l'injustice de la loi.

Hobbes use abondamment du procédé nominaliste qui consiste à dévaloriser un concept en le rabaissant au niveau de simple « mot », ou en le qualifiant de « fiction ». Par exemple la liberté est un « nom spécieux » ³⁷⁶. « Quand les mots libre et liberté sont appliqués à autre chose qu'à des corps, c'est un abus de langage » ³⁷⁷. L'expression de libre arbitre ou de libre volonté semble contre nature à Hobbes. « On ne peut pas déduire de l'emploi des mots *Volonté libre* (free will) une quelconque liberté de la volonté ». Hobbes s'aligne en la matière sur la doctrine de Luther sur le « serf-arbitre ». Dans le contexte hobbesien, cette thèse présente le grand avantage de servir directement les intérêts du tyran Léviathan, qui ne tient pas spécialement à renforcer la liberté des sujets.

Les sujets ne sont libres que dans la seule mesure où Léviathan le permet. Il faut éradiquer l'idée même d'une liberté qui échapperait au contrôle du Prince. Par exemple la liberté de penser, ou de croire. Pour Luther ou Calvin, l'homme n'est pas libre mais entièrement soumis à la

³⁷⁵ Ibid. Ch 30.

³⁷⁶ "Les humains se laissent facilement tromper par le nom spécieux de liberté". Ch. 21.

³⁷⁷ Ibid Ch. 21 De la liberté des sujets.

volonté de Dieu. Hobbes compte bien reprendre cette idée pour la mettre au service de Léviathan, et fustige durement ceux qui ont la « prétention de comprendre l'incompréhensible (...) pour soutenir la doctrine de la *volonté libre*, c'est-à-dire d'une volonté humaine non sujette à la volonté de Dieu. » 378

Le calvinisme était basé sur la prédestination par Dieu, enlevant toute liberté aux élus. C'était là un excellent modèle pour Hobbes qui veut conférer au tyran le rôle d'élu de Dieu sur terre, et qui veut faire taire toute velléité de contredire sa volonté souveraine. « La liberté de l'homme consist[e] en ceci qu'il ne rencontre pas d'obstacles pour faire ce qu'il a la volonté, le désir ou l'inclination de faire. » 379

Lire : l'homme est libre de faire tout ce qui ne gêne pas le tyran.

Comme nominaliste, Hobbes affiche sans cesse ses doutes à propos des mots, mais il les utilise avec une redoutable efficacité. D'ailleurs, qu'est-ce qu'un livre sinon un ensemble de mots ? Qu'est-ce qu'une loi, sinon une suite de mots ? Comment Hobbes concilie-t-il sa défiance du langage avec la nécessité politique des mots ?

Hobbes veut évacuer les métaphores, qui sont comme des « feux follets » -- ce qui est une jolie métaphore de la métaphore. Pour Hobbes, la « lumière de l'esprit humain » tient avant tout à la « clarté des mots », « grâce à des définitions exactes, lavées de toute ambiguïté ».

Comment interpréter correctement les mots ? « Les significations de presque tous les mots, que ce soit par eux-mêmes ou dans leur emploi métaphorique, sont ambiguës. » Il faut donc une méthode sûre, celle de la « compréhension parfaite des causes finales », qui sont sans doute en rapport avec les intentions de Dieu et surtout celles de Léviathan.

Mais qui peut parler au nom de Dieu ? « Par *l'expression esprit de Dieu*, on entend dans l'Écriture l'esprit de celui qui est porté vers

378 Ch. 46.

379 Ibid. Ch. 21.

Dieu. » On pourrait proposer d'autres interprétations, mais alors elles ne seraient pas correctes, ou franchement dangereuses, contraires à l'esprit de la religion, ou à la sûreté de l'État. Si par *esprit de Dieu*, on signifie l'esprit insufflé par Dieu, quels dangereux illuminés, quels fanatiques prophètes ne risque-t-on pas de susciter ! Les mots doivent se plier au sens voulu par Dieu, et donc se plier à la volonté de son serviteur, Léviathan. Il faut savoir d'emblée éliminer les interprétations socialement et politiquement inacceptables. Les mots et les textes ne sont pas des palimpsestes à la profondeur irréductible. Ils n'ont pas droit à une vie propre, qui échapperait au pouvoir temporel. Ce sont avant tout des outils qui doivent être docilement mis au service de Léviathan.

Il faut savoir interpréter les textes ou les lois, dans le sens voulu par Léviathan. Dans tous les cas, il est nécessaire que les lois n'aient qu'une seule interprétation possible. « Les lois écrites, si elles sont courtes, sont facilement mal interprétées à partir des significations diverses d'un ou deux mots ; si elles sont longues, elles sont plus obscures à cause des diverses significations de beaucoup de mots. »

Qu'est-ce qu'une bonne loi ? « Une bonne loi est celle qui est *nécessaire au bien du peuple et claire* ». Mais qui est juge du bien du peuple ? Léviathan.

Qui est juge de la clarté de la loi ? Léviathan. La clarté c'est la mise au jour des intentions de Léviathan. La volonté du législateur doit traduire le but que Léviathan se propose. Il faut que cette intention soit clairement affichée, avec peu de mots, sans métaphores et sans ambiguïtés. Les mots doivent servir Léviathan, et lui seulement. Aucune obscurité n'est tolérée : cela irait contre sa volonté de se faire comprendre et de se faire obéir. ³⁸⁰

La clarté doit être tout entière au service du pouvoir temporel. En dehors, il y a « l'ombre des distinctions scolastiques ». Cette ombre

³⁸⁰ « La clarté ne consiste pas tant dans les mots de la loi en eux-mêmes que dans l'énoncé des causes et motifs pour lesquels elle a été faite » *Ibid. Ch. 30*.

est propice à la puissance subversive, « spirituelle », qui « étouffe la sagacité du peuple par des mots étranges et obscurs ».

Le temporel s'oppose donc au spirituel comme la clarté à l'obscurité.
Cette opposition mérite d'être analysée de près.

La papauté, « royaume des ténèbres »

[Retour à la table des matières](#)

Les métaphores du clair et de l'obscur traduisent aussi brutalement que possible l'antagonisme politique du temporel et du spirituel.

D'un côté, « il n'existe pas d'État spirituel en ce monde » ³⁸¹. « Nommer royaume cette puissance de Dieu n'est rien d'autre que faire un usage *métaphorique* du mot » ³⁸². D'ailleurs, comme le disait le Christ, son royaume n'est pas de ce monde.

De l'autre, Hobbes nous dit que « le royaume de Dieu est réel, non un *royaume métaphorique* » ³⁸³. Il trouve « dans la plupart des passages de l'Écriture » que Royaume de Dieu signifie « un royaume au sens propre du mot ».

N'y a-t-il pas là une contradiction apparente ? Dire qu'il n'existe pas d'État spirituel en ce monde c'est enlever évidemment toute légitimité au pape de vouloir intervenir dans les affaires temporelles.

Mais l'éviction du Vatican n'empêche pas Hobbes d'affirmer que Dieu s'est choisi un « royaume sacerdotal ». Il n'y a pas de « royaume spirituel », mais il y a une « nation sainte ».

Quelle est cette « nation sainte » ?

D'abord qu'entend-on par « saint » ? « *Saint* signifie ce qui appartient à Dieu par un *droit spécial*, non par un droit universel. Toute la

³⁸¹ Ibid. Ch. 42. Du pouvoir ecclésiastique.

³⁸² Ibid. Ch. 31. Du royaume de Dieu par nature.

³⁸³ Ibid. Ch. 35. De la signification de "royaume de Dieu".

terre (comme il est dit dans le texte) appartient à Dieu : or, *toute la terre n'est pas déclarée sainte, mais seulement celle qui est séparée* pour le service spécial de Dieu. » ³⁸⁴

Il faut préciser « l'interprétation vraie du mot SAINT ». « C'est un mot qui, au royaume de Dieu, correspond à ce que les humains dans leurs royaumes appellent *public* ou *royal*. Le roi de n'importe quel pays est la personne *publique*, ou le représentant de tous ses sujets propres. Et Dieu, le roi d'Israël, était le *saint* d'Israël. » ³⁸⁵

Ce que Dieu est à Israël, le roi l'est à son royaume. Le roi est « la personne publique » de son pays.

Dans cette analogie de proportion, il n'y a pas de place évidemment pour un autre médiateur, par exemple pour le pape.

Hobbes approfondit l'analogie entre « saint » et « public ou royal » avec leurs antonymes respectifs. « Quant au mot *profane*, il est couramment utilisé dans l'Écriture pour *commun*, et par conséquent, leurs contraires, *saint* et *propre*, au royaume de Dieu doivent être les mêmes aussi. »

On en déduit que, comme le saint s'oppose au profane, le propre s'oppose au commun. Les mots *saint*, *propre*, *séparé* constituent une série de mots aux sens proches, s'opposant respectivement aux mots *profane*, *commun*, *universel*. Le mot *public* est analogue au mot *saint*. Ils s'opposent tous deux au mot *commun*. Quant au mot *commun*, il est analogue aux mots *déchu* ou *réprouvé*, qui sont les antonymes de *saint*.

Faut-il prendre au sérieux ces jeux de mots auxquels se livre Hobbes ? « Les mots n'ont aucun effet sauf sur ceux qui les comprennent » ³⁸⁶ répond-il. Les rapprochements de sens, les bassins de proximité sémantique ne peuvent avoir de sens que pour « ceux qui les comprennent ». Quel est ce sens ? « Ce ne sont pas les mots, pris au

³⁸⁴ Ibid Ch 35.

³⁸⁵ Ibid.

³⁸⁶ Ibid. Ch. 37. Des miracles.

pied de la lettre, mais le but de l'écrivain qui donne la vraie lumière par laquelle tout écrit doit être interprété. » ³⁸⁷

Hobbes poursuit un but qui nous permettrait de bien comprendre ce qu'il entend dire en réalité, mais quel est ce but? Il est avant tout politique. On l'a déjà noté, Hobbes veut affermir par tous les moyens la puissance de Léviathan, et éliminer toute concurrence politique éventuelle, en particulier de la part de Rome. Il déchaîne spécialement son ire contre le catholicisme.

Le culte des images, élargi aux « idées, idoles, hallucinations, concepts », est un « résidu du paganisme ». L'église catholique, apostolique et romaine est appelée « *royaume des ténèbres* » et comparée au « *royaume des fées* » ³⁸⁸. Elle n'est « rien d'autre qu'une association de falsificateurs » ³⁸⁹ qui, pour conquérir le pouvoir sur les humains, « mentent avec hypocrisie », « falsifient l'Écriture », propagent « cette erreur selon laquelle l'église actuelle serait le royaume du Christ », et « transforment les saintes paroles en tours de magie ».

Il conclut: « La *papauté* n'est rien d'autre que le *fantôme* de ce défunt *empire romain*, couronné et assis sur sa tombe. »

La charge de Hobbes va évidemment dans le même sens que l'anti-papisme viscéral du calvinisme. Mais en réalité son but est moins apologétique qu'essentiellement politique. Il s'agit de justifier la tyrannie de Léviathan en l'assimilant à la royauté de Dieu sur son peuple « saint ».

³⁸⁷ Ibid. Ch. 43. De ce qui est nécessaire pour être reçu au royaume de Dieu.

³⁸⁸ Ibid. Ch. 47. Du bénéfice tire de telles ténèbres et de ceux qui en profitent.

³⁸⁹ Ibid. Ch. 44. Des ténèbres de l'esprit résultant d'une mauvaise interprétation de l'Écriture.

Nominalisme et relativisme moral

[Retour à la table des matières](#)

Le nominalisme se traduit aussi en terme de valeurs. Il permet une forme tranquille, déculpabilisée, de relativisme moral. « L'usage des mots bon, mauvais, méprisable est toujours relatif à la personne qui les emploie ; il n'y a rien qui soit simplement et absolument tel » ³⁹⁰. Ces mots ne sont que des fictions. Il faut plutôt chercher à qui ils procurent avantage ou autorité. « Il est évident que, quelque soit ce que nous croyons (...) *nous avons foi seulement en des humains.* » ³⁹¹

De même, on ne peut définir l'injustice autrement que comme « la non-exécution d'une convention ». Il n'y a en fait ni juste ni injuste. « *Préjudice et injustice*, dans les polémiques du monde, ressemblent assez à ce qu'on appelle, dans les disputes scolastiques, une *absurdité*. »

En effet, la justice consiste à attribuer à chacun ce qui lui est propre. « Et donc là où il n'y a pas de propre, autrement dit pas de propriété, il n'y a pas d'injustice ». ³⁹² Là où il n'y a pas de convention, pas d'État, il n'y a rien qui soit injuste.

Cela facilite évidemment la tâche des colonisateurs. On peut s'emparer sans injustice des terres ancestrales d'indigènes qui ont la mauvaise fortune de ne pas avoir d'État.

Cette manière de raisonner permet aussi d'invalider l'idée d'un « domaine public ». Il n'y a pas d'injustice à permettre une appropriation par des intérêts privés de ce qui n'appartient à personne, si la justice est l'attribution à chacun de ce qui est le sien. L'idée d'un « domaine public » qui appartiendrait non à personne mais à tous, est quant

³⁹⁰ Ibid. Ch. 6.

³⁹¹ Ibid. Ch. 7.

³⁹² Ibid. Ch. 15 Des lois de nature

à elle, dangereuse. En effet, « la nature humaine étant ce qu'elle est, la constitution d'un domaine public (...) est vaine, et tend à la dissolution du gouvernement. » 393

On a souvent considéré que Hobbes est l'un des initiateurs de la modernité politique. Ses idées furent sans conteste absolument « modernes », au moment où elles parurent, en 1651. Elles ont permis à Léviathan de s'établir durablement et de fonder des colonies et des empires. Mais il était possible d'aller beaucoup plus loin encore que Hobbes dans le renversement des valeurs et dans la destruction du sens. Un nominalisme encore plus extrême pouvait advenir, s'attaquant à la moelle même de la raison.

393 Ibid. Ch; 24

Chapitre 2.

La voie moderne.

Du nominalisme à la censure de la raison.

Nationalisme et subversion

[Retour à la table des matières](#)

Parmi les nominalistes, Jeremy Bentham occupe une place à part. Il poussa le nominalisme jusqu'à la subversion de la raison même -- subversion qui ne manqua pas de se traduire aussi en une critique politique et sociale radicale.

Bentham était un grand fabricant de mots. Il a inventé le mot *international*, et voulait remplacer l'expression de « droit des gens » par celle de « droit international » -- révélant par là son sens de la *real politik*. Fasciné par le pouvoir des mots, il a aussi inventé le mot *déontologie*, la morale de « ce qui doit être ». Bentham est surtout connu pour avoir été le théoricien de l'utilitarisme. Auteur d'une fameuse formule (« le plus grand bonheur du plus grand nombre »), il fut un farouche défenseur de l'égoïsme. Selon la logique utilitariste, l'être humain cherche avant tout et « égoïstement » à maximiser son plaisir et à minimiser sa douleur. Ce sont seulement les plaisirs et les peines du moi qui doivent entrer en ligne de compte dans le calcul de l'utilité. Dans cette logique, il ressort que l'utilité publique n'est rien de plus que la somme arithmétique des utilités individuelles. « Ne rêvez pas que les hommes bougent le petit doigt pour vous, à moins d'y voir un avantage évident pour eux. Les hommes ne l'ont jamais fait et ne le feront jamais tant que la nature humaine sera composée de ses maté-

riaux actuels. Mais ils désireront vous servir, si cela peut leur servir à quelque chose, et les occasions de se servir en vous servant sont innombrables». ³⁹⁴

Individualiste, sensualiste et utilitariste, Bentham pensait que le langage a un vice structurel. Il permet de créer des « fictions » de façon illimitée et sans nécessité empirique. Les fictions langagières peuvent être suivant les cas, fallacieuses ou utiles, illusoires ou efficaces, trompeuses et nuisibles ou indispensables et légitimes.

Les fictions ne s'opposent pas nécessairement à la vérité et à la réalité. Elles ne sont ni vraies ni fausses : ce sont des « êtres intermédiaires », comme les *metaxu* décrits par Platon. En fait, la vérité et la réalité dépendent elles-mêmes de fictions, comme elles dépendent du langage pour être exprimées.

Les fictions sont des outils qui servent à résoudre les problèmes de la pensée, mais parfois aussi à les contourner, à les éluder. En cela, elles sont comparables à certains êtres mathématiques, comme les quantités infinitésimales ou les nombres imaginaires, que l'on utilise pour résoudre des problèmes par un détour approprié.

Il y a les fictions utiles comme l'espace, le temps, le mouvement, la cause. Mais il y a aussi « les mauvaises fictions du poète, de l'homme de loi, du prêtre ».

Le type même de la fiction, c'est l'espace. C'est la fiction qui conditionne toute pensée. Car on ne peut penser une chose sans la placer dans un espace donné. Le langage est entièrement structuré par des emboîtements de fictions, dans le domaine matériel comme dans le domaine psychique. Le langage est un vêtement qui peut « habiller des entités fictives dans le costume des entités réelles. » ³⁹⁵ Pour Bentham, il n'y a pas de *substance nue* (naked substance) mais seulement des *substances vêtues* (vested substance). Ce n'est pas la substance qui reçoit la qualité exprimée par la fiction, c'est au contraire la fic-

³⁹⁴ J. Bentham, De l'ontologie.

³⁹⁵ *Fragments on Ontology*. In op. cit.

tion qui sert de « boîte », de « vêtement », de support ou de réceptacle à la substance.

Tous les noms de corps peuvent être considéré comme des entités fictives en tant qu'ils sont des agrégats logiques, des « boîtes » qui servent à rassembler fictivement des objets divers sous un même nom.

Le mécanisme de la fiction peut être très utile mais aussi très trompeur. L'humanité se laisse enchanter par de simples réalités verbales, mais qui peuvent avoir réellement des effets sur les corps, sur les hommes, sur la société. Les mots font rêver les hommes, et peuvent les mobiliser ou les décevoir. Ils n'ont qu'une existence de papier, mais ils peuvent conduire à la liberté ou à la tyrannie, au bonheur ou au malheur, à la vie ou à la mort.

« Un seul et même mot, *droit* - le plus enchanteur de tous les mots - est suffisant pour engendrer la fascination »³⁹⁶.

La fiction n'a d'existence que langagière, mais on fait comme si elle avait une existence réelle, et de cela seul, on peut tirer un effet social, économique, politique. Les fictions sont des sortes de réalités auto-réalisatrices, qui contribuent à faire advenir ce qu'elles dénomment.

Pour Bentham, la « matière » n'existe pas. Elle est aussi une fiction, car la « matière » dépend de l'idée de « forme » pour être saisie proprement. Seuls les « corps » ou les « substances » existent. Le corps est un tout, mais il peut se diffracter intellectuellement en deux fictions : la matière et la forme.

Les notions de « nature », de « relation », de « faculté » ou de « vérité »³⁹⁷ sont aussi des fictions, tout comme celles d'« existence », ou de « néant ».³⁹⁸

³⁹⁶ Anarchical Fallacies; Works, vol II, p 523. In op. cit.

³⁹⁷ "Truth is a fictitious entity" in Deontology cité in op. cit.

Toutes les idées ont une réalité fictive, une réalité *sui generis*, propre aux fictions. A ce titre, elles font aussi partie du réel, même si cette réalité diffère de celle des substances corporelles.

La réalité fictive des idées ne les rend pas moins évidentes. En fait, elles sont plus évidentes que les corps, puisqu'on les perçoit directement et immédiatement ³⁹⁹.

Si certaines fictions sont utiles, de nombreuses autres sont fondamentalement nuisibles. Bentham part à la chasse aux sophismes, aux pétitions de principe, aux « impostures métaphoriques », aux « idoles allégoriques », aux « vagues généralités » que le langage permet de produire.

Bentham détecte des fictions partout dans la société, dans le droit, dans l'économie, dans les sciences. Le pouvoir favorise particulièrement le développement de fictions politiques, de métaphores sociales, de chimères juridiques.

Le pouvoir est lui-même une fiction ⁴⁰⁰. Le gouvernement opère selon une « métaphysique de l'esprit », utilisée par les minorités dominantes (« ruling few »), et la législation est mise au service de leurs sinistres intérêts (« sinister interests »), par le choix des mots. « Les lois ne peuvent être faites qu'avec des mots. La vie, la liberté, la propriété, l'honneur, tout ce qui nous est cher, dépend du choix des

³⁹⁸ « L'existence comme entité fictive est dans chaque entité réelle et chaque entité réelle est en elle. » *Fragments on Ontology; Works vol VIII, p 210 cité in op. cit.*

³⁹⁹ « Notre perception des idées est encore plus directe et immédiate que celle des substances corporelles, notre conviction de leur existence est plus nécessaire et irréfutable que celle de l'existence des substances corporelles » *Fragments on Ontology; Works vol VIII p 196, cité in op. cit.*

⁴⁰⁰ Dans le *Manuel de sophismes politiques* de Bentham, l'autorité est la première et principale fiction.

mots » ⁴⁰¹. Une multitude de mots utilisés par le pouvoir ne sont que des entités fictives. ⁴⁰²

Bentham dénonce les fictions du « contrat social » et du « droit naturel » qui cachent la réalité de la domination dans une société crispée sur les avantages acquis par les dominants, et subis passivement par les dominés.

La fiction du contrat social est une « tromperie volontaire destinée à voler le pouvoir législatif ». ⁴⁰³

L'idée même d'une déclaration des droits fondamentaux de l'homme est absurde et dangereuse : ce sont « des non-sens perchés sur des échasses ».

Il faut maîtriser pleinement le mécanisme des fictions pour assurer les fonctions sociales essentielles. Les termes de droit, de devoir, de pouvoir ou de propriété sont quelques unes des entités fictives indispensables pour régler les rapports humains, tout comme est nécessaire l'emploi des fictions du « bon » et du « mauvais ». Les normes morales s'inscrivent dans le corset du langage. Réciproquement, le langage contient implicitement une morale. Dans une perspective utilitariste il faut donc « purifier le langage », pour faire mieux coïncider la structure de la société avec celle de la pensée.

Du point de vue social comme du point de vue du langage, la « relation » est une fiction particulièrement importante, si large qu'elle en « absorbe toutes les autres ». Ainsi la « relation » d'une cause et d'un effet est elle-même une pure création langagière, qu'il faut traiter avec précaution si l'on veut éviter les erreurs.

⁴⁰¹ Works of J Bentham, Vol III p 208.

⁴⁰² « Pouvoir , droit, interdiction, devoir, obligation, charge, immunité, exemption, privilège, propriété, sécurité, liberté, toutes celles-ci et une multitude d'autres que l'on pourrait citer sont autant d'entités fictives dont on considère, dans le langage courant, que le Droit, à une occasion ou une autre, les crée ou en dispose ». *Of Laws in General, op.cit. p. 251.*

⁴⁰³ Fragments on government. Works, vol I p. 234 cité par Christian Laval in *Jeremy Bentham, le pouvoir des fictions.*

Si toute relation est une fiction, la notion même de vérité est menacée. La critique nominaliste de Bentham la dissout. Elle ne peut plus exister en tant que telle. Elle reste un fantôme, une pure abstraction. Il lui faut nécessairement des fictions pour s'incarner.

Les penseurs classiques définissaient la vérité comme « l'adéquation de la chose et du concept » ; la vérité exigeait donc un jugement sur une *relation*. Mais si la relation n'est qu'une fiction, la vérité en dernier ressort n'est elle-même qu'une fiction. La vérité n'est plus un absolu, elle n'est qu'un « intermédiaire ».

Bentham dit de façon imagée que la vérité est une « espèce extrêmement étrange de personnage aussi fuyant qu'une anguille » ⁴⁰⁴.

Ce résultat représente un renversement copernicien. Ce n'est pas la vérité qui sert de pierre de touche aux fictions. Ce sont les fictions qui servent à engendrer la vérité.

Le nominalisme de Bentham va aussi loin qu'il est possible dans la subversion de la raison. Il est aussi extrémiste que celui d'un Locke, par exemple, qui dans son *Essai sur l'entendement humain*, tient lui aussi, toutes les « idées générales » pour des « fictions ». Il rejoint également celui de Hume, le grand sceptique qui remettait en cause l'idée même de causalité.

Pour Bentham, le réel est intimement lié au langage. La décision d'utiliser tel mot pour incarner telle réalité, même passagère, fugace, ou illusoire, peut lui donner une consistance propre.

On peut et on doit créer de nouveaux mots pour incarner les nouvelles réalités. Faute de le faire, on risque la confusion et la manipulation des esprits.

Dans sa « science de l'utile », la *Chrestomathia*, Bentham remarque que les concepts évoluent avec le progrès des sciences, mais pas leurs « noms ». D'où une fracture entre concepts et mots, et de nombreuses équivoques, dangereuses pour la pensée et pour la société. Les frac-

⁴⁰⁴ Ibid.

tures du langage peuvent être mises à profit par certains aux dépens des autres. Il faut tenter de s'en prémunir.

Dans le *Manuel de sophismes politiques* Bentham analyse la création artificielle de mots nouveaux. La transformation d'un verbe ou d'un adjectif en substantif est un procédé courant. De l'adjectif « réel », on tire « le réel ». Du verbe être, on infère « l'être ». Avec devenir, vient « le devenir ».

Il est vrai que cette pratique permet à bon compte de résoudre le manque de vocabulaire abstrait d'une langue. La langue anglaise particulièrement tournée vers le concret, à la différence par exemple de l'allemand, plus apte à engendrer des abstractions langagières, bénéficie spécialement de cette méthode artificielle de génération de mots nouveaux. Mais pour Bentham, ce sont des tours de langage qui produisent des illusions de concepts, des pensées fallacieuses, qui n'ont pour base que des fantômes sémantiques.

Le paradoxe est que cela marche parfois. Les fictions langagières peuvent toucher le nerf du réel et le faire bouger.

Dans ces cas-là, la fiction équivaut à une sorte de raisonnement par induction. Elle est le signe de l'imagination au travail. Elle produit une forme de réalité, une pseudo-existence.

La « guerre des mots »

[Retour à la table des matières](#)

La politique est pour Bentham le champ d'une *guerre des mots* (« war of words »), où il s'agit de se battre avec et contre des métaphores, avec ou contre les *fallaces* (« fallacies ») du pouvoir, du savoir, de la volonté. Le Droit est lui-même une « toile d'araignée » mettant en rapport des fictions qui ne sont que des noms, mais pas nécessaire-

ment des chimères pour autant. « Les mots de la loi devraient être pesés comme des diamants. » ⁴⁰⁵

La guerre des mots a ses techniques de guérilla. Bentham appelle ainsi « noms à cercle vicieux », les noms qui supposent ce qui est en question sous le semblant de l'exposer. Parmi eux, les noms qui ont un caractère de louange ou de blâme sont les plus puissants. Ainsi, en politique, le mot *innovation*.

Ayant bien compris cette leçon, Léo Strauss, maître du double langage et de l'art d'écrire en temps de tyrannie, nous en a dévoilé certaines des techniques: « Mettre entre guillemets les termes qui désignent ces réalités (l'esprit de clique, les coalitions d'intérêt, la corruption) est un truc enfantin qui rend n'importe qui capable de dire son mot sur des questions importantes, un subterfuge qui n'a d'autre but que de permettre de combiner les avantages du sens commun avec le refus du sens commun ». ⁴⁰⁶

La guerre des mots participe à la grande bataille pour le contrôle idéologique des esprits. Elle contribue à propager d'utiles fictions politiques, comme celle du bonheur du plus grand nombre, principale fiction de l'âge industriel, ou la fiction de l'individu, si prégnante à l'âge post-industriel.

Les fictions se diffractent en de nombreux niveaux, logiques, politiques, juridiques. Mais il s'agit toujours de tromper, pour prendre le pouvoir à son profit. ⁴⁰⁷

⁴⁰⁵ Works, vol. III p. 209 in op. cit.

⁴⁰⁶ Léo Strauss, *Droit naturel et Histoire*.

⁴⁰⁷ « La fiction de type logique est très différente quant à son but et à sa nécessité, de la fiction de type poétique et de type politique. Les fictions auxquelles le logicien a affaire n'ont eu pour objet et pour effet que la continuation du commerce humain (...) Sous quelque forme que ce soit la fiction, lorsqu'elle est employée par le prêtre ou le juriste, a toujours pour objet et effet de tromper et, en trompant, de gouverner et, en gouvernant, de promouvoir l'intérêt réel ou supposé de la partie qui en use aux dépens de la partie destinataire. » *Fragments on ontology B*, vol VIII, p. 199

Le nominalisme benthamien corrode tout, et en particulier les fondements de l'ordre juridique lui-même nominaliste ! Tout le système de la « *common law* » est une fiction, affirme Bentham. Il relève du mensonge et permet tous les abus des hommes de loi : « On peut définir une fiction de droit comme une fausseté volontaire qui a pour objet de confisquer le pouvoir législatif par et au profit de ceux qui ne pourraient ou n'oseraient pas le revendiquer ouvertement, et qui ne pourraient pas l'exercer, sinon par le subterfuge qu'elle produit ainsi. »

L'intérêt général, le bien commun, sont à l'évidence des fictions. Mais la propriété privée aussi. L'État est l'entité fictive suprême : c'est « le vaste réceptacle fictif dans lequel on peut concevoir que tous les fonctionnaires sont inclus ». Bentham affirme que le régime monarchique anglais est basé sur le mensonge systématique, l'oppression et la corruption. Il produit des signes factices, artificiels, d'honneur et de dignité qui maintiennent la hiérarchie politique et engendrent une obséquiosité généralisée. Le monarque anglais est, pour lui, le *grand corrupteur* (« Arch Depredator »).

La prolifération des fictions se traduit par un redoublement d'efforts pour se rendre maître du langage, dominer l'énonciation des catégories, décider de ce qui est dit « réel ». Ces efforts sont d'autant plus nécessaires qu'il n'y a en réalité aucun moyen réel, absolu, d'avoir la preuve de la réalité, et de la distinguer de la fiction.

La guerre des mots peut donner lieu à une résistance. Celle-ci s'organise sur le terrain de la maîtrise de la langue et sur la fabrication des représentations, dans la presse et dans la littérature. Elle doit lutter sans cesse contre les pièges du langage.

Bentham a aussi proposé des réformes institutionnelles (suffrage universel, secret du vote) et même de nouvelles fictions, comme la métaphore du tribunal de l'opinion publique. Mais cela ne suffit pas dans le contexte de la guerre des mots. Il faut se débarrasser des mots qui servent le pouvoir des dominants. La liberté de la presse n'est pas suffisante si la presse est utilisée pour aggraver la domination et

pour maintenir les dominés « aussi loin que possible des pensées qui apporteraient un remède » à leurs maux.

Si le langage est utilisé pour tromper les dominés et servir les intérêts des dominants, il pourrait aussi être mis au service des dominés. Dans tous les cas, la logique et la clarté seront les principaux moyens soit de renforcer les dominants, soit de les combattre. « Il n'existe pas de position sociale, aussi humble soit-elle, dans laquelle le bien-être de quelqu'un ne dépende plus ou moins, d'une façon ou d'une autre, du degré de connaissance et de maîtrise qu'il a de sa propre langue. » 408

Il y a des fictions conservatrices et des fallaces révolutionnaires. Il y a des fictions pragmatiques ou abstraites, singulières ou universalistes, empiriques ou théoriques. Il y a des fictions pour tous les types de langage, qui peuvent être mis au service de n'importe quels jeux de pouvoir, ou de savoir.

À ce stade, on peut se demander si une vue aussi cynique du langage n'est pas elle-même une fiction ? Le nominalisme extrême de Bentham est-il idéologiquement neutre, ou correspond-il lui-même aux besoins de certains intérêts particuliers ? Sous couvert de débusquer toutes les fictions, sous toutes leurs formes, ne jette-t-il pas le trouble et la confusion dans l'esprit des hommes, sous prétexte de les éclairer ? N'est-il pas une forme d'agit-prop au service de l'ordre immanent ? N'est-il pas intéressé à prouver qu'il est presque impossible de penser clairement, sous prétexte de nous apprendre à penser moins fictivement ? La pensée elle-même tout entière ne serait-elle pas aussi une chimère ? Les conséquences de ce nominalisme extrême sont-elles les mêmes pour tous les engagements politiques ?

La critique générale des fictions favorise à l'évidence, *in fine*, par son cynisme et son machiavélisme, l'utilitarisme, le pragmatisme, le conservatisme. Elle s'oppose de manière structurelle, viscérale, à l'expression abstraite de la pensée, à l'universalisme du concept, en se

contentant de les renvoyer dédaigneusement au statut de « chimères ».

En se focalisant essentiellement sur le langage et ses limites propres, elle nie la possibilité d'une critique radicale de la société, qui s'appuierait sur une utopie fondée extérieurement à elle, indépendamment de toute contrainte langagière.

On peut concéder que Bentham veut sincèrement mettre la maîtrise du langage et des fictions au service de la démocratie. Mais on pourrait arguer que son nominalisme entretient un lien privilégié avec une philosophie politique pragmatique et conservatrice. Toutes sortes de politiques peuvent avoir besoin de fictions pour s'imposer et prendre le pouvoir. Mais la critique nominaliste des fictions prend beaucoup plus facilement pour cible les utopies universalistes, rêvant de transformer le monde, et par là même plus « fallacieuses » ou « chimériques », que par exemple des thèses utilitaristes et pragmatiques.

Quand Bentham écrit : « La malfaisance que certains mots - et en particulier le mot nécessité - ont produite : antipathie, conflit, persécution, meurtre à échelle nationale et internationale - n'est que trop réelle », tient-il un discours niant l'idée même de nécessité ? Serait-il alors libertaire, ou anarchiste ? En critiquant l'idée de nécessité, ne rejoint-il pas plutôt la mise en question qu'il faisait déjà de l'idée même de relation et de causalité ?

Il s'attaque en fait à l'essence même de la raison, de la pensée. Il la prive de ses intuitions les plus fondamentales. Quand il ajoute que « la certitude, la nécessité, l'impossibilité, sont des mots dont l'utilisation enveloppe virtuellement l'assomption d'omniscience », on voit que son scepticisme est si radical qu'il nie toute possibilité d'un savoir certain de lui-même, toute assurance logique. A qui peut bien profiter une critique aussi extrême, sinon aux maîtres de l'ordre établi ?

Bentham lui-même nous le confirme indirectement. Utilitariste, il cherche un moyen de mesurer les passions, tout en échappant aux pièges fallacieux des fictions. Quel moyen a-t-il trouvé ? Le calcul. Le

calcul des plaisirs et des peines est la seule méthode qui permet d'échapper aux fictions, et de revenir sur terre. « Sans le calcul, le principe d'utilité pourrait flotter indéfiniment sur l'océan des mots avec les autres fantômes de l'imagination » ⁴⁰⁹.

Mais le calcul, c'est l'argent. « La seule commune mesure que fournit la nature des choses est la monnaie (...) Ceux qui ne sont pas satisfaits par l'exactitude de cet instrument doivent trouver ailleurs quelque autre plus exact ou dire adieu à la politique et à la morale. » ⁴¹⁰ Pour constituer un système de déontologie, il faut prendre en compte exactement tous les désirs et les sentiments, et cette prise en compte doit s'effectuer sinon « en livres et en shillings » du moins en « choses qui les requièrent quand on leur assigne toute leur valeur ».

Toute passion doit pouvoir faire l'objet d'un calcul et l'argent sert à exprimer la valeur des plaisirs ou des douleurs.

Cette ingénieuse solution n'échappa pas à la critique féroce d'un Marx, philosophe pourtant peu soupçnable d'idéalisme. Marx s'émeut que Bentham l'utilitariste, l'adulateur du marché, réduise ainsi les plaisirs et les peines à des marchandises. L'objectivité désenchantée de cette universelle mise à plat dépasse les rapports humains. « Au sein de la société bourgeoise moderne toutes les relations sont pratiquement subordonnées à une seule relation abstraite, celle de la monnaie et du vil trafic (...) L'expression matérielle de ce profit c'est l'argent, ce représentant de la valeur de toutes choses, de tout homme et de toutes les relations sociales. » ⁴¹¹

Le principe benthamien de l'utilité est lui-même une fiction qui permet de réduire au même dénominateur toutes les passions humaines, mais c'est avant tout une fiction « bourgeoise ».

⁴⁰⁹ A Table of the Springs of Action

⁴¹⁰ In Manuscrits traduits par E Halévy, vol I p :410-415 cité par Christian Laval in Jeremy Bentham, le pouvoir des fictions.

⁴¹¹ in *L'idéologie allemande*.

Cette fiction utilitariste et calculable est particulièrement utile aux maîtres du monde : elle assure leur empire politique, économique et moral.

D'une manière générale, les politiques socialement et politiquement conservatrices, y compris à l'échelle mondiale, ont de plus en plus besoin de telles fictions utilitaristes. Elles sont jugées capables d'invalidier les fictions (politiquement opposées) de l'intérêt général et du bien commun. Elles permettent de promouvoir par le calcul les intérêts de l'individu, de reconnaître le singulier, et de valoriser l'autonomie du marché. La théorie des fictions de Bentham fournit précisément de telles fictions, et remplit ainsi son rôle conservateur. Les fictions conservatrices sont tout autant des chimères que les fictions progressistes, mais elles ont l'avantage d'être concrètes, tangibles, palpables, et donc plus convaincantes pour la masse inattentive. Cette masse se laisse aussi paradoxalement captiver par les fictions de l'auto affirmation, de la liberté, de la démocratie, alors qu'elle n'y a pas accès. Ce sont là autant de fictions rhétoriques, qui sont une sorte de « papier monnaie » ⁴¹² accepté par l'immense majorité des exclus du pouvoir, pour le bénéfice de l'oligarchie.

La question des « fictions » est à l'évidence un enjeu central de pouvoir, et l'analyse de Bentham est d'une précision clinique, fort utile pour déniaiser les naïfs. Même si son calcul des passions n'est pas la solution rêvée, il montre bien que la passion de la fiction est un jeu éminemment politique.

Le pouvoir consiste pour une bonne part à définir et surtout à décider ce qui est « fiction » et ce qui ne l'est pas. Le pouvoir décrète

⁴¹² « Ces dénominations fantastiques constituent une sorte de papier-monnaie : si nous savons à tout instant comment les échanger et comment obtenir à leur place de la monnaie de bon aloi, tout est pour le mieux. Si nous ne le pouvons pas, nous sommes trompés, et au lieu d'être les maîtres d'une connaissance réelle dont nous entendions nous pourvoir par leur moyen, nous n'avons alors que sophistique et non-sens. » Cité par M.P. Mack, Jeremy Bentham, *An Odyssey of Ideas 1748-1792*, in op. cit.

« fictifs » l'interprétation hérétique, le discours de l'ennemi ou du déchu, et il décrète « réel » ce qui l'arrange.

Pour la modernité nominaliste et conservatrice, les idées générales, la puissance de l'abstrait, l'utopie de l'universel, sont fictives. La Parole révélée, le discours du Prince, l'individu singulier, l'ethos de la liberté, l'ordre pragmatique et concret, sont dits réels. Pour le pouvoir en place, les thèses hérétiques, les abstractions rêveuses, les aspirations universalistes, les positions ennemies, les opinions divergentes, sont désignées comme autant de chimères, de mensonges, de fictions. Qu'un autre pouvoir émerge, et ces fictions pourraient alors devenir réelles.

Ceux qui n'ont pas le pouvoir, mais qui osent parler de l'« intérêt général » ou du « bien commun » sont éminemment suspects, non seulement parce que le général n'existe pas, comme nous le rappellent sans cesse les nominalistes, mais parce que l'idée de communauté universelle est directement opposée aux intérêts du pouvoir singulier.

Le calvinisme nous a inculqué que Dieu lui-même a séparé les élus des déchus, et que cette idée de communauté universelle ne peut être que d'inspiration diabolique. Puisque que Dieu même sépare le monde en deux, ceux qui veulent le réunir ne peuvent qu'être inspirés par le Diable. Les mots « universel » ou « commun » sont des indices suffisants : ils sont le « signe » de l'Ennemi, de ceux qui ont choisi le mauvais camp, des déchus.

Seul Dieu porte en lui l'intérêt général, et seul Dieu connaît la nature de cet intérêt inaccessible à la raison. Cet intérêt général n'est d'ailleurs pas l'intérêt de tous les hommes. Dieu en a notamment exclu tous ceux qui sont destinés à être déchus. Dieu a ses propres voies, mystérieuses, et même profondément injustes à nos yeux myopes. L'intérêt général est un mystère absolu, qui n'est pas donné à l'homme, et encore moins au déchu. Les pouvoirs en place aime la rhétorique nominaliste : elle permet de s'abriter derrière le mystère. Elle permet de laisser entendre que l'intérêt général, contre toute logique (humaine), c'est que très peu soient élus et que l'immense majorité soit déchu.

On voit que le nominalisme est un outil central dans la guerre des élus pour le contrôle de l'opinion. Ils ont un besoin structurant de nier les universaux, de mépriser les abstractions et de fuir tout esprit de doute.

Le nominalisme fait partie d'une bataille plus générale encore pour s'approprier le langage, pour en contrôler les normes sociales, pour en orienter l'interprétation, et jusqu'à la sémantique. Il y a bien une guerre des mots menée par les élites au pouvoir, qui est avant tout une guerre pour le pouvoir.

Le nominalisme subversif de Bentham, utilisé comme arme politique et sociale, est en fait l'équivalent laïc du nominalisme religieux de la Réforme, mis au service de la séparation rigoureuse, littérale, des élus et des déchus.

Il est bon de se rappeler que, dans la religiosité calviniste, le problème fondamental qui se pose aux élus, c'est précisément de s'assurer qu'ils le sont. Ils sont sans cesse à la recherche du signe de leur élection.

Dans le domaine du langage, c'est le signe qui fait preuve, et non pas le raisonnement, ou la logique. La révélation est cachée dans les infimes signes de la lettre. C'est justement parce qu'elle est si ténue, si peu visible, et notamment indiscernable par les déchus, qu'elle témoigne de la grandeur du divin, capable de dire tant de choses en si peu de signes.

Par ailleurs, il faut noter que le langage est un bien commun à tous les hommes. Or on a vu que les élus n'aiment vraiment pas les biens communs. Tout ce qui est commun les rapproche par force des déchus, avec qui ils ne veulent justement rien avoir en commun.

Il est donc idéologiquement dangereux pour les élus de se fier à tout ce qui n'est pas *littéral* et *singulier* dans le langage. Le langage, en tant qu'il établit une communauté opérationnelle et rationnelle entre tous les hommes, transcende la différence de nature entre les élus et les déchus. En cela, il est suspect. Car le collectif, le commun, est le contraire du « saint ». Le saint est « propre », le mal est « commun »

comme dit Hobbes. Le langage en tant que « commun » ne peut donc être « saint », sauf dans les signes secrets qu'il recèle, et qui sont réservés aux seuls élus.

Les Kabbalistes usent aussi du langage non comme d'un objet commun, mais comme d'un lieu privatif, qui n'appartient en propre qu'aux initiés.

Les mots du langage ne peuvent pas avoir le même sens pour tous. Car ce sens dépend en fait de la place des hommes sur l'échelle de l'élection.

Mais comment le langage en tant que bien commun, ou les Ecritures en tant qu'héritage collectif, peuvent-ils incarner les signes spécifiques de l'élection ? L'origine divine de ces signes mêmes ne peut que les « séparer », les « mettre à part », comme s'ils appartenaient à une autre textualité et même à un autre contexte, à jamais inaccessible aux déchus.

Il faut pour ce faire que la lettre des Ecritures, mais aussi les mots du langage aient un double sens, un sens pour les élus, et un sens pour ceux qui ne peuvent ni voir ni entendre le vrai sens. Par exemple les mots homme, grâce, vérité, bien, n'ont pas seulement des résonances différentes, mais des sens radicalement divergents pour l'élu et pour le déchu.

Pour le nominaliste, le langage ne peut en aucune façon incarner un universel, qui n'existe pas. Ceci témoigne d'ailleurs du fait que la structure même de l'univers créé par un Dieu nominaliste, calviniste, exclut toute possible universalité.

La grande dissociation.
Essai sur une maladie moderne.

Chapitre 3

La nécessité d'asservir

[Retour à la table des matières](#)

L'être humain est-il libre ? Ou bien est-il déterminé ? Cette question divise très schématiquement les philosophes en deux camps : ceux qui font de la liberté le fondement de l'action et de la morale humaines, comme Épicure, Descartes, Kant, et ceux qui nient une quelconque transcendance de la volonté par rapport aux déterminismes qui l'asservissent, comme Démocrite, Spinoza, Nietzsche.

La position de la Réforme dans ce débat fort ancien et toujours récurrent se caractérise par l'outrance sans concession de Luther et de Calvin, et par le lien indénouable qu'ils formèrent entre l'omnipotence divine, la prédestination de l'homme et l'impuissance de la raison. Elle se signale aussi par l'acceptation non critique des conséquences morales, sociales et politiques du dogme de la prédestination : le désenchantement, le conservatisme, l'individualisme.

La Réforme, annonçant en cela les Lumières, avait certes paru d'abord défendre la liberté : la liberté de l'individu, la liberté de l'interprétation, la liberté du jugement. Elle avait affirmé vouloir libérer les chrétiens du joug papiste et de la poigne des clercs intermédiaires. Mais cette libération de l'autorité romaine et de ses prêtres s'accompagnait aussi d'une nouvelle mise aux fers, d'ampleur métaphy-

sique. Pour les Réformés, l'homme est en effet totalement asservi au péché et au Mal. De surcroît, la prédestination divine le lie de toute éternité. L'homme est prisonnier et impuissant, englué dans les rets d'une volonté divine, inflexible, infinie et incompréhensible.

Cette thèse de la servitude absolue de l'homme passait mal aux yeux des humanistes du 16^{ème} siècle. Leur plus célèbre représentant, Didier Erasme, écrivit une *Diatribes* explicitement dirigée contre le « serf arbitre » de Luther.

Dans ce texte un peu mielleux ⁴¹³, où il compare Luther à un « éléphant » et lui-même à une « mouche », Erasme commença par se montrer curieusement préoccupé par l'impact négatif que ce débat pourrait avoir sur les gens, étant donné «leur immense lenteur d'esprit» et leur «stupidité». Il affirma qu'il ne convient pas de parler de ce genre de sujets «devant n'importe qui, à n'importe quel moment et de n'importe quelle manière». ⁴¹⁴ Cette restriction mentale ne l'empêcha pas de contribuer puissamment à mettre sur la place publique la question du serf arbitre. Il offrit ainsi à Luther une occasion d'enfoncer ses propres clous sur le cercueil de la liberté, au su et au vu de toute l'Europe.

Erasme se disait « chercheur » et non « dogmaticien ». Cela lui permit de justifier sa position ambiguë et mobile, pour ne pas dire molle, du moins du point de vue rhétorique. Sur le fond, Erasme donna presque tout à la grâce de Dieu, et n'accorda presque rien à la liberté de l'homme. Pour ménager la chèvre (l'omnipotence et la prescience

⁴¹³ Luther traitera Erasme d'« être de toute part ondoyant et souple de langage » dans son *Du serf arbitre*.

⁴¹⁴ *Diatribes : Du libre arbitre, préambule*. On y lit: « Supposons vrai en un certain sens ce qu'a enseigné Wyclif et que Luther a soutenu dans son *Assertion*, à savoir que tout ce que nous faisons, nous ne le faisons pas par libre arbitre, mais par nécessité. Quoi de plus inutile que de divulguer ce paradoxe dans le public ? Cette déclaration, si elle était répandue dans le peuple, ouvrirait une grande fenêtre donnant sur l'impiété pour d'innombrables gens, étant donné surtout leur immense lenteur d'esprit, leur stupidité, leur malice et leur penchant irrésistible à toutes sortes d'impiété. »

divines) et le chou (la force minimale de la volonté humaine), il s'enferma dans une position pleine de compromissions.

Luther, avec une ironie mordante, balaya ces attermoissements d'un revers de plume, et affirma que la chèvre mange le chou, que Dieu fait tout, et l'homme rien.

Erasme ne s'éloigna en fait jamais du dogme fondamental de l'omnipotence et de l'omniscience divines, sur lequel Luther s'appuyait également, de manière beaucoup plus radicale. Il n'y a donc que peu de différence entre Erasme et Luther sur l'essentiel. Erasme n'avait au fond qu'une revendication très modeste. Il voulait seulement qu'on reconnaisse qu'il y a une infime part de libre arbitre accordée à l'homme, et que l'on ne la supprime pas totalement, suivant en cela l'exemple de la tradition. ⁴¹⁵

Erasme ne cessa cependant, par son ambiguïté même, de montrer son écartèlement entre deux positions parfaitement incompatibles.

D'un côté il accorda à la volonté de l'homme un rôle tout à fait prépondérant, comme cela ressort de sa définition du libre arbitre: « Nous entendons ici par libre arbitre la force de la volonté humaine, telle que par elle l'homme puisse s'attacher aux choses qui conduisent au salut éternel ou se détourner de celles-ci. » ⁴¹⁶ Il s'appuya sur plusieurs textes de l'Écriture qui semblent effectivement plaider pour le libre arbitre: « Au commencement Dieu créa l'homme et le laissa maître de ses desseins (...) Il a placé devant toi l'eau et le feu : étends la main vers ce que tu veux » ⁴¹⁷, ou encore: « Je vous ai proposé la vie et la mort, la bénédiction et la malédiction. Choisis la vie afin de vivre toi et ta descendance. » ⁴¹⁸

⁴¹⁵ *Diatrise : Du libre arbitre, préambule* : « Depuis les temps apostoliques jusqu'à ce jour, il n'y a eu encore aucun écrivain qui ait supprimé totalement la force du libre arbitre, à l'exception seulement de Mani et de Jean Wyclif. »

⁴¹⁶ *Diatrise : Du libre arbitre*, 1, b 10.

⁴¹⁷ *Ecclésiastique*, 15, 14-18 cité par Erasme in *Diatrise : Du libre arbitre*, II a, 1.

⁴¹⁸ Deutéronome 30, 15-19 cité in *Diatrise : Du libre arbitre*, 2, a, 14.

De l'autre, il reconnût la puissance infinie de Dieu, qui peut
« inverser l'effet naturel des causes ». ⁴¹⁹

Comment résoudre cette contradiction ?

Erasme commença par revenir sur les diverses opinions des Anciens et des Modernes. En faveur du libre arbitre, il évoqua Pélage, qui enseignait qu'une fois libéré par la grâce, l'homme pouvait parvenir au salut éternel avec ses propres ressources. Il mentionna aussi Duns Scot qui affirmait que la force du libre arbitre est si grande que l'homme peut se suffire de ses forces naturelles pour accomplir des œuvres moralement bonnes. Contre le libre arbitre, il constata en revanche que Saint Augustin et ses disciples sont « plus portés en faveur de la grâce, inculquée partout par Paul » ⁴²⁰. Ceux-ci prétendent en effet que « le libre arbitre ne sert à rien, sinon à pécher, et que la grâce seule opère en nous le bien » ⁴²¹.

Puis il conclut ce survol général en évoquant la position « la plus dure de toutes », celle de « ceux qui disent que le libre arbitre est un terme vide de sens ». Pour ces derniers, « Dieu opère en nous le mal autant que le bien et tout ce qui arrive relève de la pure nécessité ». Il résumait ainsi la position de Luther. Erasme cita d'ailleurs un passage de Luther où celui-ci qualifiait le libre arbitre de « fiction ». ⁴²²

⁴¹⁹ « On ne saurait douter que Dieu, s'il le voulait, pourrait en toutes choses inverser l'effet naturel des causes secondes. A coup sûr, il pourrait faire que le feu rafraîchisse et mouille, que l'eau durcisse et dessèche, que le soleil fasse l'obscurité, que les fleuves durcissent, que les rochers se liquéfient, que le poison sauve et que la nourriture tue. » *Diatrise : Du libre arbitre*, 3, a, 8.

⁴²⁰ *Diatrise : Du libre arbitre*, 2, a, 9.

⁴²¹ *Diatrise : Du libre arbitre*, 2, a, 12.

⁴²² « J'ai eu tort en effet de dire qu'avant la grâce le libre arbitre n'était qu'un mot ; j'aurais dû dire tout simplement : le libre arbitre est une fiction dans les choses ou une étiquette sans le contenu, car personne n'a le pouvoir de penser quoi que ce soit de mal ou de bien, mais toutes choses - comme

Pour Erasme, la thèse luthérienne de la nécessité absolue échappait donc au cadre du débat traditionnel entre pélagiens et augustinien, relativement bien délimité. L'extrémisme de la thèse luthérienne le choquait et suscitait de fortes interrogations. Il évoqua l'argument classique de la volonté paresseuse. « À quoi peuvent servir tant d'avertissements, tant de préceptes, tant de menaces, tant d'exhortations et de réclamations si nous ne faisons rien, mais si c'est Dieu qui, selon son immuable volonté, opère tout en nous ? » La nécessité exclut nécessairement tout mérite humain. « Là où il y a nécessité pure et continuelle, il ne saurait y avoir aucun mérite, bon ou mauvais. » ⁴²³ Si tout est déterminé, à quoi sert donc l'homme ? « Mais quelle est donc l'œuvre de l'homme, si notre volonté est pour Dieu la même chose que l'argile pour le potier ? » ⁴²⁴ Enfin, si Dieu en toutes choses opère non seulement le bien mais le mal, alors « cette opinion semble manifestement attribuer à Dieu la cruauté et l'injustice ».

Pour réfuter la nécessité absolue sans renoncer à l'idée de l'omnipotence divine, Erasme posa que Dieu n'a pas voulu supprimer entièrement le libre arbitre, mais qu'il a seulement voulu que l'homme ne puisse s'attribuer quelque mérite que ce soit, pour « nous détourner de la présomption, que le Seigneur déteste ». Il termina son raisonnement par une tournure de phrase d'une habileté assez rhétorique, mais incarnant bien l'esprit d'humanisme optimiste dont il était le symbole : « C'est pourquoi, à ceux qui concluent de la sorte : « L'homme ne peut rien sans l'aide de la grâce de Dieu, donc il n'y a pas de bonnes œuvres faites par l'homme », nous opposons une conclusion, me semble-t-il plus probable : « Il n'est rien que l'homme ne puisse faire avec l'aide de la grâce de Dieu, donc toutes les œuvres de l'homme peuvent être bonnes » ⁴²⁵.

l'enseigne l'article de Wyclif condamné à Constance – proviennent absolument de la nécessité. » Luther, *Assertions* cité in *Diatrise : Du libre arbitre*, 2, b, 8.

⁴²³ *Diatrise : Du libre arbitre*, 3, a, 10.

⁴²⁴ *Diatrise : Du libre arbitre*, 3, c, 7.

⁴²⁵ *Diatrise : Du libre arbitre*, 3, c, 13.

Aux yeux d'un Luther, cette habileté dialectique ne parut qu'un pur sophisme, une contradiction manifeste, en un mot : un « monstre » ⁴²⁶.

Erasme lui-même ne semblait pas trop croire en fin de compte à la vigueur de la liberté humaine. Vers la fin de la *Diatribes*, il réduit au strict minimum le rôle du libre arbitre: « L'œuvre tout entière n'en est pas moins due à Dieu, sans qui nous ne pourrions rien faire; l'apport du libre arbitre est très peu de chose, il est d'ailleurs lui-même un don de Dieu (...) Les deux causes, la grâce de Dieu et la volonté humaine, concourent en même temps à une même œuvre indivisible. Toutefois, la grâce est la cause principale - la volonté, cause secondaire, ne pouvant rien sans la principale, alors que la principale se suffit à elle-même.» ⁴²⁷

Erasme reconnaît explicitement qu'il « n'attribue que très peu au libre arbitre » ⁴²⁸, mais à ce très peu, il tient beaucoup. Ce qu'il reproche à Luther, c'est seulement d'avoir « égorgé entièrement » le libre arbitre. En somme, Erasme voudrait simplement qu'on ne l'égorge qu'un peu : « Pour moi en ces matières, me plaît la modération. Pélage semble avoir attribué au libre arbitre plus qu'il n'est besoin, Scot lui attribue beaucoup. Luther l'a d'abord mutilé en lui coupant le bras droit, mais bientôt, non content de cela, il l'a égorgé entièrement et l'a supprimé. À moi, me plaît la doctrine de ceux qui attribuent quelque chose au libre arbitre et beaucoup à la grâce. En effet, il ne fallait pas éviter les Scylla de l'arrogance pour tomber dans le Charybde du désespoir ou du découragement. » ⁴²⁹

⁴²⁶ Luther écrivit que la *Diatribes* revient à « cette opinion par laquelle le libre arbitre est défini comme étant d'une telle impuissance que sans la grâce il ne peut vouloir rien de bien (...) C'est à l'évidence un monstre qui dans le même temps, ne peut rien par ses propres forces et cependant possède, en ses forces un effort : un monstre dont la consistance est due à une contradiction manifeste. » in *Du serf arbitre*.

⁴²⁷ *Diatribes* : Du libre arbitre, 3^{ème} partie, IV, 7-8.

⁴²⁸ *Diatribes* : Du libre arbitre, 3^{ème} partie, IV, 11.

⁴²⁹ *Diatribes* : Du libre arbitre, 3^{ème} partie, IV, 16.

Avec modération, donc, et contre un Luther vociférant, le délicat et onctueux Erasme, prince des Lettres, « soutient le libre arbitre - mais un libre arbitre inefficace sans l'assistance continuelle de la grâce, pour nous empêcher de nous arroger quoi que ce soit. » ⁴³⁰

De cette délicate inefficacité, Luther ne fit qu'une bouchée.

Répliquant à Erasme dans son *Du serf arbitre* ⁴³¹, il commença par l'insulte : « Ton petit livre à toi m'a paru si bas et si vil que je t'ai vivement plaint d'avoir sali ton langage si beau et si talentueux avec de telles immondices. » Relevant l'indécise position d'Erasme sur l'efficacité réelle du libre arbitre, il le traita ensuite d'hypocrite. Erasme était en bonne compagnie : Luther qualifia d'« abjectes », quelques pages plus loin, les idées d'Origène ou de Jérôme. ⁴³²

Gardant en permanence un ton injurieux et impérieux, Luther martela que le libre arbitre n'est qu'un « pur mensonge » et un « mot vide ». Pour lui, Dieu détermine tout, à tout instant, et de toute éternité. « La prescience et l'omnipotence de Dieu sont diamétralement opposées à notre libre arbitre ».

La nécessité immuable de la volonté divine transparait à travers tout, et même ce qui peut sembler le plus contingent ou hasardeux en témoigne. « Tout ce que nous faisons, tout ce qui arrive, même si cela nous semble arriver de façon changeante et contingente, arrive en réalité de façon nécessaire et immuable, si l'on considère la volonté de

⁴³⁰ Diatribe : Du libre arbitre, 3^{ème} partie, IV, 16.

⁴³¹ Texte publié le 1^{er} septembre 1524. Luther emprunte l'expression de « serf arbitre » à Augustin : « Augustin, dans son livre II *Contre Julien* l'appelle « serf » plutôt que « libre » arbitre. »

⁴³² « Parmi les auteurs ecclésiastiques il n'y en a presque aucun qui ait traité des Saintes Lettres de façon plus inepte et plus abjecte qu'Origène et Jérôme. Cette licence dans l'interprétation revient à ceci que par l'effet d'une grammaire nouvelle et inouïe toutes choses sont confondues. » in *Du serf arbitre*.

Dieu. » ⁴³³ Toute autre interprétation revient à faire de Dieu un Dieu « ridicule ». ⁴³⁴

Face à cette volonté immuable, le libre arbitre n'est rien d'autre que « l'ennemi suprême de la justice et du salut humain ». Il faut donc l'annihiler entièrement, le réduire en poussière : « Il est avant tout nécessaire et salutaire pour le chrétien de savoir que Dieu ne connaît pas à l'avance de façon contingente, mais qu'il prévoit, propose et fait tout par volonté immuable, éternelle et infaillible. Ce coup de foudre abat et écrase entièrement le libre arbitre. » ⁴³⁵

Que Luther ait pris tellement à cœur de « foudroyer » toute prétention de l'homme à la liberté ne doit pas surprendre. Cette question de la prévalence de la nécessité et du déterminisme divin sur la liberté et la volonté humaines était en effet le point névralgique, le nœud stratégique de toute l'idéologie incarnée par la Réforme. Luther rendit au moins témoignage à Erasme de ce qu'il s'était attaqué à ce problème jugulaire : « Toi, tu ne me fatigues pas avec des chicanes à côté, sur la papauté, le purgatoire, les indulgences et autres niaiseries qui leur servent à me harceler. Seul tu as saisi le nœud, tu as mordu à la gorge. Merci, Erasme ! » ⁴³⁶

Malgré ce compliment, la haine de Luther pour Erasme ne parut jamais se tarir. Il la livra toute vibrante au docteur Jonas et à son confrère Pomeranus : « Je vous recommande comme ma dernière volonté d'être terrible pour ce serpent ... dès que je reviendrai en santé, je veux avec l'aide de Dieu, écrire contre lui, et le tuer. Nous avons souffert qu'il se moquât de nous et nous prît à la gorge, mais aujourd'hui qu'il veut en faire autant au Christ, nous voulons nous mettre contre lui... Il est vrai qu'écraser Erasme, c'est écraser une punaise, mais mon

⁴³³ Du serf arbitre.

⁴³⁴ « Dieu est tout-puissant non seulement en puissance mais en acte, autrement ce serait un Dieu ridicule. Il sait tout et connaît tout à l'avance, il ne peut ni se tromper ni être trompé. » *Ibid.*

⁴³⁵ *Ibid.*

⁴³⁶ *Ibid.*

Christ dont il se moque m'importe plus que le péril d'Erasme. Si je vis, je veux avec l'aide de Dieu, purger l'Église de son ordure ».

Erasme est donc moins un « péril », relatif, qu'une « ordure », absolue, dont il faut purger l'Église. Pourquoi une telle enflure dans l'injure ? Seulement préoccupé par le salut de son âme, Luther n'avait que faire du siècle et du monde. Il était tout entier à la recherche du royaume de l'Esprit. C'est là, et seulement là, que Luther pouvait trouver matière à « libération ». Et Erasme, cette « punaise », ce « serpent », ne proposait qu'une liberté mensongère et satanique.

Luther cherchait avec passion sa libération. Mais de quelle libération pouvait-il s'agir si l'homme est métaphysiquement et éternellement serf ? On retrouve là Luther en son essence contradictoire. Par l'une des thèses clouées à Wittenberg, il avoua qu'il « aimerait mieux être Dieu lui-même, et que Dieu ne fût pas Dieu ». L'homme qui proclame le serf arbitre est aussi celui qui s'exclame : « Je veux être libre. Je ne veux devenir l'esclave d'aucune autorité, que ce soit celle d'un concile, ou de n'importe quelle puissance, ou d'une université, ou du pape. Car je proclamerai avec confiance ce que je crois la vérité, que ce soit avancé par un catholique ou par un hérétique ; que ce soit approuvé ou rejeté par n'importe quelle autorité » ⁴³⁷. Luther veut se libérer du pape pour devenir l'esclave d'un Dieu libre, d'un Dieu qu'il aurait voulu être lui-même.

Quelle est donc cette liberté, revendiquée par Luther, si l'homme est essentiellement asservi à sa destinée ? Quelle liberté possible si l'on refuse à l'âme tout libre arbitre, toute sagesse et toute raison ? Serait-ce la liberté de l'âme éternelle, créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, comme l'évoquait saint Bernard ⁴³⁸ ? Non, tonne Luther. Cette liberté est en réalité celle de Dieu même, parce que seul

⁴³⁷ *Résolutions* des thèses de Leipzig, 1519, cité par L. Febvre, op. cit.

⁴³⁸ Traité de la grâce et du libre arbitre, ch. 9

Dieu est libre. « Le libre arbitre est tout à fait un nom divin et il ne peut convenir à personne, si ce n'est à la seule majesté divine. » ⁴³⁹

L'âme n'est rien d'autre que ce que Dieu lui permet d'être, elle ne vit que de la vie et de la grâce que Dieu lui donne, elle n'a d'autre liberté que de contempler la liberté absolue de Dieu à son égard. Ayant renoncé à tout ce qui n'est pas Dieu en elle, s'humiliant comme néant, l'âme s'assure par là de sa foi, et devient libre de la liberté même que Dieu lui accorde. Alors, l'âme accède à la prêtrise et à la prophétie, elle est ointe de la grâce royale que Dieu lui octroie.

Problème : cette grâce royale n'est octroyée qu'à un très petit nombre d'élus. « C'est le plus haut degré de la foi que de croire qu'il est clément, celui qui sauve si peu d'hommes et en damne un si grand nombre. » ⁴⁴⁰

Ce point est important. Il permet à Luther, s'appuyant sur Paul, « destructeur invaincu du libre arbitre », d'exclure la quasi-totalité de l'humanité du salut. En réalité, tous les hommes sont exclus, « tous » ! ⁴⁴¹. Mais, par une grâce incompréhensible, seuls quelques heureux élus échappent à ce sort tragique. D'où la coupure irrémédiable entre les élus et les autres. « Paul en des mots très clairs divise en deux l'ensemble du genre humain » ⁴⁴². Luther précise même que Paul s'appuie sur des paroles du Christ : « Paul divise le genre humain en deux, en chair et en esprit ⁴⁴³, comme le fait aussi le Christ en Jean III. » ⁴⁴⁴

⁴³⁹ Ibid

⁴⁴⁰ Ibid.

⁴⁴¹ « Paul déclare : « Quoi donc ? L'emportons-nous sur eux ? Nullement ! Car nous avons allégué que Juifs et Grecs sont tous sous le péché. » Où est maintenant le libre arbitre ? Tous, dit-il, Juifs et Grecs, sont sous le péché. Y a-t-il des « tropes » ou des « nœuds » ? Que vaut ici l'interprétation du monde entier contre cet avis tout à fait clair ? Il n'excepte personne celui qui dit « tous ». » *Ibid.*

⁴⁴² Ibid.

⁴⁴³ Rm 8 :5.

⁴⁴⁴ voir Jn 3 :6.

À ce sujet, on ne peut que constater, une fois de plus, la tendance déjà notée chez Calvin, à tordre le sens des textes de manière exagérée. On lit en effet dans Jean que : « Ce qui est né de la chair est chair, ce qui est né de l'Esprit est esprit », mais on pourrait arguer raisonnablement que cela n'implique nullement une coupure de l'humanité en deux. Il se pourrait bien que ces paroles puissent s'interpréter seulement comme une coupure, en tout homme, entre ce qui relève de la chair et ce qui relève de l'esprit. En appui à cette interprétation, S. Augustin nous livre cette confession : « Deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une de chair, l'autre spirituelle, se livraient bataille ; et leur discorde disloquait mon âme. » ⁴⁴⁵

Mais Luther proclame qu'il n'aime pas les discussions oiseuses. Il ne faut pas s'embarrasser de nuances ou d'interprétations subtiles. Le message biblique est clair et limpide, dit-il, et tout le monde peut le comprendre du premier coup, même les intelligences les plus faibles ⁴⁴⁶. « Rien n'est ici au sens figuré, rien n'a besoin d'interprétation : les mots sont simples, le sens est simple » écrit-il à propos des textes bibliques. Il n'est aucune place pour le doute ⁴⁴⁷. La moindre faiblesse de la croyance est un signe de perdition.

⁴⁴⁵ S. Augustin, *Confessions*, Livre 8, V, 10.

⁴⁴⁶ « Ce n'est pas, en effet, à cause de la faiblesse de l'intelligence (comme tu l'allègues) que les paroles de Dieu ne sont pas comprises : au contraire, rien n'est plus apte à comprendre la Parole que la faiblesse de l'intelligence, car c'est à cause des faibles et vers les faibles que le Christ est venu et qu'il envoie sa Parole. Mais il y a la méchanceté de Satan qui siège au sein de notre faiblesse, qui y règne et résiste à la Parole de Dieu. » *in Du serf arbitre*

⁴⁴⁷ « C'est cela même le crime d'incrédulité : douter de la faveur de Dieu, qui veut que l'on croie, avec la foi la plus certaine possible, qu'il nous est favorable. »

« Le libre arbitre, puisqu'il est privé de la gloire de Dieu, est perpétuellement coupable du crime d'incrédulité. » *Ibid.*

Il n'y a qu'une alternative, le Christ ou Satan, la vie ou la mort. « Choisis donc l'un ou l'autre » ⁴⁴⁸, intime Luther, oubliant sans doute avoir dit plus tôt que Dieu a déjà choisi pour nous...

⁴⁴⁸ « En dehors du Christ il n'y a que Satan, en dehors de la grâce que la colère, en dehors de la lumière que les ténèbres, en dehors de la voie que l'erreur, en dehors de la vérité que le mensonge, en dehors de la vie que la mort (...) Choisis donc l'un ou l'autre. » Ibid.

Chapitre 3.

La nécessité d'asservir

Le nœud gordien

[Retour à la table des matières](#)

Les idées de Luther ou de Calvin sur la servitude de l'homme et la prédestination par Dieu frappaient déjà leurs contemporains comme tout à fait excessives. Au sein même du mouvement de la Réforme, elles rencontrèrent très tôt une opposition. Philippe Mélanchton, esprit doux et mesuré, s'efforça de minorer cet aspect de la pensée de Luther, en mettant l'accent sur la question de la justification, et en laissant dans l'ombre la question de la destinée éternelle. De nos jours, maints réformés écartent toute prédestination positive au mal, et refusent donc ces aspects de la pensée de Luther et Calvin.

Ceci étant dit, il reste à comprendre d'où ces idées à la forme outrancière tiraient leur origine, et comment elles purent se développer dans l'Europe de la Renaissance puis des Temps modernes. Comment expliquer qu'un tel déni de la liberté et une telle apologie de l'asservissement au destin puissent ainsi s'épanouir au sortir du Moyen Âge? Comment comprendre le succès ultérieur de ces idées, sous d'autres formes, comme sous les espèces du déterminisme ou du matérialisme? Comment expliquer la virulence d'une telle idéologie de l'asservissement de l'homme aux lois du déterminisme pendant les Lumières ?

Plus généralement, comment comprendre que des hommes aussi différents que Démocrite, Empédocle, S. Paul, Luther, Spinoza, Voltaire, Schopenhauer, Nietzsche ou Einstein, se soient tous rejoints autour de l'idée de la nécessité et du déterminisme?

La réflexion sur le destin, la nécessité, la fatalité et la liberté a une longue histoire, plurimillénaire, bien que d'ailleurs assez répétitive et peu innovante. On voit ressasser de façon un peu lassante les mêmes formules rhétoriques, les mêmes images. De grands auteurs répètent siècle après siècle que tout est déterminé jusqu'aux moindres détails, soit par l'omnipotence et l'omniscience divines, soit par l'inflexibilité des lois de la nature.

Ils ont eu leurs contradicteurs, quoique bien moins nombreux, et assurément moins dogmatiques. Leur débat continue encore de nos jours, aucune conclusion définitive n'ayant pu être établie. On peut remarquer cependant des tendances générales, mais aussi des coalitions provisoires, des lignes de développement momentanées, des préférences passagères, des conjonctions circonstancielle, qui font pencher la balance dans un sens pour un temps, avant de pencher dans l'autre.

La Réforme joua un rôle particulier dans ce débat en densifiant, en exaltant, en caricaturant et en poussant jusqu'à l'extrême certains de ses aspects. Pendant les Temps modernes, les idées des Réformés furent reprises, laïcisées, et menées jusqu'à leurs conséquences sociales les plus controversées.

Avec le recul historique, il est frappant de constater la reprise d'arguments similaires, jusque dans le détail de l'expression, par des philosophes de l'antiquité, des théologiens médiévaux et de grands scientifiques de la modernité. Ils répètent par exemple, chacun avec son jargon propre, et comme si cela allait de soi, la thèse de la causalité parfaite, selon laquelle « si l'on connaissait les positions initiales de toutes les particules de l'univers, il serait aisé d'en déduire à tout moment l'évolution de toute l'histoire ». Ils ne prennent pas la peine de réfléchir à la possible inconsistance de l'hypothèse. Ils ne voient que le déroulement impeccable d'une nécessaire logique des causes et des effets, venant conforter sans contredit possible leur vision déterministe.

La répétition et le ressassement sont aussi stylistiques. Les métaphores traversent les siècles, comme les chameaux le désert. Les images du cône et du cylindre de Chrysippe ⁴⁴⁹, ou celle de l'âne de Buridan, par exemple, furent reprises *ad nauseam*.

Dans cette unanimité, peu nombreux et peu écoutés furent ceux qui défendirent l'idée de la liberté essentielle de l'homme. Des figures comme Epicure chez les Anciens, Origène dans les premiers siècles du christianisme, ou Jean de la Croix dans les Temps modernes, restent exceptionnelles.

Après tant de débats, la question de la servitude de l'âme et de la liberté de la volonté, reste en tout état de cause non tranchée. Aucune des idées possibles en la matière n'a pu s'imposer aux autres.

Mais il est une autre question en suspens : comment expliquer que l'Europe de la Renaissance et des Lumières ait pu se laisser subjugué à ce point par l'idée de serf arbitre, professée par Luther et Calvin ? Comment, par la suite, cette idée a-t-elle pu être transformée et adaptée progressivement dans des contextes idéologiques fort différents ? Les idéologies du déterminisme et de l'asservissement de l'homme par Dieu, par la nature ou par les lois de la matière ne se rejoignent-elles pas sur ce point essentiel, quoique venant d'univers de pensée très éloignés ? Pourquoi les penseurs de la Renaissance et des Lumières qui se voulurent d'authentiques défenseurs de la liberté de l'homme ont-ils été si rares ?

Pourquoi l'Europe des philosophes a-t-elle pu croire que cet antique nœud gordien, la question de la liberté ou de la servitude de l'homme, fut tranché par la voix coupante d'un Luther ?

N'avait-on donc pas au long des siècles précédents accumulé suffisamment de matière philosophique et une variété de positions contradictoires pour entretenir le doute et inciter à continuer la recherche ? Pourquoi la Réforme, au début du 16^{ème} siècle, crût-elle pouvoir clore cet ancien débat, de manière aussi radicale, absolue, dogmatique ?

⁴⁴⁹ Cicéron la reprend dans son *Traité du destin*, et Leibniz dans sa *Théodicée*.

On peut constater la ressemblance, ou tout au moins l'analogie, du fatalisme des Anciens avec les théories chrétiennes de la prédestination, et avec celles du déterminisme moderne. Mais comment comprendre l'éradication presque totale dans l'Europe d'après la Réforme des idées d'Épicure, d'Origène, de Pélagé, mais aussi d'Anselme de Cantorbéry, de Duns Scot ou de Jean de la Croix, défendant vigoureusement la liberté de l'homme et de sa volonté?

Comment, plus généralement, expliquer le dualisme persistant de l'esprit humain à propos de ces questions, sur de longues périodes, et comment justifier le basculement soudain des Temps modernes vers une idéologie philosophique et religieuse de la servitude de l'âme et du déterminisme causal des lois de la nature, relayé après Luther et Calvin par Hobbes, Spinoza, D'Holbach, Diderot, Voltaire, mais aussi Marx, Freud, Einstein?

Si, à la manière de Jung, on pouvait imaginer quelque inconscient collectif qui baignerait l'énergie psychique de l'humanité dans ses eaux noires et profondes, et qui surdéterminerait son évolution à long terme, comment expliquer que l'irréductible opposition entre la soumission au destin et la croyance en la liberté se soit développée en maints combats séculaires, pour finir par se résorber soudainement, sous les imprécations d'un moine ? Comment comprendre ce nouveau consensus collectif, qui traverse les philosophies et les sciences, et qui énonce dans la langue des modernes, sans contestation audible, que l'homme est serf, que des lois infiniment inflexibles le mènent inéluctablement, comme la moindre des particules et les plus grands amas galactiques ?

Il nous faut faire un retour sur la longue histoire de ce débat pour tenter de comprendre comment les Temps modernes, inaugurés par la Réforme, décidèrent presque à l'unanimité qu'il était désormais clos.

Chapitre 3.
La nécessité d'asservir

Liberté, hasard et destin

[Retour à la table des matières](#)

En plongeant dans l'histoire des idées, on voit que la question du destin, du hasard et de la liberté a toujours occupé l'esprit des hommes. Les cultures populaires ne manquèrent pas d'accorder une grande place à ce sujet. Les religions et les philosophies produisirent dogmes et métaphores, correspondant en gros à deux types d'intuitions fondamentales, parfaitement opposées. Pour les unes, l'homme est libre, pour les autres l'homme est serf. Plus rarement des formes de synthèse de cette antinomie basique furent proposées.

Platon est l'un des rares penseurs à donner du problème de la liberté et du destin une synthèse originale. En nous rapportant le mythe d'Er, il évoque la figure de Lachésis, l'une des trois Moires pour les Grecs (les Parques pour les Romains), sur les genoux de laquelle les humains choisissent leurs « modèles de vie » avant de naître au monde. Selon Er, revenu en cette vie pour nous révéler ce mystère, Lachésis déclare qu'à cet instant crucial, chacun est responsable de son propre choix de vie, et non les dieux. ⁴⁵⁰

⁴⁵⁰ « Déclaration de la vierge Lachésis, fille de la Nécessité. Âmes éphémères, vous allez commencer une nouvelle carrière et renaître à la condition mortelle. Ce n'est point un génie qui vous tirera au sort, c'est vous-mêmes qui choisirez votre génie. Que le premier désigné par le sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. La vertu n'a point de maître : chacun de vous, selon qu'il l'honore ou la dédaigne, en aura plus ou moins. La responsabilité appartient à celui qui choisit, Dieu n'est point responsable. » Platon, *La République*, X, 617e

Lachésis laisse à l'âme la liberté de choisir son destin, mais ce choix fait, il devient irrévocable. Le génie conduit alors l'âme à une autre Moire, Clôthô, et la fait passer sous le tourbillon de son fuseau en mouvement, ce qui « tisse » (détermine) le destin que l'âme s'est choisie. Puis le génie la mène à la troisième Moire, Atropos, « pour rendre irrévocable ce qui avait été filé par Clôthô », et alors « l'âme passe sous le trône de la Nécessité ».

Il y a dans cette vision rapportée par Platon, un étonnant mélange de liberté totale (dans le choix de son destin par chacun) et d'irrévocable nécessité (dans le déroulement de ce destin, une fois le choix fait). Mais ce qui prédomine, c'est quand même la liberté du choix initial, dont l'âme assume ensuite l'entière responsabilité.

Platon rend compte de cette liberté lorsqu'il appelle l'âme un *automaton*, parce qu'elle « se meut de soi-même », au sens littéral.

Nous appuyant sur la référence du *Cratyle*, on peut en déduire que *automaton* signifie étymologiquement, non pas seulement « ce qui se meut de soi-même », mais plus profondément « ce qui est à la recherche passionnée de soi-même ». ⁴⁵¹

Par un intéressant contraste, Aristote emploie le même mot, *automaton*, mais avec le sens de « hasard » : « Ainsi le hasard (*automaton*),

⁴⁵¹ C'est la racine *ma-* qui est au cœur du mot *automaton*. Dans la table des racines grecques du dictionnaire Bailly, on lui trouve deux séries de sens : 1. *ma-* = produire, nourrir, comme dans *maïa*, la mère, *maïeuô*, délivrer un femme en couche. 2. *ma-* = tâter, chercher, comme dans *maïomai*, désirer vivement, *automatos*, qui se meut de soi-même.

Platon nous confirme dans le *Cratyle* cette analyse étymologique, quoique de façon un peu ironique: « -- Hermogène : Le « nom », *onoma* : quelle raison a-t-il de porter ce nom ? -- Socrate : Dis-donc, y a-t-il quelque chose que tu appelles *maïesthai* ? - Herm. : Oui, sans doute, et c'est « chercher ardemment ». - Socr. : Eh bien ! *onoma* fait l'effet d'un nom forgé avec une phrase, énonçant que c'est la réalité qui fait l'objet d'une recherche ; et tu t'en rendrais compte davantage dans l'emploi d'*onomastos*, « nommable » ; car dans ce mot est clairement énoncé l'idée que l'*onoma* est l'*on-hou-masma*, « l'être dont il y a recherche passionnée » . Platon, *Cratyle* 421a Trad. Léon Robin.

pour s'en rapporter à son nom même, existe quand la cause (*matè*) se produit par elle-même (auto) » ⁴⁵². Il distingue ainsi le hasard (*automaton*) et la fortune (*tuchè*) : si le hasard se produit de lui-même, la rencontre de fortune n'a pas sa cause en elle-même.

Les étymologies divergentes du mot *automaton* choisies respectivement par Platon et par Aristote illustrent l'ambivalence philosophique des termes utilisés (âme, automate, automouvement, cause, hasard), au point de se laisser traduire ou interpréter de manière contradictoire.

L'âme est-elle libre ? Si elle est libre de choisir son destin, ce choix est-il fait par hasard ou par quelque autre cause, ou même par son propre mouvement ? Si la cause de ce choix n'est pas en elle-même, cela implique-t-il que l'âme est déterminée, asservie ?

Aristote relève trois classes d'opinion sur ces questions.

Il y a ceux qui nient l'existence du hasard : « Rien ne peut être effet de fortune, mais il y a une cause déterminée de toute chose dont nous disons qu'elle arrive par hasard ou fortune ».

Il y a ceux qui mettent le hasard au centre de tout. Pour eux, « notre ciel et tous les mondes ont pour cause le hasard ; car c'est du hasard que proviennent la formation du tourbillon et le mouvement qui a séparé les éléments et constitué l'univers dans l'ordre où nous le voyons » ⁴⁵³.

Enfin, il y a ceux qui pensent que le hasard et la fortune existent, mais que c'est la divinité qui les cause. « D'autres pensent que la fortune est une cause, mais cachée à la raison humaine, parce qu'elle serait quelque chose de divin et de surnaturel à un degré supérieur » ⁴⁵⁴. Cette dernière opinion se ramène à la première : il n'y a pas de hasard, mais des séries de causes, incluant éventuellement la volonté divine.

⁴⁵² Physique II, 4, 197 b.

⁴⁵³ Physique II, 4, 196 a.

⁴⁵⁴ Physique II, 4, 196 b.

Dans son classique *Traité du destin*, Cicéron distingue quant à lui deux écoles parmi les « anciens philosophes ». Il y a ceux qui pensent que tout arrive par le destin, comme Démocrite, Héraclite, Empédocle ⁴⁵⁵. Il y a ceux qui admettent les « mouvements libres de l'âme » ⁴⁵⁶. Cicéron ne cite d'ailleurs aucun nom parmi ceux-ci, mais il s'agit vraisemblablement d'Épicure et des Académiciens ⁴⁵⁷. Enfin Cicéron ajoute qu'il y a aussi ceux qui tiennent une position intermédiaire, comme les stoïciens, et notamment Chrysippe de Tarse.

En somme, Cicéron reprend la classification d'Aristote.

Depuis, nous n'avons guère progressé... Les débats des stoïciens, des chrétiens médiévaux ou des philosophes modernes ont continué selon des orientations sensiblement analogues, quant à la structure du raisonnement et l'orientation générale. Seules varient l'intensité des passions personnelles pour telle ou telle thèse, ou la gravité des conséquences sociales que ces débats inspiraient.

On trouve toujours, aujourd'hui encore, les partisans du déterminisme, comme Einstein ou Max Planck, ceux de la liberté, comme Heisenberg, et ceux, comme Freud ou Jung, qui tentent des médiations ou des synthèses, lesquelles reviennent en fait à l'une des deux thèses principales.

Il est frappant de constater que les positions les plus tranchées des Anciens continuent de trouver des échos chez les Modernes. Le « nécessitarisme » d'un Diodore de Mégare, par exemple, selon lequel le futur est prédéterminé par le passé, ⁴⁵⁸ évoque irrésistiblement la prédestination supralapsaire d'un Calvin, ou le positivisme exacerbé des théories scientifiques les plus contemporaines, celle d'un Max Planck ou d'un Einstein.

⁴⁵⁵ Il met aussi dans cette liste Aristote, ce qui surprit beaucoup les commentateurs.

⁴⁵⁶ Cicéron. *Traité du destin*, XVII (39).

⁴⁵⁷ Leibniz, *Théodicée*, 3ème partie, §331.

⁴⁵⁸ Cicéron. *Traité du destin*, IX. 17 : « Pour Diodore, est seul possible ce qui est vrai ou sera vrai. »

Devant l'antinomie radicale qui nous est constamment proposée depuis des millénaires, quelle position prendre ? Liberté ou asservissement ?

Est-il possible de concilier l'inconciliable ?

Les stoïciens pensaient que si l'on ne peut changer le cours des événements, on peut au moins en changer la représentation que l'on s'en fait. Quelle que soit la force du destin et de ses chaînes, le stoïcien garde la liberté de sa raison et de son jugement. Le destin peut tout, sauf l'empêcher de philosopher. Faute de pouvoir changer son destin, le stoïcien reste libre de le juger. Il peut le refuser ou l'accepter. Il peut même consentir à se livrer en confiance à lui, et à l'aimer : *Amor Fati*.

Sénèque résuma cette attitude, dans une formule constamment citée par la suite: "*Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*", "les destins guident ceux qui le veulent bien; ils entraînent ceux qui lui résistent". Le stoïcien trouve sa liberté dans l'acceptation de sa servitude. Par l'acceptation de sa raison, et quoi qu'il lui en coûte, il s'unit alors à l'ineffable Raison, c'est-à-dire à l'Esprit qui mène l'univers.

Parmi les stoïciens, Chrysippe représente un cas particulièrement intéressant, parce qu'il rend le déterminisme explicitement raisonnable, et la raison explicitement déterminée. Chrysippe part du principe de causalité, et l'étend à tout, en fait un principe universel régissant le mouvement des choses comme le mouvement de la raison elle-même. « S'il y a un mouvement sans cause, toute proposition ne sera pas ou vraie ou fausse ; car ce qui n'aura pas de causes efficientes ne sera ni vrai ni faux; or toute proposition est ou vraie ou fausse ; donc le mouvement sans cause n'existe pas. S'il en est ainsi, tout ce qui arrive, arrive en vertu de causes qui le précèdent ; s'il en est ainsi, tout arrive par le destin. Il en résulte donc que tout ce qui arrive, arrive par le destin. » ⁴⁵⁹

⁴⁵⁹ Cicéron. *Traité du destin* X. 20-21.

On remarque une certaine circularité dans ce raisonnement. De la raison on déduit que le destin est à l'origine de tout, et de cela même on déduit que tout est raisonnable, en un cercle parfait. Si on identifie la causalité à la raison, puis la raison à la nécessaire distinction du vrai et du faux, alors il s'ensuit qu'on identifie le vrai et le faux à la nécessité, et donc au destin.

Mais que se passe-t-il si l'on refuse d'admettre que « toute proposition est ou vraie ou fausse » ? Peut-on faire l'hypothèse qu'il y ait des propositions indécidables ? Peut-on penser que des choses ou des événements échappent à la raison ? C'est précisément ce qu'Épicure fera, renonçant allègrement à la causalité universelle, et par là fondant les conditions de possibilité de la liberté.

Chrysippe est aussi l'auteur d'une fameuse métaphore, qui fut par la suite reprise sans cesse par tous ses commentateurs, celle du « cône » et du « cylindre ». Cicéron l'analyse ainsi: « Son cylindre et son cône ne peuvent commencer à se mouvoir s'ils ne sont poussés; mais l'impulsion donnée, c'est, pour le reste, par sa propre nature que le cylindre roule et que le cône tourne. » ⁴⁶⁰

Le cône et le cylindre sont des métaphores de l'âme. Si l'âme est créée cône, il appartient à sa nature propre de se mettre à tourner sur elle-même, indépendamment de l'impulsion qui lui est donnée. Au contraire, si elle est créée cylindre, il lui appartient de dériver sans fin.

Dans le premier cas, elle est centrée sur elle-même, ce que Chrysippe et ses commentateurs interpréteront comme une sorte de liberté, puisque l'impulsion initiale ne peut l'envoyer rouler au loin. Dans le second cas, celui du cylindre que l'impulsion fait rouler sans contrainte, on trouvera là une métaphore de la servitude de l'âme, dépendant entièrement du choc des circonstances, et obligée de se laisser emporter par son inertie.

⁴⁶⁰ Traité du destin, XVIII, 42.

Leibniz fit dans sa *Théodicée* quelques développements sur le cylindre de Chrysippe, tout en omettant curieusement de parler du cône. La différence de nature entre cône et cylindre chez Chrysippe devient chez Leibniz une différence de nature entre cylindre lisse et cylindre raboteux: « La facilité dans le mouvement vient principalement de sa figure ; au lieu qu'il serait retardé s'il était raboteux. Cependant il a besoin d'être poussé : comme l'âme a besoin d'être sollicitée par les objets des sens. » ⁴⁶¹

De cette métaphore du cylindre, que tire-t-on ? Pour Leibniz, « Cicéron juge que Chrysippe confirme la nécessité du destin ». Cette opinion de Leibniz est assez surprenante parce qu'elle semble contredire le texte même de Cicéron, qui reconnaît un statut un peu particulier d'« arbitre officieux » à Chrysippe. Elle contredit aussi le jugement de Cicéron qui estime que Chrysippe « se rattache plutôt à ceux qui veulent voir les mouvements de l'âme libérés de la nécessité ». ⁴⁶²

Cela dit, Leibniz n'a pas vraiment tort d'affirmer que Chrysippe penche du côté de la nécessité du destin. En effet, sa thèse c'est que « le vice vient de la constitution originaire de quelques esprits. (...) Le mal vient des formes mêmes, mais abstraites, c'est-à-dire des idées. » ⁴⁶³

La métaphore elle-même du cylindre contient d'emblée l'idée du déterminisme. Que l'âme soit cône ou cylindre, lisse ou raboteuse, son comportement est en effet toujours déterminé par sa forme. Opposer la supposée liberté du cône à la servitude du cylindre paraît alors sin-

⁴⁶¹ *Théodicée*, 3^{ème} partie, §332.

⁴⁶² Cicéron, *Traité du destin*, §39 : « Il existait deux opinions sur lesquelles se partageaient les anciens philosophes, les uns pensant que tout se produit par le destin, en sorte que ce destin apportait la force de la nécessité (Démocrite, Héraclite, Empédocle, Aristote étaient de cet avis), les autres pour qui les mouvements volontaires de l'âme existaient sans aucune intervention du destin ; Chrysippe, en position d'arbitre officieux, me paraît avoir choisi la position intermédiaire ; mais il se rattache plutôt à ceux qui veulent voir les mouvements de l'âme libérés de la nécessité. »

⁴⁶³ *Théodicée*, 3^{ème} partie, §335.

gulièrement inapproprié, ou à tout le moins bien inconséquent. Car il est nécessaire de s'interroger sur l'origine de ces formes conique ou cylindrique. Qui a conçu le cône ou le cylindre ? Pourquoi telle âme a-t-elle la forme conique et telle autre la cylindrique ?

Si l'on admet que le cylindre hérite de son destin déterminé de cylindre, et ne peut se comporter que comme un cylindre, et si l'on admet la même chose pour le cône, comment interpréter la « liberté » de celui-ci et « l'asservissement » de celui-là ? Le tournoiement du cône sur lui-même, bien loin d'être une image satisfaisante de la liberté, n'est-il pas plutôt une bonne image de l'enfermement autiste de l'âme sur elle-même, tournant en rond ? Le vagabondage ouvert du cylindre ne pourrait-il pas, à l'inverse, figurer une « liberté » de mouvement ?

Si notre âme est créée comme un cylindre ou comme un cône, comment ne pas voir qu'elle n'est pas libre dans les deux cas, puisqu'elle se découvre structurée par une géométrie sur laquelle elle n'a point de prise.

On peut filer la métaphore de Chrysippe dans tous les sens, on est en quelque sorte enfermé en elle. L'âme roulera devant elle comme un cylindre ou tournera sur elle-même comme un cône, conformément à sa nature, à son caractère, et indépendamment de ses désirs. Elle restera sans ailes, et sans horizons.

En nous élevant d'un degré, nous aimerions avancer que les principales positions de ce débat millénaire sont elles-mêmes aussi des sortes de « cônes » et des sortes de « cylindres ». Ces positions, celles de la liberté comme celles du destin, tournent sur elles-mêmes, ou devant elles, incapables de se délivrer de leur identité. Comme des métaphores géométriques, elles roulent sans fin, à travers siècles, sans rien pour les retenir.

Chrysippe était stoïcien, et à ce titre défenseur de la causalité universelle. Il ne faut donc pas s'étonner qu'on lui doive la paternité d'une métaphore aussi géométrique pour rendre compte de la complexité de l'âme. Le destin résulte de l'enchaînement inéluctable de la série éternelle des causes et des conséquences, qui se lient en un tout, selon un

principe de « sympathie universelle ». La nature s'identifie au « concours harmonique d'agents produisant spontanément leurs événements » ⁴⁶⁴. Les âmes, dans ce concours d'harmonie, doivent leurs formes parfaites au destin.

Une des principales lignes d'objection à la position stoïcienne fut la question de la responsabilité morale. Si le destin nous détermine, à quoi bon agir ? C'est ce qu'il est convenu d'appeler l'« argument paresseux ». Autre objection : si le destin nous prédestine, comment être tenus responsables de nos actes ? Ceci est « l'argument moral ».

C'est Carnéade de Cyrène qui incarne historiquement ce type d'objection à la position de Chrysippe. Si l'on nie la liberté humaine, il n'y a plus de vertu ni de vice, plus de louange ni de blâme possibles. La législation et la répression des crimes sont inutiles et absurdes. Tout est vain. A cela Chrysippe rétorque, selon ce que Cicéron nous en rapporte, qu'il faut distinguer la "fatalité" de la "nécessité". La fatalité n'exclut pas la spontanéité des agents, mais la requiert. La nécessité, celle que les penseurs de l'école mégarique poussent au bout de sa logique, exclut au contraire toute spontanéité. Pour Chrysippe, au sein même de la fatalité, il y a donc des choses qui dépendent encore de nous, et ces choses font d'ailleurs partie des causes que le destin prend en compte. Parmi ces causes, il y en a une, "parfaite" et "principale", qui dépend intimement de nous, c'est le jugement que nous portons sur les événements qui nous affectent.

Dans ce sens, la métaphore du « cône » symbolise la constance de la raison qui amortit les chocs de la sensibilité pour ne pas s'éloigner de sa position initiale, tandis que le « cylindre » représente l'homme prisonnier de sa sensibilité, qui se laisse emporter par l'inertie des circonstances.

Cela suppose que l'on puisse réformer son caractère. Si on ne se réforme pas soi-même, on est coupable de passivité. Par là, Chrysippe préserve la possibilité de la responsabilité morale, et de la liberté.

⁴⁶⁴ E. Bréhier, *Chrysippe et l'ancien Stoïcisme*, 2ème éd, p.194, cité in *Les Stoïciens*, Bibliothèque de la Pléiade, p.471

Mais c'est donc qu'on est libre de se réformer soi-même ? Le cylindre peut donc se métamorphoser en cône ?

On vient de résumer ici les interminables discussions qui se poursuivront durant les siècles sous d'autres atours. La métaphore du cône et du cylindre chez Chrysippe est en effet structurellement équivalente à l'opposition de la grâce et des mérites chez les chrétiens. Tel prédestiné est né « cône », et restera invariablement centré sur la voie du salut. Tel déchu est né « cylindre », et roulera inévitablement vers l'abîme, quelle que soit sa rugosité péniblement acquise.

Par contraste avec les difficiles élaborations d'un Chrysippe, la philosophie d'Epicure paraît d'une netteté tranchante.

En décrivant le léger écart des atomes lors de leur chute verticale dans le vide, Epicure inscrit d'emblée le hasard au cœur du monde. En postulant l'existence de cet écart aléatoire, sans cause, au fondement même de la réalité, Epicure sacrifie le principe de causalité, nie l'existence du *fatum* et justifie la liberté des hommes. Il fait de cette liberté le principe essentiel de sa philosophie et la « condition suprême du bonheur et du savoir ».

Lucrèce a très poétiquement décrit ce *clinamen* des atomes, posé par Epicure. Métaphore essentielle, radicale, féconde ! Si les atomes s'écartent sans raison de leur trajectoire, combien alors davantage les hommes peuvent revendiquer leur liberté ! Un monde nouveau s'ouvre, où déterminisme et nécessité n'ont plus de raison d'être. La posture révolutionnaire d'Epicure l'oppose frontalement au conservatisme de Démocrite, qui était l'inventeur des atomes, mais qui voulait que leur mouvement soit nécessairement déterminé par la nature ⁴⁶⁵. Démon-

⁴⁶⁵ Cicéron. *Traité du destin* X (23) « Epicure a craint, si l'atome était toujours transporté par une pesanteur naturelle et nécessaire, qu'il n'y eût aucune liberté en nous, puisque notre âme ne serait mue que contrainte par le mouvement des atomes. Démocrite, l'inventeur des atomes, a préféré admettre que tout arrive nécessairement, plutôt que d'enlever aux atomes leurs mouvements naturels. »

crite et Epicure fondent ainsi deux écoles de pensée irréconciliables, dont nous sommes encore héritiers.

Notons que, bien loin de déduire la liberté de l'homme de la déviation des atomes, Lucrèce nous montre un Epicure qui justifie le *clinamen* des atomes par la liberté des hommes, puis, utilisant lui aussi une surprenante circularité de raisonnement, confirme la liberté de l'homme en constatant le libre mouvement des atomes. ⁴⁶⁶

De l'idée du *clinamen*, Epicure tire deux conclusions majeures : les dieux sont indifférents ⁴⁶⁷, et ils ne sont pas tout-puissants ⁴⁶⁸. On voit immédiatement la portée philosophique de la chose. Prométhée avait volé le feu aux dieux, nous enseigne le mythe. Par contraste, Epicure, un homme bien réel, lui, leur dérobe la liberté, et leur enlève du

⁴⁶⁶ « Si tous les mouvements s'enchaînent toujours, si toujours, inévitablement, un mouvement nouveau naît d'un mouvement plus ancien, si les atomes ne provoquent pas, par leur déviation, l'apparition d'un mouvement qui vienne rompre les lois du destin et empêcher la succession infinie des causes, d'où vient alors la liberté des vivants sur la terre ? D'où naît, je le demande, cette volonté arrachée aux griffes du destin, qui nous permet d'aller là où notre plaisir nous conduit, et nous rend capables de dévier de la route tracée - non pas où et quand le voudrait une détermination fatale, mais où et quand en décide, en toute liberté, notre esprit ? Car c'est sans aucun doute notre volonté personnelle qui prend l'initiative de tels actes. (...) Il faut donc nécessairement reconnaître aux atomes la même propriété : il existe bien en eux, outre les chocs et la pesanteur, une autre cause de mouvement d'où notre volonté tire naturellement son pouvoir. » Lucrèce. *La nature des choses*. Livre II. Traduit par C. Labre.

⁴⁶⁷ « La nature même des dieux veut qu'ils jouissent d'une vie immortelle, baignée de paix, indifférente et totalement étrangère à nos intérêts. » Lucrèce, *La nature des choses*. Livre II.

⁴⁶⁸ « Alors la nature, aussitôt, t'apparaît dans toute sa liberté, affranchie de maîtres orgueilleux, cause active de toutes choses, agissant de sa propre initiative et sans intervention des dieux. Oui - et j'en atteste ces dieux dont les cœurs vénérables jouissent d'une paix inaltérée, dont la vie se déroule dans une sereine placidité - qui, quel dieu aurait le pouvoir de diriger la totalité de l'univers, qui pourrait tenir fermement les rênes puissantes de cet abîme infini ? Qui, quel dieu pourrait se mouvoir de concert tous les cieux ? Echauffer toutes les terres des feux de l'éther ? Etre présent en tous lieux, en tous temps ? » Ibid.

même coup l'omnipotence et l'omniscience. « Quel dieu aurait le pouvoir de diriger la totalité de l'univers ? » demande-t-il. Et si les dieux sont indifférents et totalement étrangers aux intérêts des hommes, comment penser qu'ils sont omniscients ? Le potentiel de subversion de la pensée d'Epicure fut par la suite combattu sans cesse, par les religions et par les philosophies. Mais son idée centrale reste au cœur de l'une des plus grandioses ambitions de l'esprit humain : fonder une métaphysique de la liberté, non pour dépasser les dieux, mais pour suppléer à leur retrait, leur désertion.

C'est de cet antagonisme principal, opposant Chrysippe et Epicure, que furent tirées les principales positions de l'Antiquité sur le destin et la liberté.

Chrysippe affirme le déterminisme et la causalité universelle. En écartant tout moyen terme entre la vérité et l'erreur, Chrysippe fonde de plus un dualisme radical entre le vrai et le faux, ou entre le bien et le mal.

En revanche, Epicure renonce à la causalité absolue. Il laisse une voie possible au hasard, à l'aléa, et à la liberté. La liberté ainsi conquise sur la tyrannie des séries causales n'est possible que parce que les dieux sont indifférents ou étrangers aux hommes.

Ces positions irréconciliables, on ne peut que constater leur permanence, aujourd'hui encore. On les retrouve par exemple, dans leur structure même, sous d'autres formes, d'autres oripeaux, dans les débats des théologiens chrétiens.

Entre ceux qui croient à la tyrannie du destin ou à la prédestination, et ceux qui croient à la liberté de l'âme et de la volonté, il faut bien choisir. Il faut inévitablement prendre parti. Les nuances intermédiaires n'ont plus cours, lorsqu'on se confronte aux grands fauves de l'idée.

Les extrêmes seuls paraissent frayer durablement leurs voies sur ce sujet. A vouloir tenter des voies moyennes en ces matières, il semble que l'on se perde inévitablement. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'existe pas de voies nouvelles, intermédiaire.

Chapitre 3.

La nécessité d'asservir

Liberté et prédestination

[Retour à la table des matières](#)

Si les penseurs de l'Antiquité n'avaient pu trancher le problème de la liberté et du destin, les penseurs chrétiens allaient-ils faire mieux ? Comment le christianisme allait-il traiter le *fatum* païen ? La « Bonne Nouvelle » des Évangiles n'était-elle pas fondamentalement une rupture avec l'ancien ordre du monde, et un message de libération ?

La toute-puissance et l'omniscience d'un Dieu créateur étaient, à l'évidence, difficiles à réconcilier avec la liberté des hommes. La fin du *fatum* n'allait dès lors être que l'occasion de le remplacer par une prédestination décidée par Dieu lui-même. Certains des premiers commentateurs chrétiens, à commencer par S. Paul, prônèrent d'emblée cette prédestination divine.

Mais il faut bien reconnaître que le texte même des Évangiles ne nous donne pas de thèse absolue, finale et irréfutable, sur la question de la liberté et de la prédestination. On y trouve plutôt des images, des allégories, des tendances de pensée pouvant s'interpréter dans des sens divers, parfois contradictoires. Ces possibles divergences ne manquèrent d'ailleurs pas d'être exploitées par la suite. Les champions de chaque camp puisèrent sans vergogne les versets du corpus évangélique qui semblaient le mieux appuyer leurs vues. Mais cet effort de s'imposer par l'autorité des textes buta sur leur irréductible ambiguïté. En témoigne l'histoire même du débat entre théologiens chrétiens.

Les textes de S. Paul qui touchent plus ou moins directement à ce problème, ne sont pas non plus sans ambiguïté, si on les analyse dans leur ensemble. Constamment cités par la suite, par les partisans des deux thèses opposées, ils offrent des vues apparemment très tranchées, mais non dénuées d'une certaine variété, ni même de contradictions. Par exemple, S. Paul affirme avec force l'idée de la prédestination de quelques élus au salut éternel, et de la déchéance inéluctable de la « masse de perdition ». Paul évoque même la prédestination supralapsaire, « dès avant la fondation du monde » ⁴⁶⁹. Mais dans d'autres passages, il affirme aussi le salut universel du monde, et il prédit la métamorphose morale de tout un chacun. « Oui, je vais vous dire un mystère : nous ne mourrons pas tous, mais tous nous serons transformés. » ⁴⁷⁰

Paul, inspirateur de Luther pour une thèse forte de la prédestination, est aussi considéré comme un prophète de la liberté par les adversaires de Luther: « Car le Seigneur c'est l'Esprit, et où est l'Esprit du Seigneur, là est la liberté. » ⁴⁷¹

On trouve chez Paul des déclarations dont la teneur présente des traits de semi-pélagianisme. Quand Paul affirme que : « Chacun recevra son propre salaire selon son propre labeur. Car nous sommes les coopérateurs de Dieu » ⁴⁷², on peut être surpris de l'acharnement d'un S. Augustin ou des insultes d'un Luther ou d'un Calvin contre ceux qui affirment que l'homme « coopère » à la grâce de Dieu...

Dès l'origine du christianisme, le débat sur la liberté et la prédestination a donc été relancé sous une autre lumière, mais sans non plus trouver de solution nette. Devant la difficulté à trancher une matière

⁴⁶⁹ Ephésiens 1:4-6 C'est ainsi qu'il nous a élus en lui, dès avant la fondation du monde, pour être saints et immaculés en sa présence, dans l'amour, déterminant d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs de Jésus Christ. Tel fut le bon plaisir de sa volonté, à la louange de gloire de sa grâce, dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé.

⁴⁷⁰ 1 Corinthiens 15 : 51.

⁴⁷¹ 2 Corinthiens 3 :17.

⁴⁷² 1 Corinthiens 3 : 8-9.

si délicate, les théologiens chrétiens ont pu se livrer, pendant des siècles, à des réflexions fort argumentées. Origène, S. Augustin, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin ouvrirent des voies diverses, tentant de concilier l'inconciliable. Puis, vint la cassure. Luther et Calvin arrivèrent, et ils tonnèrent. Ils tranchèrent dans le vif. La violence du ton et la radicalité du jugement subjuguèrent les esprits dès l'aube de la Réforme. Les débats savants des scolastiques et leurs fines nuances étaient désormais loin derrière. Les Temps modernes semblèrent se satisfaire de la pitance calviniste, intellectuellement sommaire, mais politiquement et socialement efficace. La prédestination absolue des élus, et des déçus, devint un dogme pour une nouvelle époque, dogme non accepté par tous, loin de là, mais qui fut quand même jugé comme étant « l'axe essentiel de la Réforme » par l'un de ses meilleurs connaisseurs.

Le plus surprenant est que ce dogme parfaitement partisan (si l'on en juge par les millénaires passés à en débattre auparavant) et outrancier (si l'on se contente d'en tirer logiquement les conclusions extrêmes) eut en Occident une fort longue carrière, en dehors de l'espace spécifique des Réformés. Le jansénisme témoigna de la pénétration de ces idées dans le catholicisme, non sans transformations et adaptations. Plus étonnant encore, dans le nouveau contexte des Lumières, les philosophes du déterminisme séduisirent au 18^{ème} siècle de fins esprits comme d'Holbach, Diderot ou Voltaire. Leur athéisme n'avait retenu de la religion que la traduction, dans leur langage matérialiste, de l'un des dogmes les plus controversés et les moins bien établis de la religion chrétienne. Niant Dieu, ils le remplaçaient par les lois de la nature menant le monde! Pour les Réformés comme pour les philosophes matérialistes, l'homme est esclave de lois qui le dominent entièrement. Pour les Temps modernes, l'homme n'est qu'un jouet aux mains d'un immense Léviathan, que ce Léviathan soit Dieu, la matière ou la loi de la causalité.

Pourtant, le succès foudroyant de cette idéologie née avec la Réforme n'était pas donné d'avance. Les siècles païens n'avaient pas pu trouver une issue finale au problème. Les siècles chrétiens qui se suc-

cédèrent depuis le christianisme des origines jusqu'au Moyen-Âge, non plus. Comment autant d'atermoiements avaient-ils donc pu être si simplement et si radicalement réglés par un Luther et un Calvin?

Pour nous aider à comprendre, il faut revenir sur l'une des plus célèbres controverses du christianisme, commençant avec Origène, continuant avec Augustin et Pélage, et dont les suites s'étagèrent pendant des siècles, à travers le semi-pélagianisme.

Dans cette controverse, il ne s'agissait plus d'analyser les rapports entre le *fatum* et la liberté, mais de hiérarchiser les rapports de la grâce et de la vertu. Deux grandes conceptions s'opposaient sur la façon de concilier la liberté des hommes et la grâce de Dieu. Si la vertu, acquise par le mérite, prédomine sur la grâce, reçue gratuitement, alors la liberté de l'homme l'emporte. Si, à l'inverse, la grâce prime tout, les mérites acquis par l'homme ne valent rien ou presque rien au regard de Dieu, qui détermine tout.

Pélage et Augustin représentent respectivement ces deux pôles contraires. Pour Pélage, comme pour Origène, c'est le libre arbitre humain qui prédomine. Pour Augustin, c'est la grâce divine.

L'Église adopta la thèse d'Augustin. Des conciles condamnèrent l'hérésie pélagienne. Mais si Pélage fut déclaré hérétique, ses idées continuèrent leur influence profonde. Le « semi pélagianisme » prit la relève. C'était, après tout, également la doctrine d'un Origène, d'un Tertullien, d'un Ambroise, d'un Jérôme, d'un Jean Cassien, d'un Jean Chrysostome. Ces Pères de l'Église, on ne pouvait les déclarer tous hérétiques.

Le semi pélagianisme consistait, en substance, à reconnaître la « coopération » entre la volonté de l'homme et la grâce de Dieu. Que représentait cette idée de coopération? Origène est le premier théologien de l'Église primitive à l'avoir explicitement formulé.

La liberté de la créature (Origène)

[Retour à la table des matières](#)

Origène affirme que le christianisme offre le salut à tous. Son idée fondamentale est l'unité originelle de Dieu et de tous les esprits. Si tous les esprits font partie de l'essence de Dieu, il découle de cela que tout esprit créé, malgré la chute et le péché originel, doit nécessairement revenir à son origine, c'est-à-dire revenir à Dieu.

Le point crucial est que cette *nécessité* universelle du retour à Dieu n'est rendue possible que par l'usage de la *liberté*.

Pour Origène, « on trouve dans les Écritures d'innombrables affirmations, très claires, du libre arbitre. » ⁴⁷³ La liberté des esprits vient de la bonté de Dieu. Le Dieu bon limite volontairement son omnipotence et son omniscience à seule fin de laisser aux hommes le soin de se déterminer librement au salut. Dieu veut ainsi les rendre dignes de leur destin final, celui d'être « des dieux » ⁴⁷⁴.

L'idée que Dieu se limite lui-même semble contradictoire avec son omnipotence et son omniscience. Elle est difficile à admettre pour tous ceux qui voient en Dieu une réalité suprême.

Mais on peut faire valoir que l'omnipotence divine est déjà intrinsèquement limitée par l'essence même de Dieu. Dieu ne peut faire que ce qu'il veut. Or veut-il tout ? Veut-il le mal, par exemple ? S'il ne veut pas tout, il ne peut donc pas tout...

⁴⁷³ Il cite Moïse : « J'ai mis devant toi la voie de la vie et la voie de la mort: choisis le bien et marche dans sa voie ». Ou encore Isaïe : « Si vous le voulez et si vous m'écoutez, vous mangerez les biens de la terre; si vous ne le voulez pas et ne m'écoutez pas, un glaive vous dévorera; car la bouche du Seigneur a parlé ainsi. » Cela suppose qu'écouter et marcher dans les voies de Dieu est au pouvoir du peuple. Origène *Traité des principes*, Livre III.

⁴⁷⁴ Cf. Psaume 82,6 : « J'ai dit : Vous êtes des dieux, vous êtes tous les fils du Très-Haut ».

L'omnipotence divine est aussi limitée par la logique. L'omnipotence ne peut pas produire des choses qui présentent une contradiction interne, comme un cône cylindrique ou un cercle carré. Dieu ne peut rien faire contre la nature profonde des choses. Il est donc limité par la rationalité qu'il a lui-même créée.

Il y a d'autres sortes de limites encore: Dieu étant unique, il ne peut pas créer un autre Dieu, ou un être qui l'égale en infinité et en divinité. Son omnipotence trouve là aussi une limitation intrinsèque.

Enfin, en agissant à quelque niveau que ce soit sur l'ordre de l'univers, Dieu ne peut pas ne pas affecter de ce fait cet ordre même. Il ne peut pas ne pas changer le monde, s'il agit sur la moindre de ses parties.

L'omniscience divine est aussi limitée, selon Origène, par la liberté qu'il a octroyée aux esprits créés. Dieu a certes une capacité de prescience, mais il ne connaît les actes des créatures libres que parce qu'ils arrivent : ils n'arrivent pas parce qu'il les connaît. ⁴⁷⁵ Ce n'est donc pas une omni-prescience.

⁴⁷⁵ Cf. Origène. *Philocalie* 21-27. *Sur le libre arbitre*. « Il s'ensuit, disent-ils, que si Dieu connaît d'avance le futur, notre liberté ne peut être sauvegardée. Nous leur répondrons ceci : Dieu, lorsqu'il s'est mis à penser au commencement de la création du monde — comme rien n'arrive sans cause —, a parcouru de son intelligence chacun des futurs : il a vu que, quand telle chose arrive, telle autre suit, et que quand cette conséquence s'est produite, telle autre chose s'ensuivra, et que quand celle-ci aura eu lieu, cette autre arrivera. En s'avançant ainsi jusqu'à la fin des choses, il a su ce qui sera, sans être forcément la cause de la réalisation de chacun des événements qu'il connaît. (...) Et s'il faut le dire, nous le dirons : la prescience n'est pas la cause des événements — car si Dieu sait d'avance qu'un homme va pécher, il n'est pas en contact avec celui qui doit pécher lorsqu'il pèche —, mais au contraire, proposition tout à fait paradoxale quoique vraie, l'événement futur est la cause de la prescience qui le concerne. En effet, ce n'est pas parce qu'il a été connu qu'un événement arrive, mais c'est parce qu'il devait arriver qu'il a été connu. (...) Je pense avoir suffisamment démontré, en une sorte de résumé, que la prescience de Dieu ne soumet pas forcément à la nécessité les événements connus à l'avance. (...) Il ne faut donc pas penser que la prescience de Dieu est la cause des événements futurs. Au contraire, c'est parce que les événements devaient arriver conformément aux propres élans de l'homme qui

Pourquoi est-ce que Dieu a donné la liberté aux hommes ? Pour qu'ils progressent par eux-mêmes. Le progrès des esprits, leur croissance, dépend de la liberté dont ils disposent. Toute créature rationnelle peut progresser vers son salut, et recevoir le mérite de s'être améliorée en suivant les injonctions de la raison.

La créature est libre, mais elle doit inéluctablement, au bout du compte, après son développement, finir par atteindre le salut, avec la coopération de Dieu, bien entendu. ⁴⁷⁶

Harnack résume ainsi la pensée d'Origène: « La marque de la divinité c'est la permanence et l'immutabilité. Celle de la créature, c'est la liberté ». ⁴⁷⁷

L'esprit créé n'est pas divin, parce qu'il est changeant. La liberté permet aux esprits de déterminer leur destin, *pour un temps*. Mais en fin de compte ils doivent se tourner vers le bien, parce que tout ce qui est spirituel est indestructiblement lié à une origine divine.

La communication d'une étincelle divine de liberté à la créature doit, inévitablement, lui permettre d'être sauvée. C'est une liberté guidée par un déterminisme supérieur : celui de la nature divine de tout esprit. Le développement spontané de la créature spirituelle apparaît donc comme une liberté, mais aussi comme une nécessité.

La philosophie d'Origène est fondamentalement optimiste : le mal ne peut pas vaincre au bout du compte. Le mal n'est pas éternel, il n'est

agit, que Dieu en a eu une connaissance préalable, lui « qui connaît toutes choses avant qu'elles n'arrivent ».

⁴⁷⁶ Origène *Traité des principes*, Livre III. « Notre propre action n'est rien sans la connaissance qu'en a Dieu, et la connaissance qu'en a Dieu ne nous force pas à progresser si nous-mêmes nous ne faisons pas aussi quelque chose dans la direction du bien. Car la volonté libre sans la connaissance qu'en a Dieu et la capacité d'user dignement de sa liberté ne peut destiner quelqu'un à l'honneur ou au déshonneur, et par contre l'action de Dieu seule ne peut destiner quelqu'un à l'honneur ou au déshonneur, si elle n'a l'orientation de notre volonté comme une certaine matière de cette diversité, selon qu'elle tend vers le meilleur ou vers le pire. Que cela nous suffise comme démonstration du libre arbitre. »

⁴⁷⁷ A. von Harnack. *History of dogma. The system of Origen*.

donc pas vraiment « réel ». C'est pour cela que les esprits doivent finalement retourner à Dieu. Même le diable, qui doit son être propre à Dieu, ne peut rester éternellement un diable. La créature libre progresse vers le salut, accompagnée par la grâce, selon ses efforts. La foi est le point de départ, mais dépend du « travail » de la créature. A chaque étape, l'âme requiert une grâce divine qui vient compléter la liberté de son ascension, jusqu'à ce que l'âme devienne pur esprit.

Les positions si optimistes, si généreuses, d'Origène devaient trouver de sérieux contradicteurs. Comment accepter que le salut soit donné à tous, et même à Satan ! Comment tolérer que la grâce de Dieu puisse coopérer avec les infimes mérites humains ! Tout cela pouvait sembler franchement incompatible avec les enseignements de l'Église. Parmi les ennemis de la pensée d'Origène, S. Augustin est sans doute le plus connu.

Une doctrine de la prédestination (Augustin)

[Retour à la table des matières](#)

On a déjà vu qu'Augustin avait été dans sa jeunesse disciple de Mani. Il renonça au manichéisme, parce que, dans ce système dualiste, Dieu n'était pas assez absolu et qu'il n'était pas tout-puissant. Le Dieu bon y faisait jeu égal avec le Dieu mauvais. Cet équilibre des forces impliquait une sorte d'impuissance du Dieu bon, et un certain relativisme. Augustin exigeait plus de certitude. Le combat cosmique du bien et du mal, tel que les manichéens se le représentaient, ne pouvait pas lui donner la réponse finale, la vérité suprême qu'il recherchait.

Augustin se convertit alors au christianisme. Il détermina que le Dieu mauvais n'existe pas. Le mal non plus n'existe pas, il n'a pas de substance. Il est manque, néant, absence. La peur du mal existe pourtant, mais si cette peur est une sorte de mal, on peut l'éradiquer par la foi.

La plupart de ses contemporains, et notamment les manichéens et les gnostiques, croyaient que l'homme peut exercer sa raison pour prendre parti dans le grand combat entre le bien et le mal. Augustin avait peu goûté la rhétorique manichéenne, qu'il trouvait vide et fumée. Il ne croyait plus en l'idée que l'âme pouvait choisir librement, abstraitement, entre le bien et le mal. Il croyait plutôt que l'âme était elle-même profondément divisée. « Il y a, dans une âme unique, flux et reflux de volontés divergentes. » ⁴⁷⁸ Le combat de l'âme se fait non contre le mal, mais contre elle-même. « J'étais entré en lutte avec moi-même, et m'étais dissocié de moi-même ; et cette dissociation même se faisait contre mon gré, et ce qu'elle laissait entrevoir, ce n'était pas l'existence d'une âme étrangère, mais le châtement qui pesait sur la mienne propre. » ⁴⁷⁹

Augustin tira de sa propre expérience l'idée que l'âme cherche avant tout son désir. A la base de tous les mouvements de l'âme, il y a le désir (*libido*) d'atteindre le plaisir et la joie. Mais ce désir peut se tromper d'objet. Il peut aussi échouer à se réaliser faute d'une volonté adéquate. Car la volonté est plus ou moins forte, plus ou moins capable de se traduire en actes. Elle peut être conditionnée ou déterminée par les fluctuations de la contingence. « J'ai accompli mille actions où le « vouloir » n'impliquait pas forcément le « pouvoir ». Et pourtant je ne faisais pas ce que je désirais d'un désir incomparablement plus puissant » ⁴⁸⁰. L'âme peut se tromper de désir, ou souffrir d'une volonté plus ou moins laxiste, contre sa volonté même. Elle est alors incapable de vouloir le bonheur qu'elle cherche, ou alors, elle se perd, sans même s'en douter, sur des voies sans issue. « Car ici la puissance n'était autre que la volonté; vouloir, c'était faire; et pourtant rien ne se faisait; et mon corps obéissait plutôt à la volonté la plus imperceptible de l'âme qui d'un signe lui commandait un mouvement, que l'âme ne

⁴⁷⁸ *Les confessions*, Livre VIII, ch. X, 23.

⁴⁷⁹ *Les confessions*, Livre VIII, ch. X, 22.

⁴⁸⁰ *Les confessions*, Livre VIII, ch. VIII, 20.

s'obéissait à elle-même pour accomplir dans la volonté seule sa plus forte volonté. » ⁴⁸¹

Augustin constata par sa propre expérience que la volonté est toujours déficiente. Elle n'est jamais vraiment libre ou vraiment capable de se fixer effectivement sur le bien. Elle est toujours trop faible ou trop myope. Elle erre alors, à la recherche de la source de son vouloir, qu'elle ne peut se contenter de trouver dans les déterminismes préexistants, ou dans des contingences passagères.

Augustin en déduisit que la volonté prétendument libre du libre arbitre n'est en réalité jamais libre, mais toujours conditionnée ou déterminée par toutes sortes d'accidents. Seule la volonté orientée vers le bien est vraiment libre, décida-t-il. La volonté ne devient vraiment libre que lorsque le désir du bien la meut. La volonté qui n'est pas orientée vers le bien, ne peut que se tourner vers le mal, ou vers le néant, ce qui revient au même.

Toute la liberté de l'homme réside dans cette alternative : suivre l'appel du bien, ou se rendre coupable de n'y pas céder, coupable de ne pas assez vouloir le bien. Car pour suivre l'appel du bien, « il ne faut rien d'autre que le vouloir pour posséder ce que l'on veut » ⁴⁸². Il faut « vouloir fortement, totalement, et non pas jeter de-ci de-là, en la balottant, une volonté à demi blessée et qui se débat, une moitié se redressant contre une moitié s'affaissant » ⁴⁸³.

Pour Augustin, l'âme, création fugace, n'est qu'un néant si on la compare à son créateur. Mais en choisissant le bien par l'exercice de sa volonté, elle acquiert une existence relative, elle participe au divin. Influencé par le néoplatonisme, comme Origène d'ailleurs, Augustin considérait en effet que l'âme pouvait faire retour vers l'Un. En revanche, si l'âme choisit le mal, elle est renvoyée à son néant.

⁴⁸¹ *Les confessions*, Livre VIII, ch. VIII, 20.

⁴⁸² *Le libre arbitre*, I, 29

⁴⁸³ *Les confessions*, Livre VIII, ch. VIII, 19.

La multiplicité des âmes, qu'elles choisissent le bien ou le mal, fait partie du plan divin. Le mal, l'enfer, la damnation, le néant, n'enlèvent rien à la splendide perfection qui commande la création divine. Au contraire ils font partie de l'ordre du monde, pour des raisons qui nous échappent.

Toute âme vient de Dieu et peut s'orienter vers lui, ou au contraire, s'en détourner. Pourquoi ? Augustin constate, en s'examinant lui-même, que la volonté ne veut pas toujours ce qu'elle veut, ou ce qu'elle prétend vouloir ⁴⁸⁴. Nous prétendons vouloir aller vers Dieu, mais nous n'y arrivons pas. Si nous ne le pouvons pas, c'est que nous ne le voulons pas vraiment. Mais si nous ne le voulons pas vraiment, c'est que nous ne voulons rien vraiment. La volonté qui ne cherche pas Dieu ne cherche rien. Elle va à la mort, et au néant.

Mais pourquoi la volonté ne veut-elle pas vraiment chercher Dieu ? Pourquoi est-elle incapable de se tourner vers le bien ? Réponse : c'est parce qu'elle est tissée de néant, et qu'elle se fonde dans le mal ⁴⁸⁵.

⁴⁸⁴ *Les confessions, Livre VIII, ch. IX, 21.* « D'où vient ce prodige ? quelle en est la cause ? Faites luire votre miséricorde ! que j'interroge ces mystères de vengeance, et qu'ils me répondent ! que je pénètre cette nuit de tribulation qui couvre les fils d'Adam ! D'où vient, pourquoi ce prodige ? L'esprit commande au corps ; il est obéi ; l'esprit se commande, et il se résiste. L'esprit commande à la main de se mouvoir, et l'agile docilité de l'organe nous laisse à peine distinguer le maître de l'esclave ; et l'esprit est esprit, la main est corps. L'esprit commande de vouloir à l'esprit, à lui-même, et il n'obéit pas. D'où vient ce prodige ? la cause ? Celui-là, dis-je, se commande de vouloir, qui ne commanderait s'il ne voulait ; et ce qu'il commande ne se fait pas ! Mais il ne veut qu'à demi ; donc, il ne commande qu'à demi. Car, tant il veut, tant il commande ; et tant il est désobéi, tant il ne veut pas. Si la volonté dit : Sois la volonté ! autrement : que je sois ! Elle n'est pas entière dans son commandement, et partant elle n'est pas obéie ; car si elle était entière, elle ne se commanderait pas d'être, elle serait déjà. Ce n'est donc pas un prodige que cette volonté partagée, qui est et n'est pas ; c'est la faiblesse de l'esprit malade, qui, soulevé par la main de la vérité, ne se relève qu'à demi, et retombe de tout le poids de l'habitude. Et il n'existe ainsi deux volontés que parce qu'il en est toujours une incomplète, et que ce qui manque à l'une s'ajoute à l'autre. »

⁴⁸⁵ *Les confessions. Livre VIII, ch. V, 10.* « Enchaîné que j'étais dans les fers, non d'un étranger, mais de ma propre volonté, de fer elle aussi. L'Ennemi te-

Une volonté velléitaire ou indifférente, renâclant à se tourner vers le bien suprême, est une volonté déjà ressaisie par le néant dont elle fut provisoirement sortie. Par contraste, la volonté « bonne » doit permettre de sortir effectivement du néant, toute autre liberté ne faisant que nous y ramener.

Mais qui oriente l'âme vers la volonté « bonne » et vers la soumission à Dieu ? Y a-t-il une volonté de la volonté ? Augustin répond que « Dieu nous révèle clairement que l'homme est doué du libre arbitre de la volonté » ⁴⁸⁶. Le libre arbitre de la volonté est l'une des puissances de l'esprit. « Qu'est-ce qui relève davantage de la volonté que la volonté elle-même ? » ⁴⁸⁷ note-t-il dans ses premières réflexions. Mais dans un texte plus tardif, il dit aussi que « sans la grâce de Dieu, nous ne pouvons faire le bien » ⁴⁸⁸.

Si la soumission à Dieu est déterminée par la grâce, il nous reste la possibilité d'obtenir cette grâce par la prière. « Comme il n'appartient qu'à Dieu de disposer notre volonté, nous devons lui demander qu'il nous donne autant de volonté qu'il nous en faut pour vouloir faire ce qu'il nous commande. Quand nous voulons, il est certain que nous voulons, mais c'est à Dieu que nous devons de vouloir le bien, selon cette parole déjà citée : « La volonté est préparée par le Seigneur ⁴⁸⁹ » ; et encore : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir ⁴⁹⁰ ». Lorsque nous agissons, il est certain que nous agissons ; mais c'est Dieu qui fait que

nait mon vouloir. Il m'en avait fait une chaîne, et il m'avait effectivement enserré. (...) C'est ainsi que deux volontés en moi, l'une ancienne, l'autre nouvelle, l'une de chair, l'autre spirituelle, se livraient bataille ; et leur discorde disloquait mon âme. (...) J'étais entré en lutte avec moi-même, et m'étais dissocié de moi-même, et cette dissociation même se faisait contre mon gré. »

⁴⁸⁶ De la grâce et du libre arbitre. Ch. II, 2.

⁴⁸⁷ Le libre arbitre, Livre I, 26.

⁴⁸⁸ De la grâce et du libre arbitre. Ch. IV, 7.

⁴⁸⁹ Prov. VIII.

⁴⁹⁰ Philipp. II, 23.

nous agissons, en donnant à notre volonté des forces très efficaces. » ⁴⁹¹

Mais cela ne revient-il pas au fond à un déterminisme du destin de l'âme par Dieu, puisque « le Tout-Puissant peut déterminer jusque dans le cœur des hommes le mouvement même de leur volonté » ⁴⁹² ? N'ajoute-t-il même pas, pour enfoncer le clou, que beaucoup de témoignages de l'Écriture prouvent clairement que « Dieu agit dans le cœur des hommes pour incliner comme il le veut leur volonté, soit vers le bien dans sa miséricorde, soit vers le mal pour les punir » ⁴⁹³ ?

Contrairement à ses lointains épigones, Luther et Calvin, Augustin n'élimine pas toute liberté en l'homme. ⁴⁹⁴ Mais une liberté qui ne peut rien par elle-même, que vaut-elle ? Que peut-elle sans la grâce ? Augustin avait un souvenir trop cuisant de ses propres erreurs de jeunesse pour ne pas relever que sa propre liberté avait aussi été la source de ses tourments, de son angoisse et de son désarroi. Il n'avait enfin trouvé son salut dans la voie royale, celle de la soumission totale à la volonté de Dieu, qu'en lui remettant entièrement la sienne propre.

On ne peut sortir de la misère monstrueuse de l'existence que par Dieu, par la puissance de sa bonté et de son amour. L'Être suprême est le bien suprême. Par conséquent, l'être de l'homme est foncièrement déficient, il est manqué, il est manque, comme le mal. L'âme tirée du néant, reste fondamentalement déficiente.

Face à ce manque fondamental, Augustin réduit toutes les vertus à la seule grâce, octroyée par Dieu. Il affirme que le seul bien pour l'homme, c'est de mettre sa propre volonté dans la soumission à Dieu.

Mais qu'est-ce qui l'incite à faire ce geste de soumission, sinon, là encore, une grâce spéciale de Dieu ?

⁴⁹¹ De la grâce et du libre arbitre. Ch.XVI, 32.

⁴⁹² De la grâce et du libre arbitre. Ch.XXI, 42.

⁴⁹³ De la grâce et du libre arbitre. Ch.XXI, 43.

⁴⁹⁴ *Le libre arbitre*, Livre III, 15 « Une créature qui pèche par volonté libre est meilleure que celle qui ne pèche pas parce qu'elle n'a pas de volonté libre ».

La suprématie de la grâce chez Augustin s'impose *in fine*. On peut comprendre que bien plus tard, un Luther ou un Calvin, écartant les passages de ses œuvres qui signalaient l'existence effective du libre arbitre de la volonté, ne retinrent que ceux qui assénaient avec la plus grande fermeté, l'absolue prééminence de la grâce divine, gratuite, sans mérites, irrésistible et incompréhensible. En cause, donc, leur biais systématique, même si celui-ci pouvait être appuyé sur les derniers textes d'Augustin.

La controverse avec Pélage

[Retour à la table des matières](#)

Lorsque Augustin avait entrepris de combattre les manichéens, après sa conversion au christianisme en l'an 387, il avait mis en avant la valeur de la liberté humaine, dans son *Du libre arbitre*, qui date de 388. Mais par la suite de son évolution spirituelle, et de son approfondissement des épîtres de Paul, il remit en question le rôle de la liberté. Il en vint à considérer que tout bien vient de Dieu, y compris la foi, et que personne ne peut être bon s'il ne se soumet entièrement à la volonté de Dieu. Au début du 5^{ème} siècle, sa controverse avec Pélage l'obligea à préciser cette conception.

Pélage et Augustin partageaient l'idée qu'il fallait « unir » la liberté et la grâce, mais ils étaient divisés sur la question de savoir laquelle prédominait.

Pélage prêchait que les plus hauts attributs de Dieu sont sa bonté et sa justice. De cela il déduisait que tout ce que Dieu crée est bon, et que la nature humaine est fondamentalement bonne. Le libre arbitre et la raison sont les plus grands biens de l'homme. Son libre arbitre lui permet de choisir librement le bien, et d'éviter le mal, lequel n'est qu'un « accident ». Pélage considère en ce sens que la doctrine du péché originel est manichéenne. La loi de Dieu n'est pas un joug insupportable, et l'homme a le pouvoir de faire le bien, s'il le désire.

L'intention de Pélage était d'enlever aux Chrétiens une trop grande confiance dans la grâce, pouvant amener à des excès de laxisme, tout en leur garantissant le salut final, s'ils s'efforçaient de le gagner par leur foi et par leurs mérites.

Pour Pélage, la grâce est un appendice. Elle n'est pas absolument nécessaire pour le salut de toute âme. La nature embrasse le libre arbitre. Pour Augustin, en revanche, elle est indispensable. La grâce du Dieu créateur peut transformer la nature et l'histoire.

Pour lui, l'humanité est une « masse de perdition » incapable de s'élever au bien par elle-même, infectée par le péché. Elle témoigne d'une inéluctable incapacité à être avec Dieu. La liberté du libre choix n'est pas niée, mais cette liberté conduit toujours au mal. Ou plutôt c'est le mal qui vient de la liberté, mal dirigée, et nécessairement mal dirigée sans la grâce.

Les positions de Pélage et d'Augustin étaient irréconciliables. L'Église mit fin à la controverse par voie conciliaire, en prenant parti pour ce dernier. Cependant tant sur le plan philosophique que sur le plan théologique, le débat était loin d'être éteint.

Les positions d'Augustin n'étaient en effet pas si solides. Il affirmait que toute capacité à atteindre le bien a été perdue, tout en admettant que la liberté de choix est toujours là. A quoi sert donc cette liberté, si elle ne peut rien ?

D'autre part, il posait que le péché vient de la libre volonté. Subissant sans doute l'influence persistante de son premier manichéisme, Augustin pensait que l'homme pèche parce qu'il a été créé à partir du néant, ce « néant » équivalant au « principe mauvais » des manichéens.

Sa doctrine du péché originel revenait elle aussi au dualisme manichéen. Le péché originel impliquait une nature mauvaise de l'homme, -- et donc un créateur « mauvais » du monde.

Toutes ces questions non résolues par l'augustinisme pesaient lourd.

La notion augustinienne de la liberté conduisait la créature à une dépendance éternelle vis-à-vis de Dieu. La doctrine de l'efficacité ex-

clusive de la grâce et de la prédestination pouvait sembler rendre toute morale inutile, que ce soit la morale ascétique des moines, ou la morale héritée des stoïciens. Le mérite des œuvres et de tous les actes humains n'était désormais plus rien ! Thèse dangereuse si elle venait à être prise au pied de la lettre par les multitudes !

Si l'on poussait à son terme extrême la logique augustinienne de la grâce et de la prédestination, elle impliquait un déterminisme intégral, comme on l'a vu. Un tel déterminisme de toutes les créatures par Dieu contredisait l'Évangile, et annihilait tout sens de la liberté.

S'il y avait une prédestination éternelle, à quoi bon l'incarnation du Christ, et à quoi bon son sacrifice pour le salut des hommes ? Comment expliquer que S. Paul ait dit que Dieu « veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité » ⁴⁹⁵ ?

Harnack remarque avec ironie que les positions d'Augustin, puis de Luther, si on les compare avec celles de l'Église primitive, relâchent en fait la pression du péché sur les hommes. Il avance que « l'importance croissante donnée à la grâce est un moyen de s'évader de la demande stricte de l'Évangile sur la moralité » ⁴⁹⁶.

Mais on peut avoir une opinion différente de celle de Harnack. L'importance croissante donnée la grâce pourrait *a contrario* être interprétée comme un pessimisme intransigeant, comme une menace croissante de déchéance éternelle, quels que soient les mérites accumulés. En s'évadant de la demande de moralité, on passe sous le joug d'une grâce incompréhensible et on tombe de Charybde en Sylla, dans la peur de la damnation sans retour.

Harnack affirme par ailleurs que la doctrine de la prédestination n'était pas connue avant Augustin. C'était donc une invention de sa part, largement extrapolée des idées de S. Paul, qui tenait des propos relativement contradictoires en cette matière. En tout état de cause,

⁴⁹⁵ 1 Timothée 2 : 4.

⁴⁹⁶ A. Von Harnack. Histoire du dogme.

c'était une innovation étrangère à l'esprit et à la lettre des Évangiles, qui ne mentionnent pas la prédestination absolue au bien et au mal.

Le système d'Augustin est en fait assez proche de celui des gnostiques, les ancêtres des manichéens, d'un point de vue structural. En effet, que notre destin soit imprimé dans notre caractère, ou dans notre nature, laquelle est façonnée par le Créateur, ou qu'il soit fixé par un décret divin, arbitraire, cela revient strictement au même.

Les semi pélagiens

[Retour à la table des matières](#)

Toutes ces questions laissées ouvertes expliquent pourquoi la victoire de l'augustinisme n'était pas définitivement acquise, même si le pélagianisme était officiellement condamné. Juste avant sa mort, Augustin réaffirma encore avec netteté ses positions sur la question de la prédestination avec *De la prédestination des saints* et *Du don de la persévérance*.

Mais sa doctrine continua de rencontrer des résistances parce qu'elle était une innovation et qu'elle allait contre des passages explicites de l'Écriture, bien que certains passages de S. Paul semblaient y pousser. Le semi pélagianisme reprit le flambeau en s'inspirant des anciennes doctrines de Tertullien, d'Ambroise et de Jérôme. C'était une protestation contre certains aspects jugés intolérables de la doctrine d'Augustin, comme l'idée de prédestination absolue (*gratia irresistibilis*).

Sa doctrine troublait surtout les moines, qui avaient dédié leur vie à l'obtention du salut par leurs mérites et le choix d'une vie sainte. Ils rejetèrent la doctrine de l'élection par Dieu des bénéficiaires de la grâce. De fortes résistances se firent jour, particulièrement dans le sud de la Gaule, face à la doctrine de la prédestination et à celle de la damnation des enfants morts sans baptême.

Saint Jean Cassien et Vincent de Lérins s'opposèrent ouvertement à ces idées. Jean Cassien était disciple de Jean Chrysostome, lui-même disciple d'Origène. Cassien n'était pas pélagien mais il s'opposait à la prédestination absolue, à la grâce particulière et à l'asservissement de la volonté. Il pensait que l'impulsion initiale aux bonnes résolutions et vers la foi peut venir de l'âme elle-même, sans nier que la grâce soit par la suite nécessaire pour la faire parvenir au salut. Le libre arbitre était reconnu capable de se tourner vers le bien. Il affirma que Dieu veut le salut de tous, et que la rédemption du Christ s'applique à tous les hommes, et n'est pas réservée à quelques élus prédestinés.

Le semi pélagianisme continua avec des personnalités comme Faust de Riez, ancien abbé de Lérins. Il déclara que la doctrine de la prédestination était blasphématoire, païenne, fataliste et qu'elle incitait à l'immoralité. Pour lui aussi, Dieu veut le salut de tous. Tous ont besoin de la grâce. Mais la grâce compte sur la volonté qui doit toujours coopérer avec elle. Le péché originel et le libre arbitre ne sont pas mutuellement exclusifs. La prédétermination de Dieu dépend de l'usage que l'homme fait de la liberté qui reste en lui. Il reprend la conception pélagienne de la nature comme grâce universelle, originelle. Il rappelle cependant aux moines ascètes la nécessité de l'humilité et souligne que la vertu parfaite est impossible sans la grâce.

Ces doctrines, proches de celle d'Origène, furent dénoncées par Prosper, disciple d'Augustin, et furent condamnées au concile d'Orange de 529, présidé par Césaire. Le concile prit des positions très augustiniennes. Il détermina par exemple que : « La grâce de Dieu n'est pas donnée en réponse à la prière, mais est la cause de la prière offerte pour elle » (canon 3). « Le commencement de la foi ne dépend pas de nous mais de la grâce de Dieu » (canon 5). « Personne n'a rien en propre sinon fausseté et péché » (canon 22). « En faisant le mal, les hommes suivent leur propre volonté, mais quand ils font ce qu'ils ont résolu de faire pour servir la volonté de Dieu, et quoique leurs actions

sont voulues par eux, c'est en fait sa volonté qui prépare et ordonne leur acte de volonté» (canon 23) ⁴⁹⁷.

Cependant, il importe de souligner que le concile ne fit aucune mention de certaines des thèses les plus controversées d'Augustin, comme la question de la prédestination, de la grâce irrésistible et de l'élection particulière. En fait, la thèse de prédestination au mal fut même explicitement rejetée.

Malgré la décision du concile, la divergence sur ces questions perdura longtemps. En témoigne par exemple le retour de la controverse au 9^{ème} siècle, cette fois entre le moine Gottschalk d'Orbais qui défendait une thèse très augustinienne de la prédestination ⁴⁹⁸, et un autre moine, Hincmar, archevêque de Reims, qui s'opposa à lui. Gottschalk enseignait explicitement que Dieu ne veut pas que tous les hommes soient sauvés, et que le Christ n'est mort que pour ceux qui sont prédestinés à être sauvés. Hincmar soutenait ⁴⁹⁹ au contraire, comme jadis Jean Cassien, que Dieu veut le salut de tous les hommes, que le Christ est mort pour tous, et que la volonté reste libre après la chute d'Adam, bien qu'elle doive être sanctifiée par la grâce divine. Mais il estimait aussi que la prédestination divine détermine que quelques élus, choisis par miséricorde dans la « masse de perdition », seront appelés à la vie éternelle. Les nuances entre Gottschalk et Hincmar pourraient donc sembler assez minces à nos yeux. Le synode des Trois royaumes de Toucy (860) mit un terme à cette dispute, au dépens de Gottschalk.

Plus tard, lorsqu'en 1054 le grand schisme d'Orient vit l'apparition de l'Église orthodoxe, celle-ci adopta la doctrine soutenue par Jean Cassien et Vincent de Lérins, et refusa de suivre l'Église de Rome sur ces points.

⁴⁹⁷ Cité par Harnack, in op.cit.

⁴⁹⁸ cf chapitre consacré à Gottschalk d'Orbais dans la *Catholic Encyclopedia*.

⁴⁹⁹ Dans son traité : *De praedestinatione Dei et libero arbitrio*.

Puis la controverse continua encore dans le monde catholique pendant le Moyen âge, mais sous d'autres angles. La controverse entre Abélard et S. Bernard en donne un aperçu.

Les futurs contingents, et non nécessaires (Abélard)

[Retour à la table des matières](#)

Abélard est d'ordinaire rangé parmi les pélagiens. Mais cette accusation de pélagianisme est en réalité difficile à étayer par les textes mêmes d'Abélard, tant ceux-ci sont subtils et complexes. De plus il donne à la grâce de Dieu un sens très général, et assez vague. Il semble la « confondre » ⁵⁰⁰ avec tous les autres signes de la bonté de Dieu, si bien qu'elle perd en précision et en acuité, et qu'elle en est en quelque sorte affaiblie.

Pour le convaincre de l'hérésie pélagienne, il fallut que Guillaume de Saint-Thierry se déterminât à incriminer Abélard en relevant formellement treize points litigieux de sa pensée, notifiés dans une lettre ⁵⁰¹ à Bernard de Clairvaux et Geoffroy de Lèves. Le 6^{ème} point résumait ainsi la position d'Abélard sur le libre arbitre, selon ses accusateurs: « Nous pouvons vouloir le bien et le faire par les seules forces du libre arbitre sans le secours de la grâce. »

Cette thèse, à l'évidence pélagienne, fut condamnée lors du synode de Sens, en mai 1141. Bernard de Clairvaux, qui avait développé tous ses efforts à cette fin, avait entre temps qualifié Abélard, pêle-mêle, de nouvel Arius, de nouveau Nestorius, et de nouveau Pélage.

À lire Abélard, on trouve indubitablement une interprétation sinon pélagienne au sens strict, du moins très ouverte du rôle de la providence, dont il estime qu'elle ne produit rien de nécessaire. « Bien que

⁵⁰⁰ Charles de Rémusat. Abélard, sa vie, sa philosophie et sa théologie. 1855.

⁵⁰¹ Disputatio adversus Petrum Abaelardum.

Dieu ait éternellement prévu toutes choses comme elles devaient être, pourtant sa providence ne met aucune nécessité dans les choses. En effet, s'il prévoit que les événements futurs adviendront, il les prévoit de telle façon qu'ils puissent aussi ne pas advenir, non de telle façon qu'ils adviennent nécessairement (...) Sa providence concerne non seulement le fait qu'ils adviennent, mais aussi le fait qu'ils puissent ne pas advenir. (...) C'est pourquoi, et selon sa providence, les futurs sont contingents plutôt que nécessaires : il a prévu qu'ils adviendraient de telle sorte qu'ils puissent aussi ne pas advenir. » 502

Les précautions de langage étaient nécessaires à l'époque, mais enfin on voit bien qu'en admettant que « les futurs sont contingents plutôt que nécessaires », Abélard garantissait un réel espace de liberté à l'âme humaine, pouvant aller jusqu'à la capacité d'initiative propre pour son salut. L'idée que Dieu a prévu que les futurs pouvaient advenir, tout en pouvant aussi ne pas advenir, fut reprise presque dans les mêmes termes par Leibniz dans sa *Théodicée*.

Notons d'ailleurs qu'Abélard est l'auteur d'une théorie dite de « l'optimisme », selon laquelle Dieu ne peut faire que ce qu'il fait, et ce qu'il fait est le meilleur choix possible, compte tenu à la fois de sa toute-puissance et de sa bonté. Comme Dieu peut tout faire, et qu'il ne fait rien sans une bonne raison, c'est donc que ce monde-ci est le meilleur des mondes possibles.

On sait que Leibniz développa aussi cette thèse du meilleur des mondes possibles, et qu'il cita brièvement Abélard, sans lui rendre tout l'hommage mérité: « Le fameux Pierre Abélard a dit que Dieu ne peut faire que ce qu'il fait. (...) La raison qu'il en donne était que Dieu ne peut faire que ce qu'il veut ; or il ne peut pas vouloir faire autre chose que ce qu'il fait. » 503

502 Dialectique II, II.

503 Théodicée, 171.

Quoi qu'il en soit, l'optimisme d'Abélard et sa conception d'une providence qui ne met aucune nécessité dans les choses, le mettent dans la tradition d'Origène et de Boèce.

Son adversaire de l'époque, Bernard de Clairvaux, développe au contraire une argumentation beaucoup plus classique, selon laquelle « les mérites de l'homme sont de purs dons de Dieu. » ⁵⁰⁴

La liberté du vouloir et l'impuissance du pouvoir (Bernard de Clairvaux)

[Retour à la table des matières](#)

Dans son *Traité de la grâce et du libre arbitre* écrit avant 1128, S. Bernard commence par reconnaître l'existence du libre arbitre. Son rôle est de sauver l'homme. « En effet, supprimez le libre arbitre et il n'y aura plus rien à sauver, de même que si vous supprimez la grâce, il n'y a plus rien qui sauve ; l'un et l'autre sont nécessaires au salut, l'une pour l'opérer, l'autre pour en profiter ou le recevoir. » ⁵⁰⁵ Le libre arbitre coopère avec la grâce, dans la mesure où l'homme doit consentir à son propre salut. La volonté libre coopère aussi avec la raison, qui est « comme sa compagne et sa suivante ». « La raison a été donnée à la liberté pour l'instruire et non la détruire ». D'ailleurs l'expression même de libre arbitre en témoigne, car « le libre arbitre est libre par le fait de la volonté, et arbitre par celui de la raison » ⁵⁰⁶.

S. Bernard reprend l'argument moral classique, selon lequel la nécessité détruit le bien et le mal. Là où il y a nécessité, il n'y a point liberté, et là où il n'y a pas liberté, il ne saurait y avoir ni mérite, ni jugement. Bernard précise que seule la volonté est libre, n'obéissant qu'à elle-même. Tout le reste, la vie, les sens, les désirs, la mémoire,

⁵⁰⁴ Traité de la grâce et du libre arbitre, ch. 13.

⁵⁰⁵ Traité de la grâce et du libre arbitre, ch. 1, 2.

⁵⁰⁶ Traité de la grâce et du libre arbitre, ch. 2, 4.

l'intelligence sont soumis à la nécessité, affirme-t-il, précisément en raison même de ce qu'ils ne sont point entièrement soumis à la volonté. Cependant, la liberté de la volonté ne sert à rien sans la grâce, ce qu'il résume en une formule très paulinienne : « Le libre arbitre nous donne bien le vouloir, mais il ne nous donne pas le pouvoir de faire ce que nous voulons. » ⁵⁰⁷

La liberté du libre arbitre est cependant placée très haut. Elle est un indice que les hommes sont à l'« image » de Dieu. C'est pourquoi toute créature raisonnable ne dépend que de soi. Elle n'est condamnée, ou sauvée, que par un acte de sa propre volonté, et non point par l'effet d'une nécessité quelconque. S. Bernard précise : « Je ne veux pas dire qu'il suffit à la créature raisonnable de le vouloir pour être sauvée, mais je dis qu'elle ne le sera jamais, si elle ne veut pas l'être. Il n'est personne en effet qui soit sauvé malgré soi. » Il y a là manifestement un rôle de coopération active entre la créature et Dieu. Cela rappelle le rôle « de coadjuteurs de Dieu » ⁵⁰⁸ que S. Paul s'arrogeait pour lui-même et ses disciples.

Enfin, Bernard se pose la question de savoir quelle part revient d'un côté à la grâce et de l'autre au libre arbitre dans l'affaire de notre salut. Là encore, il s'appuie explicitement sur S. Paul, qui attribue à Dieu, et non au libre arbitre, tout le bien qui est dans l'homme. Dieu opère en nous le penser, le vouloir et le bien faire. « Il fait le premier sans nous, le second avec nous et le troisième par nous ». Dieu « se fait au dedans de nous l'ouvrier de l'oeuvre dont il semble au dehors que nous sommes les auteurs ».

Notre volonté est donc infirme. Dieu fait tout, à l'exception d'un seul moment de coopération, lors du consentement du libre arbitre à accompagner la grâce. La grâce commence seule, mais elle s'accomplit avec le libre arbitre. « Ils agissent conjointement, non séparément;

⁵⁰⁷ *Traité de la grâce et du libre arbitre*, ch. 6,16. Il cite aussi S. Paul : « Je trouve en moi la volonté de faire le bien, mais je n'y trouve pas le moyen de l'accomplir. » (Romains, 7, 18)

⁵⁰⁸ 1 Corinthiens, 9.

ensemble, non pas successivement. La grâce ne fait point une partie de l'oeuvre et le libre arbitre, l'autre; ils agissent ensemble, par une opération indivise. Le libre arbitre fait tout et la grâce fait tout aussi; mais de même que la grâce fait tout dans le libre arbitre, ainsi le libre arbitre fait tout par la grâce. » ⁵⁰⁹ Notons que la pirouette stylistique finale revient à donner, en dernière analyse, tout le mérite à la grâce. D'ailleurs, c'est bien dans cet esprit de suprématie de la grâce que Bernard conclut son ouvrage en réaffirmant que la volonté même vient de Dieu, et que donc le mérite en vient aussi. « Dieu est l'auteur du mérite, puisque c'est lui qui applique notre volonté à l'oeuvre et l'oeuvre à la volonté. »

Plus d'un siècle plus tard, S. Thomas d'Aquin développera considérablement cette même ligne de pensée.

Une Providence préordinatrice (Thomas d'Aquin)

[Retour à la table des matières](#)

L'homme est-il doué de libre arbitre ? A cette question directe, S. Thomas répond tout aussi directement: « Il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison »⁵¹⁰. Il ajoute que s'il était dénué de libre arbitre, alors les conseils, les exhortations, les préceptes, les interdictions, les récompenses et les châtements seraient vains.

Mais comment ce libre arbitre est-il compatible avec la volonté toute puissante de Dieu ? Si la volonté de Dieu rend nécessaires les choses qu'il veut, il s'ensuit que toutes les choses adviennent nécessairement. De la sorte périssent le libre arbitre, la délibération et tout ce qui s'ensuit.

⁵⁰⁹ Traité de la grâce et du libre arbitre, ch. 14, 47.

⁵¹⁰ *Somme théologique*, I, Q.83, Art. 1.

Thomas répond : « La volonté divine rend nécessaires certaines choses qu'elle veut, mais non pas toutes. (...) Dieu veut que certaines choses se produisent nécessairement, et d'autres, de façon contingente, afin qu'il y ait un ordre dans les choses, pour la perfection de l'univers. (...) Ainsi donc, ce n'est pas parce que leurs causes prochaines sont contingentes que des effets voulus par Dieu arrivent de façon contingente, mais c'est parce que Dieu a voulu qu'ils arrivent de façon contingente qu'il leur a préparé des causes contingentes. » ⁵¹¹

Admirons l'art rhétorique. Le sens des mots n'est pas celui qu'ils semblent avoir. Si Dieu veut quelque chose, il l'obtient soit nécessairement, soit de façon contingente. Mais alors cette contingence est-elle vraiment contingente ? Tout se passe pour nous comme si elle l'était. Mais pour Dieu la contingence entre dans l'ordre de sa providence. Pour Dieu, les mots ont un autre sens que pour nous.

Mais alors, toutes choses ne sont-elles pas soumises à la providence divine ?

Thomas récapitule les différentes leçons des Anciens. Démocrite et les épicuriens attribuaient la formation du monde au hasard, et ont nié complètement la providence. D'autres ont cru qu'il y a des êtres incorruptibles qui sont soumis à la providence, mais que les êtres corruptibles, comme les individus, ne le sont pas, parce que Dieu ne les voit même pas. Il cite en exemple Job qui dit au sujet de Dieu : "Les nuages sont pour lui un voile opaque, il circule au pourtour des cieux et il ne voit pas nos affaires." ⁵¹² On se rappelle que c'était là aussi la thèse épicurienne, posant des dieux indifférents aux affaires humaines.

Puis Thomas donne son opinion propre : « On doit nécessairement dire que toutes les choses sont soumises à la providence, non seule-

⁵¹¹ Somme théologique, I, Q.19, Art. 8.

⁵¹² Job 22, 13-14 : « Et tu as dit : « Que connaît Dieu ? Peut-il juger à travers la nuée sombre ? Les nuages sont pour lui un voile opaque et il circule au pourtour des cieux. »

ment dans l'universalité de leur nature, mais dans leur singularité». ⁵¹³ Dieu, l'agent premier, étend sa causalité à toutes les créatures, et à tous les individus. Toutes les choses, d'une manière ou d'une autre, font partie d'un ordre conçu par lui.

Si toutes choses sont soumises à la providence, deviennent-elles de ce fait nécessaires ? « La providence divine impose la nécessité à certaines choses; mais non pas à toutes, comme l'ont cru quelques philosophes » ⁵¹⁴, dit Thomas, et il ajoute que la providence a préparé « des causes nécessaires afin que les choses nécessaires se produisent nécessairement, et des causes contingentes pour que les choses contingentes arrivent de façon contingente ». Là encore, on note le même jeu avec les mots, la providence préparant la contingence.

Que pense Thomas de la prédestination de la créature par Dieu ? Il dit que c'est un sujet sur lequel il vaut mieux garder le silence. Les non prédestinés « tomberaient dans le désespoir » s'ils apprenaient leur sort, et les prédestinés, définitivement rassurés, « dans la négligence ». Mais Thomas admet qu'il pense que « Dieu prédestine les hommes » ⁵¹⁵, tout en donnant au mot « prédestination » le sens particulier de « conduire la créature raisonnable jusqu'à la vie éternelle ».

Qu'en est-il alors de la déchéance des non prédestinés, de ceux qui n'auront pas accès à la vie éternelle ? Cette déchéance, ou cette non prédestination, viennent-elles de Dieu ? Thomas répond nettement que « Dieu réproouve certains ». Cette décision lui appartient. « Car de même que la prédestination inclut la volonté de conférer la grâce et la gloire, ainsi la réprobation inclut la volonté de permettre que tel homme tombe dans la faute, et d'infliger la peine de damnation pour cette faute. » ⁵¹⁶

⁵¹³ Somme théologique, I, Q.22, Art. 2.

⁵¹⁴ Somme théologique, I, Q.22, Art. 4.

⁵¹⁵ Somme théologique, I, Q.23, Art. 1.

⁵¹⁶ Somme théologique, I, Q.23, Art. 3.

Mais comment justifier que Dieu veuille la damnation de ses créatures, considérant sa bonté et son amour universel? S'il est vrai que l'on peut dire que Dieu aime tous les hommes, il faut ajouter qu'il ne les aime pas de la même façon... Et ceux qu'il aime moins se retrouvent damnés : « Dieu aime tous les hommes et même toutes ses créatures, en ce sens qu'il veut du bien à toutes. Mais il ne veut pas tout bien à toutes. Donc, en tant qu'il ne veut pas pour certains ce bien qu'est la vie éternelle, on dit qu'il les a en haine ou qu'il les réprouve » ⁵¹⁷

Mais notons bien que ce n'est pas la réprobation divine qui est cause de la faute humaine. Il ne faut surtout pas que l'on puisse dire que Dieu est le responsable de l'inférieure mécanique qui conduit le déchu aux enfers. La faute provient du libre arbitre chez celui qui est réprouvé et que la grâce délaisse. S'il tombe dans le péché, cela ne provient que de l'usage de son libre arbitre, et c'est donc à juste titre qu'il en est jugé coupable.

Cependant, même si le « délaissement par Dieu » ne cause pas directement la faute, il rend tout de même inévitable la peine éternelle. N'y a-t-il pas, là encore, une pirouette verbale ? Dieu « délaisse » les hommes déchus, mais il ne porte aucune responsabilité dans leur chute finale. Comment peut-on en être si certain ?

Si Dieu n'en est pas responsable, la prédestination au salut ou à la chute aurait-elle une autre cause, par exemple les mérites ou les dé-mérites des hommes ?

Thomas commence par rappeler la position d'Origène, pour qui les âmes humaines, toutes créées au commencement, obtiennent selon la diversité de leurs oeuvres des sorts divers en ce monde-ci, une fois unies à leur corps. Mais il cite S. Paul ⁵¹⁸, pour mieux écarter cette idée de mérite des oeuvres. Il évoque ensuite les pélagiens « qui ont prétendu que le commencement des bonnes oeuvres vient de nous, et

⁵¹⁷ Ibid.

⁵¹⁸ Romains, 9, 11-13 : "Avant même que les enfants fussent nés et qu'ils eussent rien fait, ni bien ni mal, ... non en vertu des oeuvres, mais par le choix de Celui qui appelle, il fut dit:... L'aîné servira le plus jeune."

que leur achèvement vient de Dieu ». Là encore S. Paul vient en appui pour donner la réfutation : "Nous ne sommes pas capables par nous-mêmes de penser quoi que ce soit qui vienne de nous-mêmes." ⁵¹⁹ La raison de la prédestination ne vient donc pas des hommes. « Il est impossible que l'effet total de la prédestination ait une cause quelconque de notre part », conclut Thomas. La prédestination détermine donc tout, même la grâce. « Il est évident que ce qui vient de la grâce est un effet de la prédestination », dit-il. Même le libre arbitre vient de la prédestination ! « Il n'y a pas lieu de distinguer ainsi ce qui vient du libre arbitre et ce qui vient de la prédestination (...) Cela même que réalise le libre arbitre vient de la prédestination » ⁵²⁰.

Thomas, à l'instar d'Abélard, fait cohabiter la prédestination infailible et le libre arbitre contingent. A la question : les prédestinés sont-ils infailliblement sauvés ? Thomas répond que « la prédestination obtient très certainement et infailliblement son effet, sans pour autant qu'elle impose à cet effet une nécessité telle qu'il se produirait d'une façon nécessaire (...) Ainsi donc, l'ordre de la prédestination, lui aussi, est certain, et cependant cela ne supprime pas notre libre arbitre, grâce auquel l'effet de la prédestination se produit de façon contingente » ⁵²¹. N'observe-t-on pas là, encore une fois, un jeu de mots, une ambivalence de sens, permettant d'allier sans contradiction la certitude, l'infailibilité avec l'absence de nécessité ?

Un autre exemple de ces fluctuations équivoques de sens apparaît aussi avec l'usage du mot « destin » chez Thomas.

Pour Thomas le destin est bien une « réalité ». Il en reprend la définition qu'en donne Boèce : "Une disposition inhérente aux choses changeantes, par laquelle la Providence soumet tout à ses ordres". Mais n'est-ce pas là simplement l'idée païenne du *fatum*, rebaptisée « providence » pour la christianiser ? Qu'en est-il des choses qui semblent provenir du hasard ou de la fortune ? Elles aussi viennent de la

⁵¹⁹ 2 Co 3, 5.

⁵²⁰ Somme théologique, I, Q.23, Art. 3.

⁵²¹ Somme théologique, I, Q.23, Art. 6.

providence, pense Thomas. Il remarque qu'il arrive parfois que des choses ayant apparemment des causes fortuites ou accidentelles, aient aussi une origine déterminée. Prenons l'exemple de deux serveurs d'un même maître, qui les envoie dans un même lieu à leur insu. Leur rencontre est alors fortuite à leurs yeux, bien que voulue intentionnellement par leur maître.

Cette petite histoire suffit-elle à prouver que *toutes* les choses ayant des causes fortuites ou accidentelles, sont déterminées ? Oui, dit Thomas. Il réfute la position des sceptiques qui nient le destin et la providence. « Il faut donc dire que ce qui arrive ici-bas par accident, soit dans le domaine naturel, soit dans le domaine humain, se ramène à une cause préordinatrice qui est la Providence divine (...) C'est pourquoi l'ordonnance des actes humains, dont le principe est la volonté, doit être attribuée à Dieu seul. » ⁵²²

Le destin est donc immuable, même si certains événements semblent pouvoir influencer sur lui. Thomas rapporte à ce sujet l'opinion de Boèce ⁵²³ selon lequel « l'enchaînement du destin est mobile, (...) mais quand il découle des décrets de la divine Providence, il est nécessaire qu'il devienne immuable. » Thomas en conclut que « le destin, considéré dans les causes secondes, est sujet au changement; mais, en tant qu'il est soumis à la Providence divine, il est doté d'immutabilité par une nécessité non pas absolue mais conditionnelle » ⁵²⁴. Pourquoi conditionnelle ? Parce que *si* Dieu a prévu que cela arrivera, cela se fera.

Peut-on observer des différences dans la manière dont les choses sont soumises au destin ? Thomas cite là encore Boèce : " les choses proches de la divinité et fixées avec stabilité par elle, dépassent l'ordre de la mutabilité fatale ". Il en résulte évidemment que " plus une chose s'éloigne de la pensée première, plus elle est enchaînée par les

⁵²² *Somme théologique*, I, Q.116, Art. 1.

⁵²³ Consolation de la philosophie.

⁵²⁴ *Somme théologique*, I, Q.116, Art. 3.

liens puissants du destin", car elle est davantage soumise à la nécessité des causes secondes.

Autrement dit, tout ce qui est soumis aux causes secondes est soumis aussi au destin. Mais, il y a aussi des choses qui sont accomplies par Dieu sans intermédiaire, et celles-ci ne sont pas soumises aux causes secondes, ou au destin.

Mais comment concilier la rigueur du destin et de la prédestination avec le libre arbitre de l'homme ? On a vu plus haut que Thomas pose, sans réelle justification d'ailleurs, une sorte de coexistence du libre arbitre humain, de la contingence des choses, et de la stabilité absolue de la volonté divine et de la prédestination.

C'est bien cette coexistence sans contradiction de choses fondamentalement contradictoires qui peut poser problème à la raison limitée de l'homme. C'est pourquoi Thomas d'Aquin, comme Augustin déjà, nous invite à ne pas perdre trop de temps sur ces questions qui nous dépassent infiniment.

Mais alors dirons-nous, à quoi rime de dire qu'« il est nécessaire que l'homme ait le libre arbitre, par le fait même qu'il est doué de raison », si l'on ne peut utiliser la raison pour comprendre l'essence du libre arbitre ?

La contingence de Dieu (Jean Duns Scot)

[Retour à la table des matières](#)

Au moment où Thomas d'Aquin commençait la rédaction de sa Somme théologique, naissait en Ecosse Jean Duns Scot, le docteur subtil. Il devait, quelques années plus tard, prendre presque systématiquement le contre-pied de Thomas sur nombre de questions. Au sujet du libre arbitre, il ne manqua pas d'adopter un point de vue radicalement différent.

La rupture décisive de Duns Scot vis-à-vis de Thomas d'Aquin prend ses racines dans l'enseignement d'Anselme de Cantorbéry. Anselme pense que Dieu a voulu que l'homme soit libre. Il faut donc que cela soit. L'apparente difficulté de faire coexister le libre choix avec la prescience divine, la prédestination et la grâce, s'efface par la rigueur de sa démonstration. Si Dieu veut que l'homme ait une volonté libre, alors l'homme aura une volonté libre, ce que Dieu veut ne pouvant pas ne pas être. ⁵²⁵

Mais Dieu veut-il vraiment que l'homme ait une volonté libre ? Comment le savoir ? Comment le prouver ? On peut raisonner par l'absurde. Si Dieu ne veut pas que l'homme soit libre, c'est donc qu'il a tout pré-déterminé. Mais il est alors lui-même soumis à cette nécessité prédéterminée. Dieu serait-il privé de sa propre liberté ? ⁵²⁶

Si on écarte cette hypothèse absurde, alors c'est que Dieu veut que la volonté de l'homme soit libre. Plus spécifiquement c'est la nature raisonnable de l'homme qui est libre. Et c'est par cette liberté de la raison que l'on peut dire « libre le choix et libre la volonté ». ⁵²⁷

⁵²⁵ S. Anselme de Cantorbéry. *L'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre choix*. Q. I, 3. «De même qu'il n'est pas nécessaire que Dieu veuille ce qu'il veut, de même il n'est pas nécessaire en de nombreux cas, que l'homme veuille ce qu'il veut. Et, de même qu'il est nécessaire que soit tout ce que Dieu veut, de même il est nécessaire que soit ce que veut l'homme quand il s'agit des choses que Dieu soumet à la volonté humaine de telle manière qu'elles se fassent si elle les veut, et ne se fassent pas si elle ne veut pas. En effet, ce que Dieu veut ne pouvant pas ne pas être, lorsqu'il veut que la volonté de l'homme ne soit ni contrainte ni empêchée par aucune nécessité de vouloir ou de ne pas vouloir, et que l'effet suive la volonté, il est alors nécessaire que la volonté soit libre, et que soit ce qu'elle veut. »

⁵²⁶ « Si savoir et savoir d'avance en Dieu entraînent la nécessité pour toutes les choses qu'il sait et sait d'avance, ni selon l'éternité ni selon le temps, Lui-même ne veut ni ne fait rien par liberté, mais tout par nécessité. » Ibid. Q. I, 4

⁵²⁷ « La droiture est en quelqu'un seulement lorsque lui-même veut ce que Dieu veut qu'il veuille ; il est clair que Dieu ne peut lui enlever malgré lui cette même droiture, parce qu'il ne peut le vouloir. Il ne peut non plus vouloir que celui qui l'a l'abandonne, sans le vouloir, par quelque nécessité. Il voudrait

Anselme ne se contente pas de montrer que « la prescience de Dieu et le libre choix coexistent. » ⁵²⁸ Il généralise ensuite cette coexistence fructueuse à la prédestination⁵²⁹, et à la grâce. Il conclut avec une jolie formule, très frappante : le libre arbitre et la grâce coopèrent pour le salut de l'homme, tout comme l'homme et la femme coopèrent pour engendrer un enfant. ⁵³⁰

Sous l'influence d'Anselme de Cantorbéry, Duns Scot revendique la liberté essentielle de la volonté humaine. Dieu veut que l'homme soit libre, libre d'une liberté individuelle, qui lui permette de pécher ou de ne pas pécher, d'aimer ou de ne pas aimer. L'homme se tourne vers Dieu d'un mouvement qui lui est entièrement propre, et qui ne doit rien à la grâce, ou à quelque raison nécessitante. Car si la première loi morale, c'est d'aimer Dieu, cet amour n'a pas de valeur s'il est nécessité par quelque cause extérieure. Cette « loi » n'a de sens que si elle repose seulement sur la libre volonté. Le fait d'aimer ou de ne pas aimer ne peut relever que d'un acte libre, personnel.

Même mise en présence de Dieu, la volonté doit pouvoir se déterminer elle-même librement. Elle doit pouvoir se décider librement ce qu'elle pense être vrai ou faux, juste ou injuste. Sinon comment serait-elle digne de la divinité ?

alors que l'homme ne veuille pas ce qu'il veut qu'il veuille. Cela ne se peut. S'ensuit que Dieu veut que la volonté droite soit libre de cette manière. (...) La force de la nécessité ne fait rien quand œuvre la seule élection de la volonté (...) C'est par cette liberté de la nature raisonnable qu'on dit libre le choix et libre la volonté.» Ibid. Q. I, 6 :

⁵²⁸ Ibid. Q. I,7.

⁵²⁹ Ibid. Q. II, 3: « Bien qu'il prédestine [certaines choses], Dieu ne les fait pas en contraignant la volonté, ou en lui résistant, mais en la remettant à son propre pouvoir. (...) Il appert de ce qui a été dit que ni la prédestination n'exclut le libre choix, ni le libre choix ne s'oppose à la prédestination. »

⁵³⁰ Ibid. Q. III, 5: « Ni la seule grâce ni le seul libre choix n'opèrent le salut de l'homme. Quand le Seigneur dit : « sans moi vous ne pouvez rien faire », il ne dit pas : votre libre choix ne vous est d'aucune valeur. (...) Dès lors, de même qu'aucune intelligence n'écarte le père ou la mère de la génération d'un enfant, de même la grâce et le libre choix ne discordent pas, mais conviennent pour justifier et sauver l'homme.»

Pour Duns Scot, le christianisme est une religion de la liberté infinie. Il y a de la contingence dans la créature. Il y en a aussi en Dieu. « La contingence en Dieu est dans sa volonté », dit explicitement Duns Scot.⁵³¹ En exemple de cette contingence, Dieu veut qu'existe hors de lui des créatures libres, elles-mêmes dotées d'une volonté contingente. Dieu veut donc certaines choses de façon absolue, comme la réalisation de son plan pour le monde, et il veut d'autres choses de façon contingente. Dieu ne veut pas réduire la volonté des hommes à une nécessité, mue extérieurement. Quant à sa propre volonté, elle est à la fois libre et immuable. Elle est immuablement libre, et librement immuable. Elle s'impose à elle-même la nécessité de produire son acte créateur, et de persévérer dans sa création, immuablement, y compris à travers des moyens qu'elle a décidé de rendre contingents. La nécessité de la volonté divine ne contredit pas sa liberté ; au contraire elle contribue à la perfection de la liberté divine. Dieu exerce sa volonté sans violence. Il dispose toutes choses avec douceur.

On voit que les positions de Duns Scot sur la liberté prennent de front celle de Thomas d'Aquin. Bien plus tard, H Arendt⁵³² écrivit que personne avant Kant n'avait professé avec autant de ferveur la liberté que Duns Scot.

Cette lutte entre les thomistes et les scotistes sur la liberté et la prédestination devait connaître un destin fameux.

⁵³¹ « Primam igitur contingentiam oportet quaerere in voluntate divina. » Sent. Lib II, dist 39, qu. 1.

⁵³² La vie de l'esprit, 2.

Après ce bref survol de quelques siècles de controverses internes au christianisme, que peut-on en retenir ? Qu'est-ce que les querelles de S. Paul et d'Origène, d'Augustin et de Pélagie, de Hincmar et de Gottschalk, de Bernard de Clairvaux et d'Abélard, de Thomas d'Aquin et de Jean Duns Scot, nous apprennent finalement ?

D'abord, la permanence d'un clivage fondamental, durable, et indépendant des époques, entre les partisans du déterminisme et ceux de la liberté, au sein même du christianisme.

Ensuite, la présence récurrente de tentatives de synthèse entre ces deux pôles contraires. Plusieurs penseurs ont cherché à tenir compte des objections possibles des thèses adverses, et ont pu proposer des conciliations plus ou moins habiles. Mais à analyser attentivement ces demi-mesures, on voit vite qu'elles se ramènent toujours en fin de compte à l'une ou l'autre des deux thèses principales.

Enfin, l'on peut voir que de la réponse à cette question de la liberté ou de la servitude de l'âme, dépend presque toujours une vision du monde plus générale, plus ou moins cohérente d'ailleurs, mais qui prétend faire système. A titre d'exemple, les tenants de la liberté de l'âme font souvent part de leur confiance dans la raison humaine, et ils développent en général un optimisme universel. Loin de vouloir réserver le salut à quelques personnes, ils pensent qu'il doit s'étendre à tous, et que cette universalité du salut final est en quelque sorte explicable par le caractère de bonté infinie qu'ils attribuent à Dieu.

A l'inverse, les partisans du serf arbitre, ont tendance à critiquer la raison humaine pour ses impuissances et ses limites, ils en déduisent d'ailleurs qu'il vaut bien mieux ne pas s'appesantir sur certains sujets délicats qui dépassent de loin ses compétences (dont précisément celui du serf arbitre), et ils font souvent preuve d'un pessimisme acerbe et désenchanté quant à la nature humaine, ce qui se traduit notamment par l'enfer promis à une masse considérable, dite de « perdition ». En fait la presque totalité de l'humanité est promise au néant.

Tout se passe comme si la grande question de la nécessité et de la liberté, ou de la grâce et du mérite, était l'occasion de tracer une « li-

gne globale » entre les partisans de deux systèmes foncièrement opposés.

Serait-ce là un nouveau dualisme, une nouvelle façon d'opposer les camps, à la manière manichéenne ou gnostique ? Certes non.

Car opposer ceux qui pensent qu'il n'y a pas lieu de créer des divisions globales, et ceux qui au contraire pensent que ces divisions globales existent bel et bien, opposer ces deux camps ce n'est pas donner nécessairement raison aux diviseurs. C'est plus simplement constater que les uns sont prêts à étendre même à leurs ennemis les bénéfices de leur foi en l'homme et en Dieu, et que les autres préfèrent se rassurer en se disant qu'eux seuls seront sauvés, à l'exclusion de tous les autres.

Quoi qu'il en soit, devant la récurrence d'arguments très souvent similaires, s'opposant terme à terme, on en vient à se poser la question de savoir s'il n'y aurait pas là l'indice d'une fracture beaucoup plus profonde encore, non pas entre deux types de sensibilité, mais dans l'âme humaine elle-même. Ce que Kant devait appeler les « antinomies » de la raison humaine est sans doute logé au plus profond de notre esprit.

Est-ce que ces antinomies font partie de l'inconscient collectif dont parlait Jung ? Ou font-elles partie du jeu complexe et trouble de l'inconscient, du préconscient et du conscient de chaque esprit, tel qu'analysé par Freud ? Et d'ailleurs que furent les idées de ces grands sondeurs de l'inconscient quant à la liberté ou à l'asservissement de l'âme ?

Constatons que des siècles et même des millénaires de pensée humaine nous ont laissé l'héritage de controverses constantes sur la question de la liberté et de la nécessité. Ces polémiques incessantes n'ont jamais pu permettre à l'un des camps en présence de prétendre s'arroger une victoire définitive. Mais au commencement de l'ère moderne, à l'aube de la Renaissance, un simple moine allemand, qui avait jadis rêvé d'être Dieu lui-même, décida d'en finir et proféra unilatéralement, *urbi et orbi*, que l'âme humaine est « serve ». Ce jugement sans

nuances devait, contre toute attente, s'incorporer durablement à l'ADN de la modernité, après avoir innervé l'idéologie de la Réforme.

Les Temps modernes ont curieusement bénéficié de la mort annoncée du libre arbitre. Quelques exemples montreront les transformations inattendues de cette idée si tranchante, si radicale, si absolue.

Chapitre 3.
La nécessité d'asservir

La servitude moderne

[Retour à la table des matières](#)

Le débat entre Erasme et Luther avait semblé tourner nettement en faveur de ce dernier. D'ailleurs, Erasme n'avait pas paru désireux de l'emporter de manière éclatante sur son adversaire. Il n'avait pas affirmé clairement la liberté de l'âme. Reconnaisant que le libre arbitre était « très peu de choses » ⁵³³, il avait seulement cherché un moyen de le faire un peu coopérer à l'action de la grâce toute puissante de Dieu. Luther ridiculisa ces demi-mesures, d'une manière qui parut un moment sans réplique.

L'immense et rapide succès de la Réforme signifiait-il donc que cette question était enfin close ? Les siècles passés à débattre de cet épineux problème trouvaient-ils là leur finale conclusion ? Pas complètement. De nouveaux champions se levèrent sans tarder pour relever le gant. Ils étaient moins enclins que le mol Erasme à se laisser asservir par les formules définitives de Luther.

On citera à la barre trois personnalités emblématiques de la révolte de quelques esprits contre l'idée du serf-arbitre, un Espagnol, un Italien, un Français, tous trois nés au 16^{ème} siècle : Jean de la Croix, Campanella, Descartes. Leurs traits acérés marquèrent l'époque, à leur manière. Mais ce qu'ils avaient à dire sur la liberté fut-il vraiment entendu des Temps modernes ? A en juger par ceux qui leur succédèrent, on peut en douter.

⁵³³ Diatribe : Du libre arbitre, 3^{ème} partie, IV, 7-8.

Vouloir ne rien vouloir (Jean de la Croix)

[Retour à la table des matières](#)

Jean de la Croix, grand mystique et « poète bref », naquit en 1542, quatre ans avant la mort de Luther. Ce dernier avait suivi la règle de saint Augustin, avant de se défroquer. Jean de la Croix appartenait à l'ordre du Carmel, mais fut mis en prison pour avoir voulu le réformer. Il fonda cependant les Carmes déchaux, en 1568, cinq années après la clôture du concile de Trente (1563).

On a vu que Luther aurait mieux aimé « être Dieu lui-même, et que Dieu ne fût pas Dieu » ⁵³⁴. Par contraste, Jean de la Croix mit l'accent sur l'humilité et la vie cachée. Quant à la liberté de l'âme, ce qu'il en a dit, dans sa belle et transparente langue, diffère autant qu'il est possible de la position luthérienne.

Jean de la Croix est en effet le poète fulgurant de la « royale liberté de l'esprit » ⁵³⁵. Il affirme sans détour que la volonté est libre ⁵³⁶, et qu'elle est au centre de l'âme, dirigeant toutes les autres facultés ⁵³⁷. Il identifie la liberté à la vie même de l'esprit ⁵³⁸.

⁵³⁴ Comme le proclament les thèses clouées sur la porte de l'Église de Wittenberg. Cf Ch. 1 supra.

⁵³⁵ « Cette âme est incapable de la royale liberté de l'esprit qui s'acquiert par l'union divine, parce que la servitude est incompatible avec la liberté. Un cœur assujetti à ses caprices ne peut être la demeure de la liberté, parce qu'il est captif ». *La Montée du Carmel*/I 4,6.

⁵³⁶ « La volonté est libre. (...) Un acte de la volonté n'est tel qu'autant qu'il est libre ». *La Nuit obscure*, II, 13, 3.

⁵³⁷ « L'entendement et les autres facultés ne peuvent rien admettre ou rejeter sans le consentement de la volonté ». *La Montée du Carmel*, III, 34, 1.

⁵³⁸ « L'âme comprend que la vie de l'esprit constitue la vraie liberté, la vraie richesse, qu'elle procure des biens inestimables ». *La Nuit obscure*, II, 14, 3.

Libre, la volonté doit se vouloir elle-même, elle doit vouloir sa propre liberté de vouloir. A cette fin, il faut unifier son esprit ⁵³⁹, et le purifier. C'est le nécessaire prélude à sa transformation en pure volition ⁵⁴⁰.

Comment atteindre cette unité, cette volition purifiée? Il faut « un cœur libre et fort » ⁵⁴¹. Il faut toujours viser « non à vouloir quelque chose, mais à ne rien vouloir » ⁵⁴².

Pour Jean de la Croix, la liberté hautement affirmée de l'âme n'est en rien incompatible avec la grâce de Dieu. Au contraire ! Dieu donne tout à la fois. Sa grâce, la liberté de l'esprit et l'intelligence sont versés en même temps dans l'âme unifiée. ⁵⁴³ La liberté établit l'âme « dans un seul acte général et pur » ⁵⁴⁴.

La liberté ne se tient donc pas seule. La volonté (de l'homme) et l'amour (de Dieu) forment un nœud serré par son intermédiaire : « La volonté est mue librement par l'amour de Dieu » ⁵⁴⁵. Réciproquement, l'amour envahit l'âme à proportion de la volonté ⁵⁴⁶. Les deux mouvements, celui de Dieu, et celui de l'âme, sont librement liés. Dieu se

⁵³⁹ « Notre âme n'a qu'une seule volonté : si elle l'applique à quelque chose d'étranger à Dieu et l'y tient embarrassée, cette volonté ne peut être libre, seule et pure, comme il faut qu'elle le soit pour la divine transformation ». *La Montée du Carmel* I, 11, 6.

⁵⁴⁰ « Les parfaits, déjà purifiés par la seconde nuit, celle de l'esprit (...) ceux-là jouissent de la liberté de l'esprit ». *La Nuit obscure* II, 1, 2.

⁵⁴¹ « Pour aller à Dieu, il faut un cœur libre et fort, dégagé de tout mal, et même de tout bien qui n'est pas purement Dieu ». *Cantique Spirituel* B 3, 5.

⁵⁴² *La Montée du Carmel* I, 13, 6.

⁵⁴³ « Se tenir dans la liberté et les ténèbres de la foi, car c'est là que Dieu verse la liberté de l'esprit et l'abondance de sa grâce, et par conséquent l'intelligence vraie de ses paroles ». *La Montée du Carmel* II, 19, 11.

⁵⁴⁴ « À mesure que l'âme se spiritualise, ses puissances produisent moins d'actes particuliers. Elle va s'établissant dans un seul acte général et pur, et ses puissances cessent d'avancer vers le terme, qui est désormais atteint. » *La Montée du Carmel* II, 12.

⁵⁴⁵ *Cantique spirituel* B, 35, 5.

⁵⁴⁶ « Tu me communique l'amour selon la toute puissance de ma volonté ». *Vive Flamme d'amour* B 1, 17.

donne librement à l'âme. Une fois unie à Dieu, l'âme devient elle aussi libre et généreuse. Alors l'âme, par cette liberté reçue, et cette générosité gagnée, redonne Dieu à Dieu. L'âme lui rend amour pour amour. ⁵⁴⁷

Pour Jean de la Croix, la liberté de l'âme est la plus haute qui soit. Elle *a* et elle *est* la liberté même de Dieu.

La contingence, le hasard et la fortune (Campanella)

[Retour à la table des matières](#)

Tommaso Campanella (1568-1639), moine dominicain, connut la prison, lui aussi, où il passa vingt-sept ans de sa vie. Condamné à plusieurs reprises pour hérésie, il y fut torturé, échappa de peu à la peine capitale en se faisant passer pour fou, et y écrivit un œuvre abondante. Papiste militant, Campanella voulait fonder une république philosophique, la Cité du Soleil, se référant à Platon et Thomas More. Il se voulait prophète, et disait de lui-même : « Je suis la clochette (*campanella*) qui annonce la nouvelle aurore. »

Comme Giordano Bruno, il se fit un champion du libre arbitre, mais avec une approche fort originale : il observa que Dieu est certes l'Être suprême, mais qu'il y a aussi dans sa création du « non-être », ce dont témoignent par exemple l'Impuissance, l'Ignorance, la Haine ⁵⁴⁸.

Ces déficits d'être, ces défauts (*defectus*) de substance, dont souffre toute créature, expliquent la présence de la Contingence, du

⁵⁴⁷ « Dieu se donnant d'un don libre et gracieux, l'âme, dont la volonté est également libre et généreuse puisqu'elle est unie à celle de Dieu, donne Dieu à Dieu même, en Dieu. (...) Elle rend alors à son bien-aimé Dieu qui s'est donné lui-même à elle. C'est ainsi qu'elle s'acquitte de sa dette, donnant avec toute la force de sa volonté autant qu'elle reçoit ». *Vive Flamme d'amour* B 3, 78

⁵⁴⁸ Métaphysique, Livre VI, Ch. 12, art 1. op. cit. in Léon Blanchet. Campanella. 1964.

Hasard et de la Fortune dans le monde créé. Tissés de non-être, de néant, ils provoquent des failles, des béances, des manques dans l'ordre de la création. Ils contredisent certains aspects de la manifestation de la toute puissance et de l'omniscience divines.

Ils marquent des limites, respectivement au pouvoir, au savoir et au vouloir divins.

La Contingence (*contingentia*) s'oppose à la Nécessité (*necessitas*). Elle offre un moyen d'échapper au *pouvoir* de la Nécessité, de l'enchaînement causal, qui est aussi l'instrument du *pouvoir* de Dieu.

Le Hasard (*casus*) contrecarre la Fatalité (*fatum*). Il permet de se soustraire à la Fatalité, de se dérober à la *prescience* de Dieu, et d'éviter ce qu'il a « déclaré » de toute éternité ⁵⁴⁹.

La Fortune (*fortuna*) contrarie l'Harmonie (*harmonia*), mais aussi le Désir (*libido*) et l'Amour (*amor*). Elle permet de déjouer l'ordre du monde, et de briser l'harmonie universelle *voulue* par Dieu.

Ces trois « défauts » ou indices du « non-être » représentent ainsi des limites à la toute-puissance divine. Ce sont eux qui rendent possible la « liberté » de l'homme, d'une triple manière.

Mais si Dieu est omnipotent et omniscient, comment pourrait-il être ainsi limité dans sa puissance ou dans sa prescience ? Si Dieu veut l'harmonie universelle, comment sa volonté pourrait-elle être contrecarrée ?

Si l'omnipotence de Dieu s'appuie entre autres sur l'enchaînement inéluctable des causes et des effets, et si l'on observe que la contingence peut briser cette chaîne, n'est-ce pas là une atteinte à l'omnipotence divine ? De même, si l'omniscience de Dieu se révèle dans sa prescience des futurs possibles, les effets du hasard sont-ils aussi prévus et prédestinés de toute éternité ?

Campanella répond que la création a été tirée du néant par Dieu. Elle est donc un composé d'être et de non-être. Comparée à l'Etre su-

⁵⁴⁹ *Fatum* vient de *for, fari*, dire, déclarer.

prême, elle est pleine de « moins d'être », elle « manque » d'être. Contingence, hasard et fortune ne sont que l'expression concrète de ce manque d'être. Mais ils sont aussi l'expression visible d'une liberté possible pour l'homme, s'écartant alors du plan divin.

Physique causaliste et métaphysique de la préordination (Descartes)

[Retour à la table des matières](#)

Descartes était très loin d'être dominé par ce qu'on a appelé plus tard l'esprit cartésien. Il connaissait parfaitement les limites de la raison humaine et avouait sans fards son impuissance absolue dans certains cas essentiels. Dans tout ce qui touche à la nature de Dieu, il affirmait par exemple qu'il est absolument inutile de vouloir user de la raison et de tenter de comprendre les fins poursuivies par la divinité. Ce qu'on appelle les « vérités éternelles », par lesquelles on pourrait croire saisir un peu de la nature divine, ces vérités ne sont en fait ni éternelles ni absolues. Elles sont contingentes. Dieu aurait pu les faire autres, et pourrait d'ailleurs les changer encore dans les temps à venir... C'était là jeter d'emblée le doute sur les fondements mêmes de la raison.

Descartes estimait que la raison humaine peut parfaitement comprendre les mathématiques, parce qu'elles sont de la nature du fini. En revanche, Dieu reste absolument incompréhensible parce qu'il est infini. Comment un esprit humain, fini et divisé, pourrait-il ainsi comprendre un Dieu parfaitement Un et infini ?

Si nous cherchons à pénétrer le mystère, si nous tentons de percer l'essence de Dieu, nous ne faisons que le réduire à la dimension finie de notre entendement fini, nous imposons nos limites à ce qui est sans limites. Il faut bien comprendre que nous ne pouvons rien comprendre à Dieu, et qu'il faut nous soumettre à l'infini.

Que l'on considère le monde ! Il est rempli de choses dont certaines ont pu être faites pour l'homme, mais aussi pour des fins tout à fait différentes, dont nous n'avons aucune idée. Il y a de plus tant d'autres choses dans le monde qui ne seront jamais vues, ni même devinées, et encore moins comprises par l'homme, et dont par conséquent on peut supposer qu'elles ne lui seront jamais d'aucune utilité, quoique Dieu ait jugé bon qu'elles fussent. Il faut donc supposer que Dieu, en créant le monde, a considéré une autre fin que la seule utilité de l'homme. Cela pourrait être par exemple la simple révélation de sa grandeur, ou bien autre chose encore.

Des théologiens et des philosophes considérables, comme Aristote ou saint Thomas d'Aquin, ont tenté cependant de s'affronter au mystère et d'y appliquer la force de leur raison. Thomas ne place pas Dieu si haut qu'il échappe totalement à nos prises. Nous avons conservé comme une ressemblance avec lui. Il est donc illégitime de nier toute analogie entre l'homme et Dieu : si nous usons avec sagesse de notre langage, nous pourrions caractériser Dieu par certains mots pris au sens propre et non pas métaphoriquement ⁵⁵⁰.

Ces audacieux philosophes se sont ainsi crus en mesure d'affirmer que Dieu est « immuable », qu'il est le « premier moteur » de toutes choses, moteur restant lui-même immobile, et qu'il est absolument simple et infiniment parfait.

Thomas d'Aquin alla même plus loin. Dans la simplicité divine, il crut possible d'introduire une distinction entre l'entendement et la volonté de Dieu. Pour lui, ce qui caractérise au plus haut point un être ce n'est pas sa volonté, mais sa faculté cognitive. Dieu possède l'intelligence, au plus haut degré, c'est une de ses perfections. Mais c'est parce qu'il possède l'intelligence, qu'il est doué de volonté, et non l'inverse. C'est la nature de l'entendement qui détermine la nature du vouloir, et non le vouloir qui détermine l'entendement. La volonté d'un être, quel qu'il soit, fût-il Dieu, est nécessairement dépendante de son entendement, et celui-ci doit préexister à la volonté, qui n'en est que l'expression.

⁵⁵⁰ Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, I 13, 3.

Pour parler par images, on pourrait dire que Dieu a considéré toutes choses en lui-même avant la création du monde, qu'il a « vu » en son entendement quel était le meilleur des mondes possibles, et qu'il l'a ensuite « voulu ». La théodicée d'un Leibniz nous explique tout cela en détail.

La Genèse semble exprimer poétiquement la même idée. On y observe qu'avant tout, Dieu « dit ». Il crée par son Verbe. C'est seulement après qu'il peut « voir » que sa création est bonne, puis qu'il peut vouloir la faire exister, en la « séparant » du néant, comme en témoignent les versets suivants :

Dieu dit : « Que la lumière soit » et la lumière fut.

Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière et les ténèbres ⁵⁵¹.

Quand Dieu « dit », c'est son Logos qui parle. Le Logos est le mot grec pour la parole, l'intelligence et la raison. Au commencement il y a le Logos. Puis il y a la « vision ». Dieu « voit » la bonté de son Verbe. Après avoir « vu » cette bonté, Dieu la « veut », comme une fin. La volonté suit la vision. La bonté suit la vérité. Le bien suit le vrai. Cette bonté est aussi la raison pour laquelle Dieu veut créer des créatures, qui sont autres que lui, qui ne sont pas lui ⁵⁵². La vérité appartient à Dieu, est auprès de Dieu et est Dieu. La bonté est comme un don de Dieu à ses créatures.

Le bien que Dieu veut ne vient qu'en second, après que le Logos ait parlé en vérité, après que la vérité soit apparue.

Une autre façon d'exprimer ces nuances pourrait être la suivante : Dieu dit, puis Dieu voit, puis Dieu veut. Dieu ne dit pas ce qui est le bien, c'est ce qu'il dit qui devient le bien; Dieu ne veut pas ce qui est le bien, c'est ce qu'il veut qui devient le bien.

⁵⁵¹ Genèse 1, 3-4.

⁵⁵² Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I, 86.

Au Moyen âge, la scolastique fut riche en disputations sur ces difficiles questions. Alors que Thomas d'Aquin incarnait l'idée que l'entendement de Dieu prime sur sa volonté, Duns Scot explora en revanche l'opinion inverse, à savoir le primat de la volonté sur l'entendement. Comme l'objet de l'entendement est le Vrai, et celui de la volonté est le Bien, cela revenait à mettre le Bien au-dessus du Vrai.

C'était poser aussi la question de la prééminence de la sagesse ou de la charité. A l'autorité d'Aristote, le Philosophe, il fallait confronter celle de S.Paul aux yeux de qui rien n'est supérieur à la charité.

Ces questions avaient à l'évidence un rapport avec la liberté humaine. Si l'on voulait garantir celle-ci, il était nécessaire que l'entendement et l'intellection ne constituent ni le préalable, ni la cause essentielle de la volonté. La volonté « libre » devait être à elle-même sa propre cause. Ayant en elle-même sa cause, la volonté appartenait alors à un ordre supérieur à l'entendement -- parce que seule elle était libre, comme Dieu est libre.

On a vu plus haut que Duns Scot avait décidé de ne plus soumettre la volonté divine à la règle du bien, s'opposant là encore à Thomas. Dieu étant souverainement libre, sa volonté étant sans limites, il devait être libre de changer le mal en bien et inversement. Dieu devait disposer d'une liberté absolue, et c'est cette liberté qui constituait le principe de tout ce qui est. Ce que Dieu veut est bon simplement parce que Dieu le veut. Le libre arbitre de sa volonté est au-dessus du Bien. Dieu peut, s'il le veut, bouleverser complètement les fondements de l'ordre naturel et de l'ordre moral.

L'entendement peut mettre la volonté en branle en lui représentant clairement le bien, et en le faisant valoir comme fin. Mais la volonté peut à son tour mettre l'entendement à son service en lui fixant cette fin, qui représente à la fois le but à atteindre et une incitation à l'atteindre. Les opérations de l'âme restent *in fine* déterminées par la volonté. La volonté est le principe actif de l'âme; l'entendement joue un rôle plus passif.

Descartes pensait pour sa part que ces épineux débats étaient largement au-dessus de la raison humaine. Pour y échapper, il nia tout simplement la légitimité de la distinction faite par Thomas ou Duns Scot entre l'entendement et la volonté de Dieu. Il ne suivit ni l'un, ni l'autre, et les renvoya dos à dos : « C'est en Dieu une même chose de vouloir, d'entendre et de créer, sans que l'un précède l'autre ». Plutôt que de tenter de résoudre un problème insoluble, il l'annula en décidant qu'il était vain.

C'était une manière simple mais efficace d'échapper à la dangereuse querelle qui régnait alors entre thomistes et molinistes, et qui annonçait celle plus grave encore entre les jansénistes et les jésuites ⁵⁵³,

⁵⁵³ Cf. Etienne Gilson, *La liberté chez Descartes et la théologie*. Molina était partisan de la « science moyenne », ou de la « liberté d'indifférence ». Cette conception fait résider dans l'indifférence aux actes opposés l'essence même de notre liberté. Pour que la grâce nous laisse libres, il faut qu'elle nous laisse indifférents. L'efficacité de la grâce dépend alors du libre consentement de notre volonté. Molina combat la doctrine de la grâce efficace par soi, car si notre liberté dépend du don de la grâce, c'est la ruiner. Dans l'acte libre, la grâce surnaturelle vient de Dieu, mais la liberté vient de nous. Pour les molinistes, la liberté requiert, outre l'absence de contrainte, l'absence de détermination, et *a fortiori* de prédétermination. Pour les thomistes, comme pour de Bérulle, Gibieuf, et pour Jansénius, en revanche, plus nous sommes asservis à la grâce, plus nous sommes libres. Ils rapprochaient le molinisme de la doctrine de Pélage. L'indifférence de la volonté qui refuse de se soumettre à la règle divine, bien loin de constituer la véritable liberté, est la marque sûre de sa dépravation.

Dans cette controverse entre molinistes et thomistes, Descartes prit nettement le parti thomiste, sans toutefois aller jusqu'au jansénisme. Pour lui, la liberté ne réside pas dans le pouvoir de choisir indifféremment entre deux actes. Car l'indifférence n'est pas autre chose que de l'ignorance ou un défaut de l'entendement. Que serait une liberté basée sur notre ignorance de telle sorte que pour être libres il nous faudrait agir comme au hasard ? La liberté consiste non dans cette indifférence, mais dans l'adhésion de la volonté au bien et au vrai. Elle consiste dans le mouvement naturel ou surnaturel par lequel elle choisit un acte et l'accomplit préférablement à un autre. La liberté croît à mesure que l'action de l'entendement (ou de la grâce) sur la volonté se fait plus intense. Nous choisissons d'autant plus librement un acte que la grâce divine nous entraîne plus fortement à l'accomplir. C'était là s'opposer avec la plus parfaite netteté à la doctrine de Molina. Etienne Gilson note cependant que : « Dans les *Méditations*, Descartes combattait la liberté

avec ses prolongements politiques. Mais c'était aussi pour Descartes une façon habile de conforter son projet principal, celui de fonder une nouvelle physique, une physique non-aristotélicienne, c'est-à-dire une physique affranchie de toute cause finale, une physique qui s'appuie seulement sur les causes efficientes.

Par sa conception d'une liberté divine absolue, comme par son refus de distinguer en Dieu l'entendement et la volonté, Descartes pensait avoir détruit toute idée de cause finale, et extirpé toute idée de finalité associée à la volonté de Dieu. Par là, Descartes pensait avoir renversé la physique aristotélicienne pour lui substituer sa propre physique, causaliste et déterministe. De la certitude de la préordination divine, basée sur la considération de sa souveraine perfection, il déduisait que Dieu était la cause totale de tous les effets de l'univers, y compris des effets résultants de l'action de notre libre arbitre. L'homme avait le libre arbitre, mais il était aussi entièrement déterminé par Dieu. Pour Descartes, la raison et la philosophie démontraient certainement « qu'il ne saurait entrer la moindre pensée en l'esprit d'un homme que Dieu ne veuille et ait voulu de toute éternité qu'elle y entrât. »

Mais, pour être apparemment confortable et prudente sur le plan politique, la position de Descartes provoquait beaucoup d'autres questions, elles aussi insolubles. L'immuabilité de Dieu était-elle compatible avec sa liberté ? Son immuabilité pouvait-elle sans contradiction s'étendre aussi à sa volonté ? Comment admettre qu'une volonté immuable soit libre ?

d'indifférence ; il s'opposait donc à Molina. Dans les *Principes* il dit au contraire : « Nous sommes assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous. » Il est donc maintenant partisan de Molina. » Gilson explique cette palinodie de Descartes par la peur que lui inspirait la controverse entre les Jésuites et les Jansénistes. En effet, Descartes savait que Jansénius avait proposé une doctrine de la liberté analogue à celle de sa Quatrième méditation. Il lui fallait donc donner des gages au parti moliniste, c'est-à-dire au parti jésuite...

Sans doute, Dieu ne pouvait pas commencer de vouloir ce qu'il ne voulait pas auparavant, ou cesser de vouloir ce qu'il voulait déjà. Ce serait contraire à sa toute puissance et incompatible avec son omnicience. Mais alors qu'est-ce que la liberté de Dieu ?

À ces questions Descartes répondit simplement que notre esprit est incapable de comprendre ce genre de paradoxes. Il est vain également de chercher à distinguer en Dieu sa « puissance », son « entendement » et sa « volonté ». Ces métaphores humaines, trop humaines, sont trompeuses et reviennent à brider la liberté de Dieu, en l'enfermant dans nos images.

Dieu, étant infini, dispose d'une liberté sans limites. Dieu est si libre que même les vérités éternelles sont soumises à son libre arbitre ⁵⁵⁴. Les idées, les vérités, ne sont pas vraies en elles-mêmes. Si elles l'étaient, elles auraient une existence entièrement indépendante de Dieu, ce qui ne saurait se concevoir. Elles ne sont vraies que parce que Dieu a décidé qu'elles seraient vraies. Il aurait pu d'ailleurs concevoir un monde tout autre, où par exemple la somme des angles du triangle n'est pas égale à deux droits. Aucune vérité ne peut lui préexister, et s'imposer ainsi à la connaissance divine, car rien ne peut imposer sa propre nécessité à Dieu. Au contraire, les vérités sont les créatures de Dieu, il les a créées librement, et il reste libre vis-à-vis d'elles après les avoir créées. Il n'est pas prisonnier de leur nécessité. Comme c'est lui qui leur a conféré leur existence, il peut la reprendre. Il reste toujours libre de les abolir et de créer d'autres vérités.

Ceci s'applique aussi aux êtres. Lorsque Dieu donne l'être à ses créatures, il leur donne à la fois leur existence et leur essence. Mais il peut les reprendre l'une et l'autre pour les renvoyer au néant.

On pourrait objecter que Dieu étant tout-puissant, il aurait pu aussi faire en sorte que ses créatures fussent entièrement indépendantes de lui, totalement libres, si libres qu'elles en échapperaient ensuite à

⁵⁵⁴ « Et encore que Dieu ait voulu que quelques vérités fussent nécessaires, ce n'est pas à dire qu'il les ait nécessairement voulues. » *Lettre à Mesland 2 mai 1644* cité par E. Gilson, op.cit.

sa volonté. Hypothèse intéressante, et qui équivaldrait à une sorte de kénose divine, un retrait volontaire de Dieu, acceptant de brider sa toute-puissance et son omniscience, pour l'amour de sa création. Cette idée avait déjà été initiée par Origène, mais au temps de Descartes, elle était inacceptable. La toute-puissance et l'omniscience de Dieu étaient des dogmes non négociables. Aucune vérité, aucun être ne pouvait subsister indépendamment de l'entendement divin. Toute créature est tirée du néant par la volonté de Dieu, et ne peut subsister que dans la volonté de Dieu.

C'est pourquoi Descartes se considère lui-même « comme un milieu entre Dieu et le néant » ⁵⁵⁵. Il en déduit qu'il participe des deux principes, celui de l'Être et celui du non-être. Venant du néant, la créature ne doit pas s'étonner d'être « exposée à une infinité de manquements », de faire des erreurs et d'être emplie de défauts. Le mauvais usage du libre arbitre vient d'une privation de connaissance. L'erreur ne se trouve pas dans la faculté que l'homme a reçue de Dieu, mais a sa source dans le moi.

Descartes voit bien que sa propre nature est « extrêmement faible et limitée », en regard de celle de Dieu, « immense, incompréhensible et infinie ».

Se tournant vers lui-même, et considérant plus attentivement d'où viennent ses propres imperfections, Descartes trouve qu'elles résultent de deux causes. Elles viennent « de la faculté de connaître qui est en moi, et de la faculté d'élire, ou bien de mon libre arbitre, c'est-à-dire de mon entendement, et ensemble de ma volonté. » ⁵⁵⁶ C'était là reconnaître, en son for intérieur, l'essence de la liberté. Si nous examinons notre âme, nous y découvrons comme par évidence la liberté de notre volonté. Cette évidence suffit.

Elle suffit à Descartes pour affirmer nettement qu'il dispose du libre arbitre et d'une volonté « assez ample » et « assez parfaite », et

⁵⁵⁵ Quatrième Méditation métaphysique

⁵⁵⁶ Ibid.

« qu'elle n'est renfermée dans aucunes bornes. » Il ajoute que la liberté du franc arbitre est en lui « si grande » qu'il ne peut en concevoir d'idée plus étendue, « en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu ». Descartes déduit de l'excellence du libre arbitre la ressemblance spéciale que nous avons sur ce point avec Dieu, reprenant l'argument de Bernard de Clairvaux. Le point capital est l'assimilation de la liberté humaine à la liberté divine. Dieu, en nous créant libres n'a certes pas voulu nous rendre omniscients ni tout puissants, mais il a voulu nous donner néanmoins en partage une volonté entièrement libre, comme la sienne. « Et en effet dès que Dieu voulait me donner la volonté, il ne pouvait me la donner moindre que celle que je découvre en lui, (...) puisque sa nature est telle qu'on ne lui saurait rien ôter sans la détruire. Ma volonté considérée formellement et précisément en elle-même est donc infinie comme celle de Dieu et c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte son image et sa ressemblance » ⁵⁵⁷.

La liberté de Dieu prend sa racine en son unité et sa simplicité. La liberté de l'homme prend sa racine en Dieu. Dieu est le principe et la fin de ses créatures. Il est aussi le principe de leur liberté. Ainsi dans son essence propre, la volonté divine n'est pas supérieure à la volonté humaine, puisque celle-ci tire son essence de celle-là. Je suis aussi libre que Dieu l'est d'affirmer, de nier, de choisir un but ou de m'en détourner. Evidemment ma capacité de comprendre ou d'agir ne sont en aucune façon comparable à celle de Dieu. Mais ma liberté est de même essence que la sienne.

De par son origine divine, la liberté humaine participe à l'infini. Dieu nous a donné la liberté à cette fin : l'infini. Être libre c'est s'asservir aux fins de Dieu, pour le servir.

Toute la question consiste alors à concilier la liberté humaine avec la grâce et la prescience divines, et *a fortiori* avec la prédestination. Il entretint sur cette épineuse question une célèbre correspondance

⁵⁵⁷ *Principes philosophiques*, cité par E. Gilson, La liberté chez Descartes et la théologie.

avec la princesse Elisabeth de Bohème, qui était de confession protestante. Celle-ci fit valoir que, puisque Dieu est souverainement parfait, il aurait pu être la cause directe de tous les actes qui dépendent de nous du fait de notre liberté, s'il l'avait voulu. Il lui aurait suffi pour cela de ne pas nous donner de libre arbitre. Mais puisque Dieu nous a doués de libre arbitre, c'est qu'il n'a pas voulu être la cause immuable de tous les effets, et puisqu'il nous a créés libres c'est qu'il a voulu que nous fussions indépendants de lui.

Mais Descartes refusa absolument l'indépendance des hommes par rapport à Dieu. Si les actions des hommes ne dépendent pas de la volonté divine, cela impliquerait que la puissance de Dieu est finie, limitée par l'indépendance de ses créatures, ce qui est inacceptable.

En fait, Descartes ne résout pas le problème posé par Elisabeth. Il évite de trancher. Il faut se contenter de tenir pour également assurées la certitude de notre libre arbitre, puisque nous l'expérimentons en nous-mêmes, et celle de l'existence d'un Dieu tout-puissant. Pour Descartes, Dieu qui peut tout et qui sait tout « a su exactement quelles seraient toutes les inclinations de notre volonté ; c'est lui-même qui les a mises en nous ; c'est lui aussi qui a disposé toutes les autres choses qui sont hors de nous, pour faire que tels et tels objets se présentassent à nos sens à tel et tel temps, à l'occasion desquels il a su que notre libre arbitre nous déterminerait à telle ou telle chose ; et il l'a ainsi voulu mais il n'a pas voulu pour cela l'y contraindre. » ⁵⁵⁸

Dans ses *Principes*, Descartes gardera la même position. Il y affirme à la fois la certitude de la liberté humaine et la certitude de la préordination par Dieu. Mais il affiche une prudente réserve sur l'explication de leur conciliation.

Descartes fut donc bien un défenseur de la liberté subjective, pour une part, mais il faut aussi reconnaître qu'il penchait finalement, par sa physique causaliste, vers une métaphysique de la préordination des âmes.

⁵⁵⁸ Lettre à Elisabeth, janvier 1646.

Comme on vient de voir, les résistances d'un Jean de la Croix et d'un Campanella à l'asservissement de l'âme programmé par la Réforme, ou les réticences ambiguës d'un Descartes à ce sujet, si elles ouvraient des voies complètement neuves, ne pouvaient guère être entendues, tant elles sortaient des cadres mentaux reconnus, et tant, semble-t-il, l'époque voulait entendre autre chose.

Après ces escarmouches isolées, relativement inaudibles, les philosophies modernes du déterminisme allaient pouvoir désormais s'épanouir, presque sans contradicteurs.

Accepter librement la nécessité (Spinoza)

[Retour à la table des matières](#)

Spinoza avait 18 ans quand Descartes mourut. Dans le début de son âge, il s'intéressa de près à la philosophie cartésienne, assez en tous cas pour lui consacrer un ouvrage. Il y cite la *Quatrième méditation métaphysique*, et reprend distinctement sa thèse principale, à savoir que « la volonté est libre » ⁵⁵⁹.

Mais reniant ce travail de jeunesse, il en vint vite à une opposition radicale aux idées de Descartes, en particulier sur la question de la liberté. « Je laisse de côté tout ce que Descartes affirme de la volonté et de sa liberté, puisque j'en ai plus que suffisamment montré la fausseté. » ⁵⁶⁰

⁵⁵⁹ Spinoza, *De la philosophie de Descartes. Appendice contenant les Pensées métaphysiques*, 2^{ème} partie, Ch. 12 : « Que cette volonté est libre. Il faut noter en outre que, même quand l'esprit est déterminé à affirmer ou à nier quelque chose par les choses extérieures, il n'est pas contraint par ces choses extérieures, mais demeure toujours libre. Car aucune chose n'a le pouvoir de détruire l'essence de l'esprit, donc, ce qu'il affirme ou nie, il l'affirme et le nie toujours librement, comme il est assez expliqué dans la Quatrième méditation. »

⁵⁶⁰ Spinoza, *Éthique*, 5^{ème} partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine.

Spinoza affirme dès lors sans détours que toute la nature, et toutes les créatures créées, sont entièrement déterminées par Dieu. « Dans la nature, il n'y a donc rien de contingent ; mais toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à produire un effet d'une certaine façon. » ⁵⁶¹ Les causes s'enchaînent les unes les autres, en remontant jusqu'à l'infini. ⁵⁶² Spinoza en déduit logiquement que les facultés de comprendre, de désirer ou d'aimer sont « absolument fictives, ou ne sont que des êtres métaphysiques, autrement dit des universaux, que nous formons d'ordinaire à partir des choses particulières. » ⁵⁶³

La question de savoir s'il existe une volonté libre ou non n'a même pas besoin de se poser, confirme-t-il dans son *Court Traité*, puisqu'il estime avoir déjà prouvé que « la volonté n'est pas une chose qui existe dans la nature mais une simple fiction » ⁵⁶⁴. On reconnaît ici les tics de langage des nominalistes, et on note au passage le lien direct ainsi établi par Spinoza entre nominalisme et déterminisme. Ce nominalisme mène à l'idée que les idées sont assimilables à des choses, et les choses à des idées, les unes et les autres s'enchaînant mécaniquement. ⁵⁶⁵ Son goût pour le singulier est lui aussi typiquement nominaliste. « Plus

⁵⁶¹ Spinoza, *Éthique*, 1^{ère} partie, De Dieu, proposition 29

⁵⁶² Spinoza, *Éthique*, 2^{ème} partie Proposition 48 : « Il n'y a dans l'esprit aucune volonté absolue ou libre ; mais l'esprit est déterminé à vouloir ceci ou cela par une cause, qui elle aussi est déterminée par une autre, celle-ci à son tour par une autre, et ainsi à l'infini. »

⁵⁶³ *Éthique*, 2^{ème} partie, Scolie de la Proposition 48.

⁵⁶⁴ Spinoza, *Court Traité*, ch. 16, De la volonté.

⁵⁶⁵ Spinoza, *Éthique*, 5^{ème} partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, « Proposition 1 : De même que les pensées et les idées des choses sont ordonnées et enchaînées dans l'esprit, de même les affections du corps ou images des choses sont très exactement ordonnées et enchaînées dans le corps. Démonstration : l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses, et inversement l'ordre et la connexion des choses sont les mêmes que l'ordre et la connexion des idées. »

nous comprenons les choses singulières, plus nous comprenons Dieu. » ⁵⁶⁶

Continuer de parler de liberté dans ces conditions, c'est « rêver les yeux ouverts » ! ⁵⁶⁷ Spinoza, loin de rêver, nous propose une morale de l'action, proche du puritanisme, par certains de ses accents. Quand l'esprit s'est bien pénétré de la situation de nécessité (lire « prédestination ») où il a été placé par Dieu, alors il peut acquérir une plus grande puissance d'action sur ses sentiments ⁵⁶⁸. En revanche, qu'il ne cherche pas à se faire aimer de Dieu ⁵⁶⁹. Les jeux sont faits. Calvin aurait pu écrire ces lignes de Spinoza.

Ceci est d'autant plus frappant, que dans un ouvrage beaucoup plus temporel, le *Traité de l'autorité politique*, écrit pour soutenir l'État libéral des Provinces-Unies contre la réaction orangiste et les menées calvinistes, Spinoza prend le contre-pied direct de la conception politique du calvinisme. Il y présente une autre conception de l'homme, libre, maître de son esprit et capable de raisonner correctement. « Je déclare l'homme d'autant plus en possession d'une pleine liberté, qu'il se laisse guider par la raison. (...) La liberté en effet, loin d'exclure la nécessité de l'action, la présuppose. » ⁵⁷⁰

Contradiction ? Sans doute. On peut dire que c'est la même contradiction que celle qui taraude le calvinisme, et dont nous avons déjà abondamment traité. Le point intéressant, ici, est que Spinoza, tel un

⁵⁶⁶ Spinoza, *Éthique*, 5^{ème} partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, Proposition 24.

⁵⁶⁷ Spinoza, *Éthique*, 3^{ème} partie, Proposition 2 : « Et tout ce que je puis dire à ceux qui croient qu'ils peuvent parler, se taire, en un mot agir en vertu d'une libre décision de l'âme, c'est qu'ils rêvent les yeux ouverts. »

⁵⁶⁸ Spinoza, *Éthique*, 5^{ème} partie, De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, « Proposition 6 : Dans la mesure où l'esprit comprend toutes les choses comme nécessaires, il a sur les sentiments une puissance plus grande, autrement dit il en est moins passif. »

⁵⁶⁹ Spinoza, *Éthique*, 5^{ème} partie De la puissance de l'entendement ou de la liberté humaine, « Proposition 19 : Qui aime Dieu ne peut faire effort pour que Dieu l'aime à son tour. »

⁵⁷⁰ Spinoza, *Traité de l'autorité politique*, ch. 2, 11.

Janus, présente un visage tourné vers la liberté et la raison, quand il veut jouer un rôle politique, et il offre un visage tourné vers le déterminisme et l'inexistence de la volonté, quand il se targue de métaphysique.

Qu'on ne s'y trompe pas. La contradiction chez Spinoza n'est pas adventice, mais bien structurelle. Quand il réfléchit au fameux problème de l'âne de Buridan, voici ce qu'il en dit, au début de sa carrière: "Si en effet l'on suppose un homme au lieu d'un âne dans cette position d'équilibre, cet homme devra être tenu non pour une chose pensante, mais pour l'âne le plus stupide, s'il périt de faim et de soif." ⁵⁷¹

Et voici ce qu'il en dit, beaucoup plus tard, dans son *Ethique*: "Quant au sophisme de Buridan, j'ai à dire que j'accorde parfaitement qu'un homme placé dans un tel équilibre (c'est-à-dire ne percevant rien d'autre que la faim et la soif, tel aliment et telle boisson également distants de lui) périra de faim et de soif. Me demande-t-on si un tel homme ne doit pas être estimé un âne plutôt qu'un homme? Je dis que je n'en sais rien; pas plus que je ne sais ce qu'il faut penser d'un homme qui se pend, des enfants, des idiots, des fous, etc." ⁵⁷²

Comment expliquer cette palinodie ?

Spinoza a en fait une conception paradoxale de la liberté : « Je ne fais pas consister la liberté dans un libre décret mais dans une libre nécessité. » écrit-il dans sa *Lettre à Schuller*. D'ailleurs, Dieu lui-même « suit la seule nécessité de sa nature ». Pour ce qui est des choses créées, « elles sont toutes déterminées par des causes extérieures à exister et à agir d'une certaine façon déterminée. » ⁵⁷³ Mais c'est dans la conscience de cette nécessité, reconnue, acceptée, pensée, comprise, que l'homme peut trouver une forme de liberté qui rejoint celle de Dieu.

⁵⁷¹ Spinoza, De la philosophie de Descartes. Appendice contenant les Pensées métaphysiques, 2ème partie, ch. 12.

⁵⁷² Spinoza, *Ethique*, 2^{ème} partie, Nature et origine de l'esprit, scolie de la prop. 49.

⁵⁷³ Spinoza, *Lettre à Schuller*, LVIII.

Dans la situation la plus déterminée qui soit, il ne sert à rien de se tromper sur sa véritable nature. Autant prendre toute la mesure du déterminisme, et en tirer tout le parti possible.

Pour illustrer ce point, il prend l'exemple d'une pierre qui reçoit une certaine quantité de mouvement de quelque cause extérieure, ce qui la fait se mouvoir. De cet exemple pour le moins basique, Spinoza n'hésite pas à tirer une généralisation universelle : il en déduit que toute chose singulière est tout autant déterminée que cette pierre. Puis Spinoza poursuit son raisonnement, et va jusqu'à imaginer ce que cette pierre, si elle était dotée de pensée, pourrait bien dire sur elle-même : «Concevez maintenant, si vous voulez bien, que la pierre, tandis qu'elle continue de se mouvoir, pense et sache qu'elle fait effort, autant qu'elle peut, pour se mouvoir. Cette pierre assurément, puisqu'elle a conscience de son effort seulement et qu'elle n'est en aucune façon indifférente, croira qu'elle est très libre et qu'elle ne persévère dans son mouvement que parce qu'elle le veut. »

Cette métaphore tient lieu de démonstration. Pour Spinoza, nous ne valons guère mieux que des pierres dans leurs trajectoires déterminées, mais au contraire de la pierre qui croit être libre, il nous revient de comprendre notre véritable nature, qui est d'être entièrement déterminés par Dieu. C'est là qu'est notre liberté, dans l'acceptation de notre nécessité. En acceptant librement de concevoir notre nécessité, alors nous sommes vraiment « libres ». Nous sommes « libres » d'adhérer à la raison et au plan divins.

C'est ainsi que Spinoza définit la « vraie liberté » comme étant « l'existence stable qu'obtient notre entendement par son union immédiate avec Dieu »⁵⁷⁴. La liberté humaine consiste à accepter de s'accorder « immédiatement » avec la nature de Dieu, sans aucune interférence avec quoi que ce soit.

⁵⁷⁴ Spinoza, *Court Traité*, ch. 26.

La raison déterminante et les automates spirituels (Leibniz)

[Retour à la table des matières](#)

Leibniz, contemporain de Hobbes et de Spinoza, s'en déclara « très éloigné » et les qualifia tous les deux « d'auteurs rigides, qui ont poussé le plus loin la nécessité des choses », d'une manière « toute mécanique » 575.

Il ne peut admettre l'idée très déterministe de Hobbes que « ce qui n'arrive point est impossible ». Il estime que Hobbes nie la puissance de la providence de Dieu et même l'immortalité de l'âme 576, et qu'il se moque de la « sagesse » de Dieu, qui n'est pour Hobbes qu'un « je ne sais quoi », qu'une « chimère » inventée « pour intimider et pour amuser les peuples » 577.

Leibniz ne peut non plus accepter l'idée spinozienne d'un premier principe « aveugle », d'un Dieu incapable « de choix, de bonté et d'entendement » 578.

Il ne cachait donc pas son antipathie pour les idées tranchées de Hobbes et Spinoza sur la nécessité universelle et le déterminisme. Mais il n'était pas non plus à l'aise avec les idées de Descartes sur la liberté, qu'il trouvait beaucoup trop étendues. Que Descartes puisse concevoir un « Dieu trompeur », capable de prendre ses aises avec des

575 Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 1^{ère} partie, 67.

576 Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. Réflexions sur l'ouvrage de M. Hobbes, « De la liberté, de la nécessité et du hasard ».

577 Ibid.12 : « M. Hobbes prétend que la sagesse qu'on attribue à Dieu est un je ne sais quoi, attribué à un je ne sais quoi et même une qualité chimérique donnée à une substance chimérique, pour intimider et pour amuser les peuples. »

578 Ibid. 2^{ème} partie, 173.

vérités nécessaires, revenait à faire de la liberté quelque chose d'extraordinaire, d'inconcevable, de non raisonnable. Une telle liberté n'était plus la liberté ⁵⁷⁹. Leibniz ne pouvait pas croire en un Dieu *absolument* libre : « Je tiens que Dieu ne saurait agir comme au hasard par un décret absolument absolu, ou par une volonté indépendante de motifs raisonnables » ⁵⁸⁰.

Leibniz cherchait en fait une voie moyenne, entre liberté et nécessité. Il pensait que la toute-puissance et l'omniscience de Dieu ne devaient pas nous empêcher de croire que nous avons une volonté libre. Il lui paraissait évident que nous avons cette liberté. Il suffisait, pour s'en persuader, de se reposer sur notre expérience intérieure, qui nous fait éprouver directement cette liberté.

D'ailleurs, ajoutait-il comme tant d'autres moralistes chrétiens avant lui, cette liberté est « nécessaire pour que l'homme puisse être jugé coupable et punissable » ⁵⁸¹.

En revanche, il ne voyait aucune incompatibilité entre cette liberté et la prescience de Dieu, « qui rend tout l'avenir certain et déterminé » ⁵⁸².

Leibniz affirmait que « tout est lié dans chacun des mondes possibles : l'univers, quel qu'il puisse être, est tout d'une pièce, comme un océan. » ⁵⁸³ De cette liaison universelle, de ce système de l'harmonie générale, de cette parfaite connexion des choses, on peut déduire que

⁵⁷⁹ Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 2ème partie, 186 : « [M. Descartes avait de la liberté] une notion assez extraordinaire, puisqu'il lui donnait une si grande étendue, jusqu'à vouloir que les affirmations des vérités nécessaires étaient libres en Dieu. C'était ne garder que le nom de la liberté. »

⁵⁸⁰ Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 3ème partie, 283. Voir aussi, *ibid.* 338.

⁵⁸¹ Leibniz, *Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal*. 1^{ère} partie, 1.

⁵⁸² *Ibid.*, 2.

⁵⁸³ *Ibid.*, 9.

« le présent est gros de l'avenir » ⁵⁸⁴. Le principe de la raison déterminante « ne souffre aucune exception » et est toujours à l'œuvre, dans tous les événements : « Jamais rien n'arrive sans qu'il y ait une cause ou du moins une raison déterminante » ⁵⁸⁵.

Tout est donc certain et déterminé dans l'homme. « L'âme humaine est une espèce d'automate spirituel ». Mais il y a cependant des actions contingentes, et même des actions libres, qui n'obéissent pas à une nécessité absolue.

Cependant, Dieu compare tous les mondes possibles, toutes les innombrables séries de causes, nécessaires ou contingentes, et décide de « choisir celui qui est le meilleur, et de l'admettre à l'existence par le mot tout-puissant de *Fiat*. » ⁵⁸⁶

Après que Dieu a ainsi déterminé le cours du monde, y compris dans toutes ses variations les plus contingentes et les moins nécessaires, rien ne saurait être changé, dit Leibniz. Tout l'avenir devient alors entièrement déterminé, même si les volontés ne le sont pas. Elles ne sont jamais dans la nécessité de prendre tel ou tel parti, il leur reste une sorte de liberté, une « liberté de contingence » ⁵⁸⁷, ou une « liberté d'indifférence ».

Les volontés sont donc « libres », mais leurs effets ont déjà été prévus de toute éternité par Dieu, du fait de son infinie prescience. Ni les volontés libres, ni la suite des effets qu'elles provoquent, n'affectent en rien le plan divin. Dieu a déjà jugé dans tous les détails le déroulement de son plan comme étant « le meilleur possible ».

Pour Leibniz, toute la controverse sur le libre arbitre se réduit donc à un seul point : quel a été le but principal de Dieu en décidant le meilleur des mondes possibles ? Quel est le rôle assigné à l'homme ?

⁵⁸⁴ Leibniz, Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 3ème partie, 360.

⁵⁸⁵ Ibid., 44.

⁵⁸⁶ Ibid. 52.

⁵⁸⁷ Ibid. 42.

Malheureusement, il n'est pas possible de répondre à cette question. « Nous ne connaissons pas assez l'étendue de la cité de Dieu, ni la forme de république générale des esprits » ⁵⁸⁸.

En revanche, la présence du mal dans le monde vient de la liberté des créatures ⁵⁸⁹. Cette liberté les rend esclaves de Satan, et les rend coupables. L'homme tombé dans le péché y reste, parce qu'il s'y plaît. La liberté revient en fait à l'esclavage. « Le franc arbitre et le serf arbitre sont une même chose » ⁵⁹⁰. La créature se fait librement l'esclave du mal. Elle pourrait théoriquement se libérer du mal, mais en pratique cela n'arrive jamais ⁵⁹¹.

Dans le monde décrété par Dieu, dans ce monde le « meilleur possible », il n'y a point de place pour le hasard. Leibniz approuve Cicéron, qui s'est tant moqué d'Epicure. La déclinaison épicurienne (le *clinamen*) des atomes est « une chimère des plus impossibles ». Il n'y a pas non plus place pour l'indétermination en Dieu. « Dieu est incapable d'être indéterminé en quoi que ce soit : il ne saurait ignorer, il ne saurait douter, il ne saurait suspendre son jugement ; sa volonté est toujours arrêtée, et elle ne saurait être que pour le meilleur » ⁵⁹².

Mais cette détermination sans faille ne saurait être « absolument absolue ». Autrement dit, Dieu lui-même n'est pas *absolument* libre, sa puissance est limitée par sa propre essence, par sa propre bonté, par sa justice et par sa sainteté. Leibniz rejoint ici Luther et Calvin ⁵⁹³.

⁵⁸⁸ Leibniz, Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 2ème partie, 133.

⁵⁸⁹ Leibniz, Essais de théodicée, sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal. 3ème partie, 273.

⁵⁹⁰ Ibid. 277.

⁵⁹¹ Ibid. 269 : « Il y a toujours dans l'homme qui pèche, lors même qu'il est damné, une liberté qui le rend coupable, et une puissance, mais éloignée, de se relever, quoiqu'elle ne vienne jamais à l'acte. »

⁵⁹² Ibid. 337.

⁵⁹³ Ibid. 338 : « Un décret *absolument absolu* serait insupportable. Luther et Calvin en ont été bien éloignés : le premier espère que la vie future nous fera comprendre les justes raisons du choix de Dieu, et le second proteste ex-

Leibniz s'oppose en revanche nettement à Origène, qui a « supprimé entièrement la damnation éternelle » ⁵⁹⁴, et qui voudrait que tout chrétien soit à la fin sauvé. Cette idée de salut universel est pour Leibniz « paradoxale et inacceptable » ⁵⁹⁵.

Mais il est prêt à accepter l'idée d'une « suprême *philanthropie* en ce Dieu qui a voulu sérieusement que tous parviennent à la reconnaissance de la vérité (...), et que tous soient sauvés » ⁵⁹⁶. Il ne partage donc pas la position luthérienne et calviniste qui réserve aux seuls élus la grâce, la foi et la justification. Il la qualifie même d' « erreur grave » ⁵⁹⁷.

Leibniz s'oppose à la fois aux théologiens « rigides » qui mettent plus en valeur la grandeur de Dieu que sa bonté, et aux théologiens « relâchés » qui font le contraire. Il estime faire partie de ceux qui optent pour la voie moyenne. Cependant, héritier en cela du pessimisme chrétien, Leibniz pose en principe que « tous les hommes, étant morts spirituellement, sont mauvais également, mais non semblablement » ⁵⁹⁸.

Le « meilleur des mondes possibles » n'est donc pas le meilleur pour tous: il y a nécessairement des damnés. Mais leur malheur contribue à maximiser le bonheur du reste du monde. Fidèle en cela à l'école paulinienne et augustinienne, Leibniz pense que le malheur des uns est nécessaire à l'élection des autres.

pressément que ces raisons sont justes et saintes, quoiqu'elles nous soient inconnues ».

⁵⁹⁴ Ibid. La cause de Dieu, plaidée par sa justice, elle-même conciliée avec toutes ses autres perfections et la totalité de ses actions. 56.

⁵⁹⁵ Ibid. 57.

⁵⁹⁶ Ibid. 123.

⁵⁹⁷ Ibid. 130.

⁵⁹⁸ Ibid. 138.

L'enchaînement nécessaire des causes (Collins)

[Retour à la table des matières](#)

Influencé par Hobbes et Bayle, Anthony Collins (1676-1729) est un libre penseur, résolument matérialiste, et déterministe. Pour lui, les motivations essentielles qui déterminent le comportement des hommes sont la recherche du plaisir et l'évitement de la douleur. Collins affirme de plus qu'il est impossible de se libérer de la chaîne nécessaire des causes et des effets ⁵⁹⁹.

On ne doit donc pas se fier à notre expérience intime de la liberté, parfaitement trompeuse. Elle s'explique selon lui par notre incapacité à percevoir la cause réelle de nos actions. Car tous nos choix, toutes les expressions de notre volonté, ont nécessairement une cause déterminante. Il n'y a pas de liberté d'indifférence. D'ailleurs, si nous avions cette liberté d'indifférence, alors nous ne pourrions objectivement rien choisir, argumente-t-il. C'était là reprendre le paradoxe de l'âne de Buridan, très à la mode au 17^{ème} siècle, chez Bayle, Spinoza ou Leibniz.

Collins revient sans cesse à l'existence du principe causal, qui implique que tout ce qui commence a une cause et que toutes les causes s'enchaînent nécessairement : il ne peut donc y avoir de libre arbitre. Collins ajoute que ce que nous appelons liberté est en réalité une « imperfection ». La liberté ne nous permettrait que de commettre des erreurs de jugement, et de juger par exemple probable ce qui est en fait improbable. En réalité, nous ne sommes pas libres d'affirmer de bonne foi que ce qui nous semble improbable est en fait le plus probable. De même, nous ne sommes pas libres de choisir en toute connaissance de cause le pire à la place du meilleur. Donc nous sommes déterminés par ce que nous croyons être le plus probable ou le meilleur.

⁵⁹⁹ *Philosophical Inquiry concerning Human Liberty*, 1717.

Collins reprend aussi des arguments classiques, comme celui de l'incompatibilité du dogme de la « prescience divine » avec notre liberté.

Il approfondit surtout le lien causal entre les comportements de l'homme et sa recherche du plaisir ou son évitement de la douleur. Collins affirme que si l'homme n'était pas nécessairement déterminé par le plaisir et la douleur, alors il n'y aurait aucune base pour lui infliger des récompenses ou des châtements. De même, il n'y aurait aucune raison de lui faire connaître la morale et de l'inciter à la pratiquer.

Il prend ainsi le contre-pied direct de l'argument anti-fataliste classique. Les anti-fatalistes disent en effet aux fatalistes: « A quoi bon châtier les crimes, si le destin les détermine ? ». Collins inverse le raisonnement : c'est au contraire dans l'hypothèse où l'on suppose le libre arbitre, qu'il faut en conclure à l'efficacité douteuse des châtements, avance-t-il. En revanche, si l'on suppose que l'homme est effectivement déterminé par la crainte de la souffrance et la recherche du plaisir, alors on peut en déduire que la peur de cruels châtements déterminera nécessairement l'homme à se conformer à la loi... Ce raisonnement sera repris presque à la lettre par Voltaire ⁶⁰⁰.

⁶⁰⁰ Voltaire, *Éléments de Philosophie de Newton*, ch.5 Doutes sur la liberté qu'on nomme d'indifférence : "A-t-on raison de dire que dans le système de cette fatalité universelle, les peines et les récompenses seraient inutiles et absurdes ? N'est-ce pas plutôt évidemment dans le système de la liberté que paraît l'inutilité et l'absurdité des peines et des récompenses ? En effet, si un voleur de grand chemin possède une volonté libre, se déterminant uniquement par elle-même, la crainte du supplice peut fort bien ne le pas déterminer à renoncer au brigandage ; mais si les causes physiques agissent uniquement ; si l'aspect de la potence et de la roue fait une impression nécessaire et violente, elle corrige alors nécessairement le scélérat témoin du supplice d'un autre scélérat. (...) Nous ne sommes que des automates. (...) Nous ne voyons que des apparences. Nous sommes dans un songe. Que dans ce songe, on croie la volonté libre ou esclave, la fange organisée, dont nous sommes pétris, douée d'une faculté immortelle ou périssable ; qu'on pense comme Epicure ou Socrate, les roues qui font mouvoir la machine de l'univers seront toujours les mêmes".

On a pu avancer que Collins influença Voltaire au point de le convertir au déterminisme et au fatalisme ⁶⁰¹. « De tous les philosophes qui ont écrit hardiment contre la liberté, celui qui sans contredit l'a fait avec plus de méthode, de force et de clarté, c'est Collins » ⁶⁰² écrit Voltaire. Et il reprend ses raisonnements à l'identique : « Il n'y a rien sans cause. Un effet sans cause n'est qu'une parole absurde. Toutes les fois que je veux, ce ne peut être qu'en vertu de mon jugement bon ou mauvais ; ce jugement est nécessaire, donc ma volonté l'est aussi (...) La nécessité morale n'est qu'un mot, tout ce qui se fait est absolument nécessaire. Il n'y a point de milieu entre la nécessité et le hasard ; et vous savez qu'il n'y a point de hasard : donc tout ce qui arrive est nécessaire ». ⁶⁰³

Il s'agit bien là d'un retournement à 180° par rapport à son opinion de jeunesse, telle qu'elle s'exprimait par exemple dans son *Traité de métaphysique* (1734). Voltaire y citait, mais pour le condamner, l'argument suivant, ressemblant étrangement à celui de Collins : « L'homme ne veut que ce qu'il juge le meilleur ; son entendement n'est pas le maître de ne pas juger bon ce qui lui paraît bon. L'entendement agit nécessairement ; la volonté est déterminée par une volonté absolue : donc l'homme n'est pas libre ». Voltaire trouvait alors cet argument « très éblouissant » mais il ajoutait aussitôt : « dans le fond ce n'est qu'un sophisme ».

Avec Voltaire, toute une partie de l'école matérialiste et déterministe française (La Mettrie, d'Holbach et Diderot) peut d'ailleurs être considérée comme l'héritière directe des idées de Collins, fort répandues sur le continent. Mais bien avant cette génération de penseurs matérialistes, Fontenelle avait déjà affirmé haut et fort un déterminisme mécanique.

⁶⁰¹ cf. James O'Higgins, *Determinism and Free Will*, 1976 et James O'Higgins, Antony Collins, *The Man and his Work*, 1970.

⁶⁰² Voltaire, *Éléments de Philosophie de Newton*, ch.4 De la liberté dans l'homme.

⁶⁰³ Voltaire. *Le philosophe ignorant*, XIII. Suis-je libre ? 1766.

Le cerveau asservi (Fontenelle)

[Retour à la table des matières](#)

Le *Traité de la liberté de l'âme* parut en 1700 pour être aussitôt interdit et brûlé par ordre du Parlement. Il reparut en 1743. En 1760, la paternité de cet opuscule fut attribuée à Bernard de Fontenelle, décédé trois ans auparavant.

Contrairement à ce que laisse entendre son titre, ce traité affirme fortement la thèse d'un déterminisme lié à la « disposition matérielle » du cerveau. « Je suppose avec tous les métaphysiciens, 1° que l'âme pense selon que le cerveau est disposé, et qu'à de certaines dispositions matérielles du cerveau, et à de certains mouvements qui s'y font, répondent certaines pensées de l'âme, 2° que tous les objets, même spirituels, auxquels on pense, laissent des dispositions matérielles, c'est-à-dire des traces dans le cerveau. »

Fontenelle en déduit que « l'âme n'a en elle-même aucun pouvoir de se déterminer, et ce sont les dispositions du cerveau qui la déterminent au vice ou à la vertu. Donc les pensées de l'âme ne sont jamais libres. »

Pour Fontenelle, le cerveau est rempli de « nerfs » ou d'« esprits » qui sont plus ou moins « tendus », suivant que l'on est éveillé ou endormi. La tension différentielle entre ces nerfs et ces esprits se traduit par une disposition matérielle pilotant la volonté de l'âme. Réciproquement, toute pensée de l'âme provoque de nouvelles tensions dans le cerveau. Tous ces mouvements du cerveau et de l'âme peuvent être appelés « volontaires », mais de là il ne s'ensuit pas qu'ils soient « libres ». La volonté émerge de la disposition matérielle du cerveau, et l'âme, mue par le cerveau, ne fait qu'entériner ce que le cerveau produit. Puis elle permet à son tour le passage à l'acte en excitant le cerveau de manière appropriée. « Concevez donc que comme le cerveau meut l'âme, en sorte qu'à son mouvement répond une pensée de l'âme,

l'âme meut le cerveau, en sorte qu'à sa pensée répond un mouvement du cerveau. L'âme est déterminée nécessairement par son cerveau à vouloir ce qu'elle veut, et sa volonté excite nécessairement dans son cerveau un mouvement par lequel elle l'exécute. Ainsi, si je n'avais point d'âme, je ne ferais point ce que je fais, et si je n'avais point un tel cerveau, je ne le voudrais point faire. » ⁶⁰⁴

Les hommes, dans leur crétule croyance à leur liberté, ignorent en réalité que toutes leurs pensées et toutes leurs volontés naissent de dispositions purement matérielles. L'âme croit se déterminer elle-même, alors que c'est le cerveau qui détermine les inclinations de l'âme.

Ce matérialisme propre aux mécanismes de décision change naturellement le rapport à la morale, à la vertu et au vice. Dans cette optique matérialiste, le vice n'est dû qu'à un arrangement malencontreux des nerfs, qu'il est possible de corriger : « à force d'exhortations et d'exemples, on peut mettre dans leur cerveau les dispositions qui les déterminent à la vertu », explique Fontenelle. Si la correction ou l'exhortation ne donnent pas les résultats voulus, alors il faut anéantir les criminels, froidement, sans haine, pour une meilleure efficacité sociale : « Les criminels sont des monstres qu'il faut étouffer en les plaignant ; leur supplice en délivre la société, et épouvante ceux qui seraient portés à leur ressembler. »

Après Luther, Calvin, Hobbes, Fontenelle admet lui aussi le danger politique du déterminisme. Il voit clairement le risque de ruiner l'ordre social, par les conséquences que le peuple pourrait tirer de son système. D'où sa conclusion élitiste : la vérité n'est bonne à dire qu'en bonne société ; il faut tenir le « commun » dans l'illusion du libre arbitre et de la religion.

⁶⁰⁴ *Traité de la liberté de l'âme.*

Un fatalisme à ressorts (D'Holbach)

[Retour à la table des matières](#)

Né en 1723, et mort en janvier 1789, le baron Paul Henri Thiry D'Holbach afficha un athéisme et un matérialisme sans concession. Il fit de son salon de la rue Royale à Paris un haut lieu du siècle des Lumières. Il y reçut Denis Diderot, Jean d'Alembert, Claude-Adrien Helvétius, Georges-Louis de Buffon, Adam Smith, David Hume, Ferdinando Galiani, Cesare Beccaria, Joseph Priestley, Horace Walpole. Il participa à l'Encyclopédie de Diderot et D'Alembert et il écrivit de nombreux ouvrages philosophiques, parfois en collaboration avec Diderot. Dans le *Système de la Nature* (1770) il défendit une conception résolument matérialiste ⁶⁰⁵, fataliste et déterministe du monde : « En un mot la nature n'est qu'une chaîne immense de causes et d'effets qui découlent sans cesse les uns des autres. Les mouvements des êtres particuliers dépendent du mouvement général, qui lui-même est entretenu par les mouvements des êtres particuliers. » ⁶⁰⁶

Son déterminisme le poussa même jusqu'au nécessitarisme : « Il faut en conclure, dis-je, que tous les phénomènes sont nécessaires, et que chaque être de la nature dans des circonstances et d'après des propriétés données ne peut agir autrement qu'il le fait. La nécessité

⁶⁰⁵ Cf. *Système de la nature*, ch.1 : « La matière ne peut point s'anéantir totalement ou cesser d'exister ; or comment comprendra-t-on que ce qui ne peut cesser d'être ait pu jamais commencer ? Ainsi lorsqu'on demandera d'où est venu la matière ? Nous dirons qu'elle a toujours existé. » et cf. *Système de la nature*, ch.2 : « L'univers, ce vaste assemblage de tout ce qui existe, ne nous offre partout que de la matière et du mouvement : son ensemble ne nous montre qu'une chaîne immense et non interrompue de causes et d'effets. »

⁶⁰⁶ *Système de la nature*, ch.2.

est la liaison infaillible et constante des causes avec leurs effets. » ⁶⁰⁷

Comme tant d'autres déterministes avant lui, d'Holbach reprend le fantasme et le cliché d'un géomètre d'exception capable de prévoir la marche du monde à partir de la position et du mouvement de toutes les molécules qui le composent : « Dans un tourbillon de poussière qu'élève un vent impétueux, quelque confus qu'il paroisse à nos yeux, dans la plus affreuse tempête excitée par des vents opposés qui soulèvent les flots, il n'y a pas une seule molécule de poussière ou d'eau qui soit placée au *hazard*, qui n'ait sa cause suffisante pour occuper le lieu où elle se trouve, et qui n'agisse rigoureusement de la manière dont elle doit agir. Un géomètre, qui connoîtroit exactement les différentes forces qui agissent dans ces deux cas, et les propriétés des molécules qui sont mues, démontreroit que, d'après des causes données, chaque molécule agit précisément comme elle doit agir, et ne peut agir autrement qu' elle ne fait. » ⁶⁰⁸

Généralisant immédiatement du monde physique au monde moral et politique, d'Holbach passe alors du tourbillon de poussière aux « tourbillons moraux » : « Dans les convulsions terribles qui agitent quelquefois les sociétés politiques, et qui produisent souvent le renversement d' un empire, il n' y a pas une seule action, une seule parole, une seule pensée, une seule volonté, une seule passion dans les agents qui concourent à la révolution comme destructeurs ou comme victimes, qui ne soit nécessaire, qui n'agisse comme elle doit agir, qui n'opère infailliblement les effets qu' elle doit opérer, suivant la place qu'occupent ces agents dans ce tourbillon moral. » ⁶⁰⁹

Eprouvant sans doute le besoin d'étayer sa thèse d'une âme matérielle ⁶¹⁰ et sensible ⁶¹¹ de quelques renforts de théologiens inatta-

⁶⁰⁷ Système de la nature, ch.4.

⁶⁰⁸ Ibid.

⁶⁰⁹ Ibid.

⁶¹⁰ « Nous avons prouvé en dernier lieu que toutes nos idées, nos systèmes, nos affections, les notions vraies ou fausses que nous nous formons sont dûs à

quables, d'Holbach n'hésite pas à enrôler de force les premiers docteurs du christianisme sous sa bannière matérialiste ⁶¹². Mais dans le même temps, il affirme en bon athée que « tous les êtres merveilleux dont la théologie s'occupe sont de pures chimères » et que « *l'esprit* ou la substance inétendue et immatérielle, n'est qu'une absence d'idées » ⁶¹³. Ce matérialiste pur et dur fait une chasse impitoyable aux « chimères » et aux « abstractions », c'est-à-dire à tout ce qui n'est pas matériel: « Concluons donc que le mot *dieu*, ainsi que le mot *créer*, ne présentant à l'esprit aucune idée véritable, devraient être bannis de la langue de tous ceux qui veulent parler pour s'entendre. Ce sont des mots abstraits, inventés par l'ignorance (...) Enfin ces mots ne sont utiles qu' à ceux dont l'unique profession est de repaître les oreilles du vulgaire de mots pompeux qu'ils n'entendent point eux-mêmes, et sur le sens desquels ils ne sont jamais d'accord. L'homme est un être matériel ; il ne peut avoir des idées quelconques que de ce qui est matériel comme lui. » ⁶¹⁴

Comme Hobbes, il allie le matérialisme à un nominalisme prononcé: « Les mots que nous employons tels que ceux de *bonté*, de *beauté*,

nos sens matériels et physiques. Ainsi l'homme est un être physique; de quelque façon qu'on le considère il est lié à la nature universelle, et soumis aux lois nécessaires et immuables qu'elle impose à tous les êtres qu'elle renferme, d'après l' essence particulière ou les propriétés qu'elle leur donne, sans les consulter. Notre vie est une ligne que la nature nous ordonne de décrire à la surface de la terre sans jamais pouvoir nous en écarter un instant. » *Système de la nature*, ch. 11.

⁶¹¹ « Qu'est-ce en effet que notre âme, sinon le principe de la sensibilité ? Qu'est-ce que penser, jouir, souffrir, sinon sentir ? » *Système de la nature*, ch. 13.

⁶¹² « Il est évident que les premiers docteurs du christianisme n'ont eu pareillement de l'âme que des idées matérielles; Tertullien, Arnobe, Clément d'Alexandrie, Origène, Justin, Irénée etc. en ont parlé comme d'une substance corporelle. Ce fut à leurs successeurs qu'il étoit réservé de faire longtemps après de l'âme humaine et de la divinité, ou de l'âme du monde, de *purs esprits*, c'est-à-dire, des substances immatérielles dont il est impossible de se former une idée véritable. » *Système de la nature*, ch. 7.

⁶¹³ *Système de la nature*, ch. 7.

⁶¹⁴ *Système de la nature*, 2^{ème} partie, ch. 6.

d'ordre, d'intelligence, de vertu, etc. ne nous offrent aucun sens, si nous ne les rapportons ou si nous ne les expliquons à des objets. » Comme Hobbes encore, il tourne en dérision l'idée d'un souverain bien: « Le souverain bien, tant cherché par quelques sages, et par d'autres annoncé avec tant d'emphase, ne peut être regardé que comme une chimère, semblable à cette *panacée* merveilleuse que quelques adeptes ont voulu faire passer pour le remède universel » ⁶¹⁵.

Toujours dans la ligne hobbesienne, il nia toute liberté à l'homme, totalement asservi à la nécessité de la loi de la cause et des effets: « Ils ont prétendu que l'homme étoit libre. Nous avons déjà suffisamment prouvé que [l']âme n'étoit que le corps (...) Tout ce qui se passe en nous ou ce qui se fait par nous, ainsi que tout ce qui arrive dans la nature, est dû à des causes nécessaires, qui agissent d'après des loix nécessaires, et qui produisent des effets nécessaires ».

L'idée du libre arbitre n'est qu'une illusion, une chimère. Elle vient du fait que l'homme ne se rend pas compte que sa volonté n'est qu'« une modification dans le cerveau par laquelle il est disposé à l'action ou préparé à mettre en jeu les organes qu'il peut mouvoir (...) L'homme n'est donc libre dans aucun instant de sa vie. » ⁶¹⁶

L'homme doit enfin se rendre compte que sa pensée dépend entièrement de causes extérieures à lui-même: « Je ne suis pas le maître de la pensée qui vient à mon esprit et qui détermine ma volonté; cette pensée s'est excitée en moi à l'occasion de quelque cause indépendante de moi-même ». ⁶¹⁷

Pour être libre, il eût fallu que l'homme ne fût plus une simple partie de la nature, mais qu'il en fût à l'extérieur, et qu'il occupât donc une position comparable à celle d'un Dieu. « Partie subordonnée d'un grand tout, l'homme est forcé d'en éprouver les influences. Pour être libre il

⁶¹⁵ Système de la nature, ch. 15.

⁶¹⁶ Système de la nature, ch. 11.

⁶¹⁷ Ibid.

faudrait qu'il fût tout seul plus fort que la nature entière, ou il faudrait qu'il fût hors de cette nature ». ⁶¹⁸

De ce déterminisme et de ce nécessitarisme, d'Holbach tire aussi des conséquences politiques et sociales: « L'éducation n'est donc que la nécessité montrée à des enfans. La législation est la nécessité montrée aux membres d'un corps politique. La morale est la nécessité des rapports qui subsistent entre les hommes».

Partageant les idées anglaises, il déduit de son matérialisme une vision empirique et utilitariste du monde. Pour lui, l'utilité doit être « l'unique mesure des jugements de l'homme » ⁶¹⁹. « L'utilité est donc la pierre de touche des systèmes, des opinions et des actions des hommes; elle est la mesure de l'estime et de l'amour que nous devons à la vérité même : les vérités les plus utiles sont les plus estimables ». ⁶²⁰

Son déterminisme et de son utilitarisme l'incitent à certaine une « indulgence » et à une « tolérance universelle », à la suite de l'opinion que « *tout est nécessaire* ». La tolérance se justifie parce que les déviances et les crimes obéissent à la « nécessité ». Il faut donc les traiter sans haine, mais avec une efficacité toute mécanique. Il n'hésite pas à employer des métaphores de plombier zingueur pour parler du châtimement des criminels: « En décernant des gibets, des supplices, des châtimens quelconques aux crimes, [le législateur] ne fait autre chose que ce que fait celui qui, en bâtissant une maison, y place des gouttières pour empêcher les eaux de la pluie de dégrader les fondemens de sa demeure ». ⁶²¹

Restant cohérent avec son déterminisme mécanique, il reprend la métaphore de l'horlogerie: « L'être organisé peut se comparer à une horloge, qui une fois brisée, n'est plus propre aux usages auxquels elle

⁶¹⁸ Ibid.

⁶¹⁹ Système de la nature, ch. 15.

⁶²⁰ Système de la nature, ch. 12.

⁶²¹ Système de la nature, ch. 12.

étoit destinée. Dire que l'âme sentira, pensera, jouira, souffrira après la mort du corps, c'est prétendre qu'une horloge, brisée en mille pièces, peut continuer à sonner ou à marquer les heures. » ⁶²²

Le fatalisme matérialiste de d'Holbach permet d'envisager une mécanique de l'utilité et de définir les conditions sociales, politiques et économiques du bonheur. On peut inventer une physiocratie du bonheur. « L'homme est un être purement physique; l'homme moral n'est que cet être physique considéré sous un certain point de vue » ⁶²³. Radical représentant de l'esprit des Lumières, D'Holbach croit que la raison et la science peuvent servir les intérêts de l'humanité et rendre les hommes heureux. "L'homme de bien est une machine dont les ressorts sont adaptés de manière à remplir leurs fonctions d'une façon qui doit plaire. Non, je ne rougirai pas d'être une machine de ce genre" conclut-il.

Admirateur de Spinoza et de Hobbes, il méprisait ouvertement la « métaphysique » de Descartes, de Leibniz ou de Malebranche, et se voulut un critique cinglant de toute religion. D'ailleurs, s'appuyant sur le fait que certaines religions prônent également la prédestination divine ou un déterminisme providentiel, il les réduit toutes à son propre fatalisme: "Toute religion est visiblement et incontestablement fondée sur le fatalisme (...) La religion, en tout pays, n'a d'autres fondements que les décrets fatals d'un être irrésistible qui décide arbitrairement du destin de ses créatures. Toutes les hypothèses théologiques roulent sur ce point, et les théologiens qui regardent le système du fatalisme comme faux ou dangereux, ne voient pas que la chute des anges, le péché originel, le système de la prédestination et de la grâce, le petit nombre des élus, etc., prouvent invinciblement que la religion est un vrai fatalisme". ⁶²⁴ Ainsi, d'Holbach, reconnaissant sans doute des complicités objectives, liait explicitement ses thèses avec celle des Luther et autres Calvin, son athéisme mis à part, évidemment.

⁶²² Système de la nature, ch. 13.

⁶²³ Système de la nature, ch. 1.

⁶²⁴ Système de la nature, ch. 11.

D'Holbach contribua à la volte-face de Voltaire, et à sa conversion finale au fatalisme et au déterminisme. Mais tous ne furent pas aussi sensibles à son système. Le très fin abbé Galiani prit avec un grain de sel les discours intégristes sur le fatalisme que le cercle de la rue Royale avait mis à la mode. Plein d'une légère ironie à l'égard de la lourde mécanique de la fatalité, il évoque la « grande machine » du monde dans sa correspondance avec Mme d'Épinay, mais pour en souligner l'infinie complexité, et pour pointer toute l'étendue de notre ignorance, et partant, notre impossibilité à connaître « tous les ressorts »: "Parlons du fatalisme. Il y a une erreur de raisonnement dans ces grands systèmes, qui dure depuis qu'on en fait. L'erreur est que tout le monde est d'accord sans qu'on s'en aperçoive. Oui sans doute ce monde est une grande machine, qui se remue, et va nécessairement, mais de combien de roues est composée cette machine? Voilà ce que personne ne cherche, personne ne définit, personne ne se doute de questionner. Y a-t-il d'autre roue principale outre les lois physiques du mouvement de la grosse matière, et les lois physiques des mouvements de cette matière subtile que nous appelons esprit ? Ces matières et ces lois nous sont-elles toutes connues? Bref, y a-t-il d'autres esprits que l'esprit humain que nous connaissons? Les dés pipés tombent nécessairement autant que les dés non pipés; mais ils tombent différemment. Il en est de même de tous les autres événements. Il faudrait connaître tous les ressorts".

Plus profondément, Galiani aperçut même un rapport direct entre le système de la fatalité et la « barbarie », c'est-à-dire l'ignorance. « Ah qu'il est vrai que le fatalisme est le seul système convenable aux sauvages; et si on entendait bien le langage des animaux on verrait qu'il est le seul de toutes les bêtes. Le fatalisme est le père, et le fils de la barbarie; il en est enfanté, et il la nourrit ensuite. Et savez-vous pourquoi? C'est qu'il est le système le plus paresseux, et par conséquent le plus convenable à l'homme" ⁶²⁵.

⁶²⁵ Abbé Galiani - Correspondance avec Mme d'Épinay -1770, Cité in « Le problème du fatalisme au siècle des Lumières ». Christophe Paillard.

Les fatalistes prétendaient pouvoir connaître tous les « ressorts » de la « grande machine ». Galiani se plaît plutôt à souligner leur ignorance. Il ouvrait ainsi la voie à une solution encore impensée, et peut-être encore impensable, inimaginable dans le contexte des connaissances humaines, et pourtant moins barbare.

Les Lumières françaises avec d'Holbach, Diderot, Voltaire, avaient donc pris résolument parti pour le fatalisme et le déterminisme. Marx qualifia plus tard ce mouvement d'idées de « matérialisme français », qu'il distinguait soigneusement du « matérialisme anglais ». Engels avait renchéri en appelant l'Angleterre le « berceau du matérialisme moderne » : « Il n'en reste pas moins indéniable que Bacon, Hobbes et Locke sont les pères de cette brillante pléiade de matérialistes français qui, en dépit des victoires sur terre et sur mer remportées sur la France par les Anglais et les Allemands, firent du XVIII^e siècle le siècle français par excellence, même avant son couronnement par la Révolution française, dont nous essayons encore en Allemagne et en Angleterre d'acclimater les résultats. » ⁶²⁶ Engels ne manque pas de faire remonter l'origine du matérialisme plus loin encore en évoquant le nominalisme comme la source ancienne, originelle, du matérialisme. Il rappelle que Duns Scot se demandait « si la matière pouvait penser », et il montre qu'il y a du nominalisme à tous les étages dans la pensée anglaise, chez Bacon, et chez Hobbes pour qui « l'intuition, l'idée, la représentation, etc., ne sont que les fantômes du monde corporel plus ou moins dépouillé de sa forme sensible. Tout ce que la science peut faire, c'est donner un nom à ces fantômes. »

Que pensaient donc les matérialistes anglais de la liberté, du fatalisme et du déterminisme ? Si l'on prend l'exemple de Hume, son matérialisme s'accompagne d'un scepticisme si extrême, que tout en s'affirmant parfaitement déterministe, il critique dans le même temps, et sans y voir de contradiction, la notion même de causalité.

⁶²⁶ Friedrich Engels, *Socialisme utopique et socialisme scientifique* (1880). [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Un déterminisme « impénétrable » (Hume)

[Retour à la table des matières](#)

Hume (1711-1776) est empiriste jusqu'au bout des ongles. Il ne croit que ce qu'il voit, ce qu'il sent, ce qu'il expérimente. Il ne croit à rien d'autre, et en particulier, en bon nominaliste, il ne croit même pas à la causalité, ou plus précisément, il ne croit pas l'intelligence capable de pénétrer *a priori* la causalité. Il est impossible, selon lui, de reconnaître une liaison nécessaire entre une chose et une autre, si l'expérience n'est pas là pour le montrer.

« Si nous raisonnons *a priori*, n'importe quoi peut paraître capable de produire n'importe quoi. La chute d'un galet, peut, pour autant que nous le sachions, éteindre le soleil ; ou le désir d'un homme gouverner les planètes dans leurs orbites. C'est seulement l'expérience qui nous apprend la nature et les limites de la cause et de l'effet. » ⁶²⁷

Kant dira plus tard de la méthode de Hume qu'elle pouvait « recevoir le nom de censure de la raison », et qu'elle conduisait inévitablement au doute par rapport à tout usage transcendant de ses principes. Le concept même de cause est trompeur, mensonger, illusoire. Hume « tient donc pour imaginaires les prétendus principes *a priori* de la raison. » ⁶²⁸

Ce scepticisme extrême ou ce nominalisme outrancier, comme on voudra, est une suite logique des philosophies de Hobbes, Locke et Berkeley. Après le pessimisme anti-rationaliste et nominaliste de Hobbes, la critique de la notion de substance par Locke et celle de

⁶²⁷ D. Hume, Enquête sur l'entendement humain. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶²⁸ E. Kant, *Critique de la raison pure*.

causalité physique par Berkeley, Hume pouvait assez naturellement défricher encore plus radicalement la « voie moderne », et jeter aux orties les notions de substance spirituelle, et de causalité en général.

Hume ne croit pas que nous puissions comprendre ce qui se met en jeu dans les chaînes de la causalité, et que nous puissions réellement intelliger le rôle effectif de la « cause » sur « l'effet ». On ne peut que constater leur juxtaposition temporelle, ou leur contiguïté phénoménale. Mais il ne nous est pas donné d'éclairer le mystère des liens causaux: on ne peut que les observer, et tout au plus « percevoir » et « sentir » leur « influence ». ⁶²⁹

Par ailleurs, nous ne pouvons non plus avoir de véritable idée, ni de véritable compréhension de ce que sont les « objets » eux-mêmes. On ne peut au mieux que les « percevoir », sans pouvoir les « pénétrer ». « 'Tis impossible for the mind to penetrate farther ».

Le fait qu'on ne puisse comprendre la notion même de causalité est assez logique : si on pouvait réellement la comprendre on pourrait intervenir dans la chaîne causale. Le voile d'ignorance qui nous est imposé sur la causalité explique pourquoi on ne peut jamais se libérer des liens de la nécessité. Hume, à son tour, reprend le cliché déterministe bien connu, archi-rebattu, selon lequel un hypothétique observateur qui disposerait d'une connaissance étendue de notre caractère et des circonstances, ainsi que des « plus secrets ressorts de notre complexion », pourrait en déduire toutes nos actions. ⁶³⁰

⁶²⁹ *Traité de la nature humaine* (1739) Livre II, 3^{ème} partie, section 1, « De la liberté et de la nécessité » : « We must not here be content with saying, that the idea of cause and effect arises from objects constantly united ; but must affirm, that 'tis the very same with the idea of these objects, and that the *necessary connexion* is not discovered by a conclusion of the understanding, but is merely a perception of the mind. (...) From this constant union it *forms* the idea of cause and effect, and by its influence *feels* the necessity."

⁶³⁰ Ibid. section 2 : "We can never free ourselves from the bonds of necessity. We may imagine we feel a liberty within ourselves, but a spectator can commonly infer our actions from our motives and character; and even where he cannot, he concludes in general he might, were he perfectly acquainted with

Ce déterminisme s'applique au monde moral rigoureusement de la même manière qu'au monde de la nature. C'est pourquoi faire l'hypothèse de la liberté est absurde. On peut certes se leurrer et s'imaginer porter en soi un principe de liberté, mais ce n'est qu'une illusion. Hume constate que, par définition, la liberté ne peut s'expliquer par aucune détermination causale, et partant, la liberté équivaut au hasard. Or le concept de hasard est une « contradiction », dit-il, dans un monde où l'expérience nous apprend la loi inflexible de la nécessité. Donc la liberté ou le libre arbitre sont en eux-mêmes contradictoires. ⁶³¹

L'impossibilité de connaître l'essence de la causalité n'empêche pas Hume de reconnaître l'existence de la nécessité, et même de lui confier le plus haut statut qui soit. Hume la met au pinacle, et la juge essentielle à la religion et à la moralité. Sans la nécessité, toutes les lois, qu'elles soient divines ou humaines s'en trouveraient profondément subverties, souligne-t-il. ⁶³²

Il reprend l'antique argument moral : s'il n'y avait pas de connexion nécessaire entre les causes et l'action, comme l'affirme la doctrine de la liberté ou du hasard, alors on ne pourrait être tenu responsable pour ses actions ⁶³³...

every circumstances of our situation and temper, and the most secret springs of our complexion and disposition."

⁶³¹ Ibid. « According to my definitions, necessity makes an essential part of causation ; and consequently liberty, by removing necessity, removes also causes, and is the very same thing with chance. As chance is commonly thought to imply a contradiction, and is at least directly contrary to experience, there are always the same arguments against liberty or freewill."

⁶³² Ibid. "This kind of necessity is so essential to religion and morality, that without it there must ensue an absolute subversion of both, and that every other supposition is entirely destructive to all laws, both *divine* and *human*."

⁶³³ Ibid. « According to the hypothesis of liberty, therefore, a man is as pure and untainted after having committed the most horrid crimes, as at the first moment of his birth". "Tis only upon the principles of necessity, that a person acquires any merit or demerit from his actions, however the common opinion may incline to the contrary".

En fin de compte, Hume estime que la question longuement discutée de la liberté et de la nécessité est complètement réglée. Jusqu'à présent, « toute la controverse a jusqu'ici roulé simplement sur des mots ». Désormais, « tout le monde reconnaît que la matière est animée par une force nécessaire et que tout effet naturel est si précisément déterminé par l'énergie de sa cause qu'aucun autre effet n'aurait pu en résulter » ⁶³⁴. L'affaire est claire. Tous les hommes reconnaissent d'ailleurs, selon Hume, que la connexion entre toutes les causes et tous les effets est nécessaire. Les incertitudes apparentes qui peuvent subsister dans certains cas procèdent simplement de « l'opposition secrète de causes contraires » qu'il ne nous appartient pas toujours de dévoiler, mais qui sont manifestement à l'oeuvre.

Ainsi, il faut reconnaître que « le corps humain est une machine prodigieusement compliquée ; que de nombreux pouvoirs secrets y sont cachés, qui échappent complètement à notre compréhension ». Mais il suffirait précisément de démêler tous ses rouages et ses ressorts, et alors nous pourrions prédire assurément son comportement.

Hume estime que le philosophe, s'il est conséquent, doit appliquer le même raisonnement aux actions et aux volontés des agents intelligents : « On peut fréquemment expliquer les résolutions humaines les plus irrégulières et les plus inattendues si l'on connaît toutes les circonstances particulières de caractère et de situation. »

Il faut donc, selon Hume, reconnaître que la doctrine de la nécessité est universelle, et s'applique aux motifs aux actions volontaires, aux caractères et aux conduites morales. La nécessité naturelle et la nécessité morale « sont de même nature » et « dérivent des mêmes principes ».

Très sûr de lui, Hume affirme de plus que « la nécessité n'a jamais encore été rejetée, ni ne peut jamais être rejetée, par un philosophe » : « Tout le monde reconnaît que rien n'existe sans une cause de son existence et que le mot hasard, quand on l'examine de près, est

⁶³⁴ D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, Section VIII Liberté et nécessité. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

purement négatif et ne désigne aucun pouvoir réel qui existerait quelque part dans la nature. »

La liberté, martèle-t-il, n'existe pas. « La liberté, qu'on oppose à la nécessité, mais non à la contrainte, est la même chose que le hasard qui, de l'aveu unanime, n'existe nullement. »

En dernière analyse, toutes nos volontés sont produites par Dieu : « le dernier auteur de toutes nos volontés est le créateur du monde qui le premier imprima le mouvement à cette immense machine. » ⁶³⁵

Hume se rend bien compte que ce système pourrait être assimilé à un nécessitarisme. En fin de compte c'est Dieu qui est l'auteur de toute chose et qui détermine entièrement toutes les chaînes causales : « Si les actes volontaires sont soumis aux mêmes lois nécessaires que les opérations de la matière, il y a une chaîne continue de causes nécessaires, pré-ordonnées et prédéterminées, qui part de la cause originelle du tout pour atteindre chaque volonté particulière de chaque créature humaine. Nulle contingence, nulle part, dans l'univers ; nulle indifférence, nulle liberté. Alors que nous agissons, au même moment nous sommes agis. L'auteur dernier de toutes nos volontés est le Créateur du monde qui, au début, donna le branle à cette immense machine. »

Mais si Dieu a tout prévu, tout décidé, il a donc voulu toutes les actions humaines, y compris les criminelles. Cette affirmation est évidemment « absurde et impie ». S'ensuit-il que la doctrine déterministe dont on les déduit n'est pas vraie ?

À cela Hume répond, avec une tonalité fortement évasive, que ce genre de questions dépasse le pouvoir de la philosophie, laquelle devrait se contenter d'examiner la vie courante ⁶³⁶ !

⁶³⁵ D. Hume, *Essai sur la liberté et la nécessité*.

⁶³⁶ Ibid. « Il n'est pas possible d'expliquer distinctement comment Dieu peut être la cause médiate de toutes les actions humaines sans être l'auteur du péché et de la dépravation morale. Ce sont des mystères que la raison naturelle, seule et sans aide, est tout à fait incapable de discuter ; quelque système qu'elle embrasse, il faut qu'elle se trouve enveloppée dans des difficul-

Hume reprend fort opportunément la fin de non recevoir de ses prédécesseurs théologiens, Luther ou Calvin, et nous renvoie à son tour au constat d'impuissance de la raison vis-à-vis de ces hauts mystères.

Finalement, à lire Hume, et à méditer ses pages où s'étale un matérialisme sans hasard et un empirisme sans causalité, et où toute tentative d'intelligibilité est condamnée à simplement juxtaposer des faits et des événements et à les observer sans pouvoir jamais les comprendre, on est en droit de se poser une question plus fondamentale. Quelle crédibilité peut-on accorder à une pensée « philosophique » qui doute à ce point de la puissance de la pensée, et qui remet en cause toute possibilité d'intelliger la causalité tout en proclamant le déterminisme universel ?

Peut-on, de surcroît, se laisser séduire par une pensée qui rend totalement désespéré son zélateur même ? « Je suis effrayé et confondu de cette solitude désespérée où je me trouve placé dans ma philosophie (...) Quand je tourne mes regards vers moi-même, je ne trouve rien que doute et ignorance (...) Puis-je être sûr qu'en abandonnant toutes les opinions établies je sois en mesure de poursuivre la vérité ? Et quel critère me permettra de la distinguer ? (...) Après le plus soigneux et le plus précis de mes raisonnements (...) Je me trouve enveloppé de l'obscurité la plus profonde. (...) Très heureusement, il se produit que, puisque la raison est incapable de chasser ces nuages, la nature elle-même suffit à y parvenir : elle me guérit de cette mélancolie philosophique et de ce délire, soit par relâchement de la tendance de

tés inextricables, et même en des contradictions, à chaque pas qu'elle fait en de tels sujets. Concilier l'indifférence et la contingence des actions humaines avec la prescience, défendre les décrets absolus et pourtant délivrer Dieu d'être l'auteur du péché, ces tâches, on a jusqu'aujourd'hui trouvé qu'elles surpassaient tout le pouvoir de la philosophie ; qui est bien heureuse, si elle a le sentiment de sa témérité quand elle scrute aventureusement ces sublimes mystères ; et si, délaissant une scène si pleine d'obscurités et de perplexités, elle retourne avec la modestie convenable, à son véritable domaine propre, l'examen de la vie courante, où elle trouvera assez de difficultés pour occuper ses recherches sans se lancer sur un océan infini de doutes, d'incertitudes et de contradictions ! »

l'esprit, soit par quelque divertissement et par une vive impression sensible qui effacent toutes ces chimères. Je dîne, je joue au tric-trac, je parle et me réjouis avec mes amis. » ⁶³⁷

Contrairement aux philosophes qui cherchent habituellement dans la philosophie un refuge contre les misères du monde, Hume trouve dans les plaisirs de la vie les consolations que la philosophie lui refuse. En cela, il nous donne sans aucun doute une profonde leçon. Hume, comme tous les philosophes nominalistes et les penseurs matérialistes, doute fondamentalement du travail philosophique de la raison. Il est vrai que le tric-trac après un bon dîner ne peut que nous aider à oublier une raison fondamentalement déçue, et son absurde monceau de « ressorts ».

La soumission de la liberté à la loi morale (Kant)

[Retour à la table des matières](#)

Kant prit très à cœur le scepticisme radical de Hume, qui affecte tous les usages de la raison théorique, y compris les mathématiques, et qui ne peut que conduire à la « ruine de tout savoir ». Il s'efforça de le réfuter. Dans la *Critique de la raison pure*, Kant estime que l'erreur fondamentale de Hume est de traiter des objets de l'expérience comme s'ils étaient des *choses en soi*.

Pour Kant, les objets de l'expérience ne sont nullement des choses en soi, mais seulement des « phénomènes ». Or les phénomènes peuvent effectivement être liés entre eux d'une certaine manière *dans une expérience* ⁶³⁸. De là Kant déduit la réalité effective du concept de causalité, et même son existence *a priori*, à cause de la nécessité

⁶³⁷ Traité de la nature humaine (1739) Livre I, 4^{ème} partie (cité par Ferdinand Alquié, art. Hume, Encycl. Universalis) [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶³⁸ Voir un résumé de la controverse in Kant, *La critique de la raison pratique*, Des principes de la raison pure pratique, II.

de liaison qu'il renferme, qui le fait « dériver de l'entendement pur » et non de sources empiriques.

Ayant rétabli le règne de la causalité, Kant allait-il pousser sa réfutation de Hume jusqu'à la critique de son déterminisme ? Allait-il prendre à son tour parti sur l'éternelle question de la nécessité et de la liberté ?

Il semble que non. Sa *Critique de la raison pure* et celle de *la raison pratique* pourraient être comparées à deux belles bottes de foin, entre lesquelles un âne fort savant hésiterait longtemps. Spinoza voyait dans l'âne de Buridan une image de l'homme même, prisonnier de son déterminisme, et incapable de se décider librement. Kant présente un homme incapable de se décider entre la possibilité de décider librement et l'impossibilité de décider librement.

Dans la *Critique de la raison pure*, l'homme est confronté à des principes contradictoires ou antinomiques. Il se trouve "dans un état d'oscillation perpétuel". "Aujourd'hui, il se trouverait convaincu que la volonté humaine est libre; demain s'il considérerait la chaîne indissoluble de la nature, il tiendrait pour certain que la liberté n'est qu'une illusion du moi, et que tout est nature uniquement".

Mais dans la *Critique de la raison pratique*, rompant avec cette oscillation, Kant tranche fermement et prend radicalement position. « Le concept de la liberté forme la clef de voûte de tout l'édifice du système de la raison pure, y compris même la spéculative ». Sans cette liberté « transcendante », il faudrait parler de « mécanisme » et *d'automaton materiale* ou *d'automaton spirituale*⁶³⁹ et cette liberté « ne vaudrait guère mieux que celle d'un tourne-broche ». Les noumènes sont bien libres. Mais le but réel de leur liberté, c'est d'y renoncer volontairement afin de se soumettre à la loi morale, qui s'impose universellement.

⁶³⁹ Kant cite ici Leibniz.

Le couple liberté/déterminisme est la 3^{ème} antinomie de la raison pure ⁶⁴⁰. En voici le résumé. D'un côté, on peut affirmer que les lois de la nature ne peuvent expliquer tous les phénomènes du monde. En particulier, elles ne peuvent expliquer l'existence de la nature elle-même. Il faut donc admettre qu'il y a d'autres lois ou d'autres causes dans le monde que celles de la nature. Ces causes doivent être capables de commencer par *elles-mêmes* de nouvelles séries de phénomènes, et sont donc absolument *spontanées*. Cette spontanéité ne peut s'expliquer que par l'existence d'une « liberté transcendante ».

De l'autre côté, on peut aussi former rationnellement l'antithèse suivante : « Il n'y a pas de liberté. Tout arrive dans le monde uniquement suivant les lois de la nature. » L'idée de « liberté transcendante » revient à nier la loi de causalité, sans laquelle aucune expérience n'est possible. Cette liberté, cette spontanéité, n'est qu'un « vain être de raison », une illusion. Elle offre une solution de facilité à l'entendement, en le conduisant à une causalité originaire, qui commencerait à agir d'elle-même. Mais cette aveugle causalité « brise le fil conducteur des règles qui seul rend possible une expérience universellement liée ».

Les deux moments de cette antinomie (la thèse de la liberté et l'antithèse de la loi causale) reviennent à reconnaître deux espèces de causalité, la causalité suivant la liberté, et la causalité suivant la nature. Le déterminisme absolu des phénomènes dans la nature coexiste avec la « liberté pratique » de la volonté ⁶⁴¹, indépendante des phénomènes, et qualifiée de « libre arbitre ».

Kant reconnaît également l'existence d'une « liberté au sens cosmologique », qui est la faculté de commencer de soi-même la série des causes naturelles, et au premier chef le monde lui-même. Cette liberté

⁶⁴⁰ *Critique de la raison pure*, 3^{ème} conflit des idées transcendantes.

⁶⁴¹ *Critique de la raison pure*. « La liberté dans le sens pratique est l'indépendance de la volonté par rapport à la contrainte des penchants de la sensibilité. (...) Il y a dans l'homme un pouvoir de se déterminer de lui-même, indépendamment de la contrainte des penchants sensibles. »

s'exerce par conséquent hors du temps naturel, et est appelée de ce fait une « idée transcendante pure ». Elle n'emprunte rien à l'expérience et elle ne peut s'exercer dans aucune expérience. Il n'y a aucune interaction entre cette liberté pure et le monde des phénomènes.

Les deux libertés, la transcendante et la pratique, sont en revanche liées d'une certaine manière, car « la suppression de la liberté transcendante anéantirait en même temps toute liberté pratique. »

Le déterminisme du monde sensible coexiste donc avec un espace de liberté, où se déploie l'intelligible : le règne des *noumènes*. Mais cette liberté n'est pas laissée à elle-même, elle a une finalité : le souverain bien. Pour l'atteindre, elle doit librement se soumettre à un déterminisme transcendantal. La liberté doit en fin de compte accepter volontairement le joug de la loi morale. En consentant à obéir à une loi plus haute, celle du devoir moral, il lui faut emprunter la seule voie qui conduise au souverain bien.

Kant souligne la réelle difficulté de sa conception de la liberté. Il écrit que l'idée transcendante de la liberté est « la vraie pierre d'achoppement de la philosophie ». L'idée d'une causalité surgie de nulle part n'est-elle pas en effet difficile à accepter ? A l'inverse, si on la nie, peut-on se contenter de remonter de cause en cause, et cela à l'infini ? La raison n'éprouve-t-elle pas alors un besoin pressant, pour échapper à cet infini chaînage, de faire commencer la nature d'une façon absolument libre ? On peut remarquer que tous les philosophes de l'antiquité (sauf Epicure) se sont vus obligés d'admettre un premier moteur, c'est-à-dire une cause librement agissante, pour expliquer le mouvement initial du monde. Seul Epicure eut l'audace de rendre concevable un premier commencement opéré par un hasard inhérent à la simple nature (la spontanéité du « clinamen »).

L'idéalisme de Kant peut se résumer ainsi : il croit que les noumènes sont les seules choses réellement existantes. Les noumènes sont les « choses en soi ». Ils s'opposent aux « phénomènes » qui n'ont qu'une réalité « trompeuse » et qui « troublent la raison », par leur « in-

fluence pernicieuse ». Les phénomènes ne sont que de simples représentations qui s'enchaînent suivant des lois empiriques. Il faut donc rechercher leurs fondements ailleurs que dans la nature. Il faut les trouver dans les « causes intelligibles », c'est-à-dire dans les « noumènes » qui sont les véritables choses en soi. « Je considère les êtres créés du monde sensible comme des noumènes » dit Kant.

Mais il ne faut pas confondre cette opposition entre phénomène et noumène avec l'opposition classique entre le monde sensible, déterminé, et le monde moral, libre, rationnel. L'homme-noumène n'est pas opposé à l'homme-phénomène. Il ne déchoit pas en passant du noumène au phénomène, il exprime sa nature intelligible, morale, dans le monde phénoménal, sensible, avec les lois propres du sensible. Emile Bréhier résumait ainsi ce passage du noumène au phénomène: « L'entrée de l'homme dans le monde sensible n'est donc pas, comme chez Platon, une chute de l'âme » ⁶⁴².

S'il n'oppose pas frontalement phénomène et noumène, l'idéalisme kantien se présente malgré tout comme un dualisme, celui de la liberté nouménale et du déterminisme phénoménal. Une cause intelligible produit un effet que l'on peut considérer comme libre, et en même temps, on doit le considérer comme une conséquence de phénomènes, suivant la nécessité de la nature.

Un sujet du monde sensible peut voir ses actes comme « absolument enchaînés avec d'autres phénomènes, suivant les lois constantes de la nature ». Mais il peut aussi se considérer lui-même comme un noumène, situé en dehors du monde, et à ce titre relevant de la sphère de l'intelligible, dans laquelle il serait la cause de ses actes : il peut les commencer *de lui-même* sans être soumis aux conditions de la sensibilité et donc en étant libre de toute nécessité naturelle.

C'est là la solution de Kant pour résoudre la 3^{ème} antinomie : « Ainsi liberté et nature, chacun dans son sens parfait, se rencontreraient ensemble, et sans conflit d'aucune espèce. »

⁶⁴² Voir le chapitre *Kant* chez Emile Bréhier, *Histoire de la philosophie*, II La philosophie moderne.

Il reconnaît à ce stade que tout ceci peut « paraître extrêmement subtil et obscur », mais il promet que tout va s'éclaircir.

Comment s'articulent précisément la nécessité et la liberté? Difficile de répondre. Kant évite le sujet. Que se passe-t-il dans le monde des noumènes? Les noumènes disposent-ils entièrement et sans contrainte aucune de la liberté transcendante? Non! Il y a des lois transcendantales qui surdéterminent leur liberté. Kant donne l'exemple de la loi morale. Le *devoir* moral exprime une espèce de nécessité et de liaison avec des principes transcendants. Le devoir moral impose une mesure et un but, et même une « autorité » spécifique. Ce type de nécessité morale ne se présente pas dans la nature et appartient seulement au monde intelligible.

Récapitulons. D'un côté, Kant affirme avec tant d'autres penseurs déterministes que toutes les actions de l'homme sont déterminées suivant l'ordre de la nature. « Si nous pouvions scruter jusqu'au fond tous les phénomènes de sa volonté, il n'y aurait pas une seule action humaine que nous ne puissions prédire avec certitude et reconnaître comme nécessaire d'après ses conditions antérieures. Au point de vue de ce caractère empirique, il n'y a donc pas de liberté. » Cette absence de liberté, ce déterminisme, ne s'applique qu'aux phénomènes. La nécessité empirique exerce sa contrainte implacable sur les phénomènes, et sur la connaissance que nous pouvons en acquérir, mais certainement pas à l'être même, ni aux noumènes.

D'un autre côté, au point de vue de la raison, Kant exhibe une tout autre règle et un ordre tout différent de celui de la nature. Dans le monde intelligible règne la liberté. Mais cette liberté est régulée. Les idées de la raison font elles aussi réellement preuve de causalité, du fait de principes rationnels, et non du fait de causes empiriques.

L'homme est donc double, ou plutôt dual.

D'abord, il est lui-même un phénomène. Sa volonté a un caractère empirique, cause de toutes ses actions. Elles sont déterminées par des séries d'effets naturels et par leurs lois. Aucune action ne saurait commencer d'elle-même.

Mais il est aussi noumène. Il a un « caractère intelligible », et il est en possession de la raison. La raison n'étant pas elle-même un phénomène et n'étant nullement soumise aux conditions de la sensibilité, on n'y trouve aucune succession dans le temps ⁶⁴³. Non soumise à la loi de la nature, elle est libre.

La raison, par sa liberté, est la condition de tous les actes volontaires par lesquels l'homme se manifeste. Toute action est l'effet immédiat (c'est-à-dire non médiatisé par les sens) de la raison pure. La raison agit librement sans être déterminée dans la chaîne des causes naturelles.

Étant inconditionnée, la raison est « déterminante », mais non « déterminable ». Aussi ne peut-on pas demander pourquoi la raison se détermine ainsi et pas autrement : il n'y a pas de réponse possible à cette question. « Nous ne pouvons, quand nous jugeons des actions libres, que remonter *jusqu'à la cause intelligible*, mais pas *au-delà* » précise Kant.

Nous pouvons reconnaître que cette cause intelligible est libre, c'est-à-dire déterminée indépendamment de la sensibilité. C'est pourquoi elle peut être la condition inconditionnée des phénomènes. Mais pourquoi le caractère intelligible donne-t-il précisément ces phénomènes et ce caractère empirique dans des circonstances particulières ? Kant nous assure qu'« il est tout à fait au-dessus du pouvoir de notre raison de répondre à cette question et cela dépasse même tous les droits qu'elle a seulement de poser des questions. »

Nous pouvons *savoir* que nous sommes libres, c'est-à-dire indépendants du déterminisme phénoménal, mais nous ne pouvons pas nous *connaître* comme essence libre.

⁶⁴³ Évoquons ici une possible objection: on pourrait arguer que certains processus rationnels, comme les « raisonnements par récurrence », semblent devoir s'inscrire dans une certaine temporalité propre, itérative. Mais ce « temps » de la récurrence n'est que métaphorique. L'intelligibilité à laquelle vise la raison n'a pas vocation à se dissoudre dans le temps : elle est tout entière présente à elle-même, ou elle n'est pas.

Luther disait, de façon comparable, que toute tentative d'interroger la raison de mystères divins tels que la prédestination des élus ou des déçus, était non seulement incompatible avec la faiblesse de la raison humaine, mais même franchement condamnable en soi, comme un sorte d'empiètement sur le domaine réservé de Dieu.

Remarquons aussi que la prédestination luthérienne trouve, pourrait-on dire, son analogue kantien dans la détermination transcendante de la loi morale, qui oriente les volontés vers le souverain bien. La loi morale détermine la liberté, tout comme Dieu prédestine les âmes...

Une fois admise une réalité intelligible existant par elle-même, en dehors du champ de la sensibilité, s'ouvrent alors de nouvelles questions. Quelle est la raison d'être de ce monde des intelligibles ? Qu'est-ce que la transcendance de la loi morale implique ? A ces questions, Kant répond directement par l'existence d'un « être absolument nécessaire » : « Le premier pas que nous faisons en dehors du monde sensible nous oblige à commencer nos nouvelles connaissances par la recherche de l'être absolument nécessaire et à dériver du concept de cet être les concepts de toutes les choses en tant qu'elles sont simplement intelligibles. »

Mais dans cette recherche, la raison spéculative ne sert à rien (tout comme le disait déjà Luther). « Je soutiens que tous les essais d'un usage simplement spéculatif de la raison, sous le rapport de la théologie, sont entièrement infructueux et qu'ils sont nuls et sans valeur. » ⁶⁴⁴

Alors, que peut viser la raison spéculative, si elle est sans valeur en théologie ? « Le but final auquel se rapporte, en définitive, la spéculation de la raison concerne trois objets : la liberté de la volonté, l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu. » ⁶⁴⁵ Mais Kant nous avertit de façon répétée qu'il est vain de spéculer sur ces questions : « Ces trois propositions demeurent toujours transcendantes pour la

⁶⁴⁴ *Critique de la raison pure*, Ch. 3 L'idéal de la raison pure, 7^{ème} section.

⁶⁴⁵ *Critique de la raison pure* II, Théorie transcendante de la méthode. Canon de la raison pure.

raison spéculative et elles n'ont pas le moindre usage immanent. Elles sont des efforts de la raison tout à fait oiseux et par surcroît extrêmement pénibles. » En revanche, leur importance reste indéniable, et même essentielle pour l'ordre pratique.

Qu'est-ce que l'ordre pratique ? Est pratique tout ce qui est possible par liberté. La question de la liberté de la volonté est donc pratique au suprême degré. Si la raison est libre, elle peut avoir un rôle de régulation du libre arbitre, par la prise en compte des lois morales. Le libre arbitre n'est donc pas absolument libre. Il est « régulé » par la loi morale que la raison se donne à elle-même ⁶⁴⁶.

Mais la liberté de la raison elle-même, dans son ordre propre, celui de l'intelligible, est-elle à son tour pleine et entière, ou d'une certaine manière déterminée ? Cette question-là n'a pas d'intérêt pratique. Elle est purement spéculative et n'affecte en rien notre comportement pratique. Kant le répète, ce n'est là qu'un problème spéculatif, que nous pouvons laisser de côté comme tout à fait indifférent, quand il s'agit de ce qui est pratique. ⁶⁴⁷

Insistons cependant et posons-nous encore la question: la liberté transcendantale de la raison est-elle réellement libre, ou n'est-elle pas elle-même à son tour déterminée par quelque loi supérieure?

Kant reconnaît explicitement que la raison est bien déterminée par des lois nécessaires et même absolues. « J'admets qu'il y a réellement des lois morales pures, qui déterminent entièrement *a priori* ce qu'il

⁶⁴⁶ Ibid. « La raison donne des lois qui sont impératives, c'est-à-dire des *lois* objectives de la *liberté* qui expriment *ce qui doit arriver*, bien que cependant cela n'arrive peut-être jamais, se distinguant ainsi des lois naturelles qui ne traitent que de ce qui arrive. »

⁶⁴⁷ Ibid. « Mais la question de savoir si la raison elle-même, dans les actes par lesquels elle prescrit des lois, n'est pas déterminée à son tour, par d'autres influences éloignées et si ce qui s'appelle liberté par rapport aux impulsions sensibles ne pourrait pas être à son tour, nature par rapport à des causes efficientes plus élevées et plus éloignées, cette question ne nous concerne pas au point de vue pratique (...) c'est là une question simplement spéculative, que nous pouvons laisser de côté tant qu'il s'agit pour nous que du faire ou du ne pas faire. »

faut faire et ne pas faire, c'est-à-dire l'usage de la liberté d'un être raisonnable en général, et que ces lois commandent d'une manière absolue, et que par conséquent elles sont nécessaires à tous égards. »

Bien plus, ces lois morales finissent par imposer leur « empire » à la communauté des êtres raisonnables, et par les constituer comme un « corps mystique » possédant une « unité systématique universelle ». Kant nous dit que c'est là ce que Leibniz appelait le « règne de la grâce », qui est entièrement placé sous le gouvernement du souverain bien.

Quel est ce souverain bien ? C'est le bonheur dont les êtres raisonnables se rendent dignes. «Le bonheur, exactement proportionné à la moralité des êtres raisonnables, par laquelle ils s'en rendent dignes, constitue seul le souverain bien », dit Kant. Avec cette idée de « proportion » du bonheur à la moralité, il faut bien noter que Kant se détache ici de Luther et de Calvin, qui excluaient entièrement le rôle du mérite et des œuvres dans l'obtention du salut final.

Soulignons aussi que pour Kant, la liberté des intelligences conduit « infailliblement » à renforcer l'unité systématique des fins et mène à une « unité finale de toutes les choses qui constituent ce grand tout. »

C'est là la conclusion principale de sa « théologie transcendantale » : « elle fait de l'idéal de la perfection ontologique suprême un principe d'unité systématique, par lequel toutes choses sont liées selon les lois naturelles, universelles et nécessaires, puisqu'elles ont toutes leur origine dans l'absolue nécessité d'un premier Etre unique. »

La liberté de l'intelligence ne se conçoit que dans le cadre d'une « obligation intérieure » à se soumettre librement à ce schéma grandiose. Il ne faut pas se soumettre à la loi morale parce qu'elle serait un commandement de Dieu. C'est tout le contraire ! Il faut bien plutôt la considérer comme « sainte » précisément « parce que nous y sommes intérieurement obligés. »

La liberté *doit* conduire à la loi morale, même si la liberté ne nous est accessible que sous forme d'idée, et non réellement. La force de l'idée de liberté est supérieure à son existence effective : que la li-

berté soit réelle ou pas, la loi morale peut et doit se déduire de l'idée même de liberté. ⁶⁴⁸

Si la *Critique de la raison pure* nous apprend ainsi l'inévitable, l'inéluctable destin de la liberté de la raison, la *Critique de la raison pratique*, en revanche, repose à nouveau le problème de la liberté pratique. « [Par ce concept de liberté], la raison pratique propose à la raison spéculative le problème le plus insoluble pour elle. » ⁶⁴⁹

Le problème est en effet le suivant. D'un côté, la loi morale exige la liberté, car l'autonomie de la volonté est le principe nécessaire de toutes les lois morales. D'un autre côté, la loi morale impose sa propre détermination à la volonté, comme on vient de le voir.

Est-ce compatible ? Oui, si la raison accepte de se soumettre librement à la loi morale. C'est la seule manière de lever l'apparente contradiction d'une liberté de la raison, à la fois exigée par la loi morale et surdéterminée par elle.

Dans l'ordre pratique, on a un problème analogue.

D'un côté, il faut considérer les actions dans le monde sensible comme déterminées. De l'autre, il faut admettre la possibilité d'une volonté librement à l'œuvre dans ce même monde sensible. Cela vient du dualisme du phénomène et de la chose en soi. « Une chose est déterminable dans le temps et soumise à la loi de la nécessité physique quand on la considère comme *simple phénomène*, mais on peut lui attribuer la *liberté* si on la considère comme *chose en soi*. »

Est-ce là une contradiction ? Non ! « Il n'y a pas de contradiction à considérer les actions d'un être du monde sensible comme physique-

⁶⁴⁸ *Fondements de la métaphysique des mœurs*, Note : « Ne voulant pas m'engager à prouver la liberté au point de vue théorique, je me borne à l'admettre comme une *idée* que les êtres raisonnables donnent pour fondement à toutes leurs actions. Cela suffit pour le but que nous nous proposons. Car, quand même l'existence de la liberté ne serait pas théoriquement démontrée, les mêmes lois qui obligeraient un être réellement libre obligent également celui qui ne peut agir qu'en supposant sa propre liberté. »

⁶⁴⁹ *Critique de la raison pratique*, Livre premier.

ment conditionnées, en tant qu'elles sont des phénomènes, et en même temps, à en considérer la causalité comme physiquement inconditionnelle, en tant que l'être qui agit appartient à une monde intelligible. » ⁶⁵⁰

Comment se fait-il cependant que l'être intelligible puisse agir causalement dans le monde sensible ? Comment un tel lien causal entre l'intelligible et le sensible peut-il exister ? Comment s'effectue cette « causalité physiquement inconditionnelle » ?

L'être intelligible agit bien causalement et inconditionnellement dans le monde sensible, mais indirectement. Il agit sur la « chose en soi » et non directement sur le phénomène.

Les deux mondes, sensible et intelligible, apparaissent comme séparés, notamment du point de vue de la causalité. Kant dit que « le concept même de la causalité n'a de sens que relativement aux phénomènes ». Il n'y a donc pas de causalité dans le monde de l'intelligible et des noumènes ? Non, puisque c'est un monde de « liberté ». Kant parle certes de « cause nouménale », mais c'est une métaphore : la causalité nouménale n'est pas comparable à la causalité opérant dans le monde sensible. « Le concept d'un être doué d'une volonté libre est celui d'une *causa noumenon* et ce concept ne comporte aucune contradiction. Mais c'est un concept vide. »

Par contraste, le monde des phénomènes est entièrement asservi à la causalité naturelle et au déterminisme des lois de la nature. Il faut donc s'en méfier, parce qu'il finit par corrompre jusqu'à la morale même. C'est le monde de l'empirisme, dont les penchants dégradent l'humanité. ⁶⁵¹

Contre l'empirisme, Kant affirme que la liberté nouménale est entière et bien réelle. Dans tout le monde intelligible, « il n'y a absolu-

⁶⁵⁰ Ibid.

⁶⁵¹ Ibid. « C'est surtout contre l'empirisme qu'il importe de se mettre en garde (...) L'empirisme extirpe jusqu'aux racines de la moralité dans les intentions (...) Il substitue au devoir un intérêt empirique dans lequel entrent tous les penchants en général qui tous dégradent l'humanité. »

ment que la liberté qui ait d'abord de la réalité (au moyen de la loi morale). » Mais cette liberté ne peut rester livrée à elle-même. Elle doit s'orienter d'après la loi morale. Cette loi fondamentale est: « Agis de telle sorte que la maxime de ta volonté puisse toujours être considérée comme un principe de législation universelle. »

La volonté est à la fois « libre » et déterminée par la loi morale. « Une volonté libre et une volonté soumise à des lois morales sont une seule et même chose. » ⁶⁵²

C'est seulement en concevant ainsi la liberté que nous pouvons « ne pas chercher hors de nous-mêmes l'inconditionnel et l'intelligible ».

Ainsi Kant lie en un nœud étroit la liberté (de la volonté) et la nécessité (de la loi morale), en vue d'une seule fin (le souverain bien): « Il est nécessaire *a priori* (moralement) de produire le souverain bien par la liberté de la volonté. » ⁶⁵³

Liberté et nécessité loin de se contredire, coopèrent chacune à son niveau pour le but le plus haut qui soit.

Dans ce « nœud », la liberté joue un rôle central, car c'est elle qui nous permet d'acquérir « cette valeur morale qui seule fait le prix de la personne ». Sans la liberté, « la conduite de l'homme dégénérerait en un pur mécanisme, où, comme dans un jeu de marionnettes, tout gesticulerait bien, mais où l'on chercherait en vain la vie sur les figures ».

Cette liberté n'est possible que dans un certain *retrait* de Dieu, et de ses dons. Dieu se *retire* en ce qu'il ne nous donne pas une claire vision ni de notre liberté, ni de la loi morale, ni du souverain bien, mais c'est précisément pour nous donner la liberté de l'acquérir par nous-même. Ce retrait de Dieu, cette *kénose*, témoigne bien plus encore de sa nature divine et de sa « sagesse impénétrable » que tout ce que Dieu peut nous donner ostensiblement en partage.

⁶⁵² *Fondements de la métaphysique des mœurs.*

⁶⁵³ *Critique de la raison pratique*, Livre deuxième. Dialectique de la raison pratique.

Mais que l'on n'aille pas croire que la valeur morale s'acquiert par des « mérites », obtenus à la faveur de cette liberté. Kant reste ici parfaitement luthérien (en contradiction avec ce qu'on en a dit plus haut). La loi morale n'est pas un « mécanisme de police », dit-il. « Il ne faut pas mettre l'idée présomptueuse du mérite à la place de la considération du devoir. » ⁶⁵⁴

Dans tout ce qui précède, on a vu Kant reconnaître plusieurs difficultés inentamables. Il y a par exemple l'impossibilité de démontrer que la liberté est bien réelle. ⁶⁵⁵ Tout son effort vise à montrer qu'il suffit de la supposer : « Nous n'avons pu démontrer cette liberté comme quelque chose de réel, même en nous et dans la nature humaine; nous avons vu seulement que nous devons la supposer, dès que nous voulons concevoir un être raisonnable et doué de volonté. » ⁶⁵⁶ L'idée de la liberté est suffisante pour me faire membre d'un monde intelligible. Mais cela ne prouve pas la réalité de la liberté. Même si « tous les hommes s'attribuent une volonté libre », cette liberté ne peut pas se prouver par l'expérience, et ne peut pas l'être. « La liberté n'est donc qu'une idée de la raison, dont la réalité objective est douteuse en soi », faut-il conclure. Cependant, il est absolument impossible « d'ébranler la liberté ». ⁶⁵⁷

⁶⁵⁴ *Critique de la raison pratique*, Méthodologie de la raison pure pratique.

⁶⁵⁵ « La liberté est une pure idée, dont la réalité objective ne peut en aucune manière être prouvée par des lois de la nature, ni, par conséquent, nous être donnée dans aucune expérience possible, et qui, échappant à toute analogie et à tout exemple, ne peut par cela même ni être comprise, ni même être saisie. » *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

⁶⁵⁶ *Fondements de la métaphysique des mœurs*.

⁶⁵⁷ Ibid. « La raison trouve, au point de vue spéculatif, [le chemin] de la nécessité physique mieux battu et plus praticable que celui de la liberté, pourtant, au point de vue pratique, le sentier de la liberté est le seul où il soit possible de faire usage de la raison en matière d'actions à faire ou à éviter. Et c'est pourquoi il est aussi impossible à la philosophie la plus subtile qu'à la raison la plus vulgaire d'ébranler la liberté par des sophismes. La raison ne peut pas plus renoncer au concept de la nature qu'à celui de la liberté. »

On a vu que Kant échappait à l'antinomie de la nature et de la liberté en les concevant comme conjointes en l'homme. Il n'y a pas d'antinomie, il y a seulement l'*union* de deux types de soumissions, l'une aux lois de la nature, l'autre à la loi morale. « Quand nous appelons l'homme libre, nous le concevons dans un autre sens et sous un autre rapport que quand nous le regardons comme soumis, en tant que membre de la nature, aux lois de cette nature même, et que non seulement ces deux choses peuvent fort bien aller ensemble, mais qu'elles doivent même être conçues comme *nécessairement unies* dans le même sujet. »

Cette union improbable mais nécessaire est en fait celle du nou-mène et du phénomène, de l'essence et de l'apparence. Comme nou-mène, relevant de la raison pure seulement, l'homme est véritablement lui-même. Dans le monde sensible, au contraire, l'homme n'est que le phénomène de lui-même.

Notre volonté et notre intelligence constituent notre véritable moi. Cela ne veut pas dire que tout soit clair quant à l'articulation de ce moi avec le monde des phénomènes : le mystère reste entier. « Mais comment la raison pure peut-elle être pratique, c'est ce qu'aucune raison humaine n'est capable d'expliquer » répète Kant.

La situation est sans espoir. Il faut entièrement renoncer à entrer dans cette question. On se perd vite dans les « chimères » du monde intelligible. « Il faut empêcher la raison d'agiter inutilement ses ailes, sans pouvoir changer de place, dans cet espace, vide pour elle, de concepts transcendants, qu'on appelle le monde intelligible, et de se perdre au milieu des chimères ». Mais l'idée d'un monde intelligible pur reste toujours une idée utile et légitime. Il faut le considérer comme un ensemble de toutes les intelligences, auquel nous appartenons nous-mêmes, en tant qu'êtres raisonnables. C'est l'« idéal magnifique d'un règne universel des fins en soi ». La loi morale seule peut nous y introduire, mais rappelons-nous que « tout savoir cesse au seuil même de ce monde ». Nous n'avons rien à apprendre des chimères qui se présentent dans l'espace des concepts transcendants. Mais bien que nous devions abandonner tout espoir de trouver un *savoir* dans ce monde

moral, dans ce règne des fins, du moins nous pouvons y trouver le *devoir*.

On reconnaît là un schème fondamental de la pensée luthérienne et calviniste : la raison est impuissante, mais il faut avoir foi dans le règne des fins, et se soumettre totalement à la loi morale, qui est la loi divine.

Cette soumission est juste et nécessaire, car, par un magnifique retournement dialectique, la loi morale est « la loi suprême de la liberté ».

Ainsi, même si nous ne comprenons pas la nécessité de l'impératif moral, « nous comprenons du moins son incompréhensibilité, et c'est tout ce qu'on peut exiger raisonnablement d'une philosophie qui cherche à pousser les principes jusqu'aux limites de la raison humaine ».

Soumettons librement notre liberté à la nécessité de la loi. Allons aux limites. Renonçons librement à notre raison, et comprenons bien qu'il n'y a rien dans ces mystères intelligibles que nous puissions comprendre. La liberté asservie, la raison humiliée : oui, Kant est bien luthérien. Le reste s'ensuit. La nécessité incompréhensible de la loi morale et le règne universel des fins nous conduisent à admettre Dieu comme cause première universelle. Les actions de l'homme prennent leur source dans cet être suprême, dont l'homme dépend absolument dans son existence et dans toutes ses déterminations.

Alors, Dieu fait-il tout ? Non ! « Si les actions de l'homme étaient des déterminations de l'homme comme chose en soi, la liberté ne pourrait pas être sauvée. L'homme serait comme une marionnette ou comme un automate de Vaucanson, construit et mis en mouvement par le suprême ouvrier. La conscience de lui-même en ferait sans doute un automate pensant, mais il serait la dupe d'une illusion, en prenant pour la liberté la spontanéité dont il aurait conscience, car (...) la cause dernière et suprême devrait être placée dans une main étrangère. »

Si Dieu faisait tout, cela reviendrait à faire de l'homme un moyen. Or Dieu lui-même ne peut considérer l'homme comme un simple moyen,

dit Kant. L'homme est fin en soi. Comme l'homme est sujet de la loi morale, « l'humanité est sainte en notre personne ». ⁶⁵⁸

Notons que c'est l'humanité qui est jugée sainte, non l'homme. Le bonheur de l'individu, sa déchéance ou sa sainteté ne sont donc pas des fins en soi. La seule fin envisageable ne peut être que le souverain bien. « Le dernier but de Dieu dans la création du monde ne peut pas être le bonheur des créatures raisonnables mais le souverain bien, lequel au désir du bonheur, inhérent à ces créatures, ajoute une condition, c'est qu'elle s'en rendent dignes ». Le souverain bien peut englober le bonheur des uns et des autres, mais il vise surtout au règne universel de la loi morale.

Kant avait commencé par attaquer de front le scepticisme de Hume et le matérialisme de son temps. Il finit en affirmant la prééminence des valeurs spirituelles et de la loi morale.

En somme, Kant paraît défendre une vision fondamentalement religieuse, et plus précisément, protestante. Son moralisme, sa défiance envers la raison dès qu'il s'agit de remonter vers le niveau théologique, sa conception même de la liberté, paraissent conformes à la foi luthérienne.

En bon luthérien, Kant ne croit pas à un progrès nécessaire de l'humanité. Mais il est infiniment plus optimiste qu'un Hobbes, et croit en la création d'une société des nations, qui ne serait certes pas être un super-État (ou un Léviathan mondial), mais plus modestement une fédération capable de créer un droit international (un « droit des gens »).

Les deux *Critiques* kantienne, la pure et la pratique, séparent l'une et l'autre la nature et la liberté. Mais cette séparation n'est pas un antagonisme. La nature, que l'on peut connaître en tant que phénomène, coexiste avec le noumène, qui est inconnaissable et libre. La nature est

⁶⁵⁸ Ibid. « L'homme est fin en soi, c'est-à-dire ne peut jamais être employé comme un moyen par personne (pas même Dieu), sans être en même temps considéré comme une fin, et par conséquent, l'humanité est sainte en notre personne, puisque l'homme est le sujet de la loi morale. »

phénomène, et elle est déterminée. La liberté appartient à la chose en soi. Le déterminisme de la nature ne s'oppose pas à la liberté, il se fonde en réalité sur elle. Le phénomène exprime ou transcrit le noumène dans une langue sensible, la langue de la nature.

Comment cette transcription est-elle possible ? On n'en sait rien. Kant dit clairement qu'il ne peut pas expliquer comment le phénomène dépend du noumène, et il ne cesse de répéter que le noumène est inconnaissable. Cependant c'est pour lui une certitude que le noumène détermine le phénomène.

Kant met toujours au premier plan la spontanéité, la liberté des noumènes. La liberté est la condition nécessaire de la vie morale, insiste-t-il. Sans cette liberté, nous ne serions que des « marionnettes ». On pourrait estimer qu'il y a là un certain départ d'avec les idées de Luther ou Calvin, qui n'hésitaient pas à asservir l'arbitre de l'homme et à le prédestiner. A analyser la liberté kantienne, on constate cependant qu'elle paraît étrangement « vide », de son propre aveu. Il se refuse d'ailleurs à l'explorer, et encore plus à l'explicitier, ou à l'articuler. Cette liberté reste selon lui entièrement au-delà de notre capacité de compréhension, ou de notre expérience. Notre raison est impuissante à pénétrer notre propre caractère intelligible. Il nous faut renoncer à « connaître » ce qui fait l'essence de notre liberté ou de notre être même. L'homme sait seulement qu'il est libre, mais il ne peut pas connaître cette liberté, si ce n'est de façon très indirecte. Nous ne pouvons connaître que les effets temporels de notre liberté, qui sont les phénomènes, et non ses profondes et divines racines nouménales.

Sur le plan strictement scientifique, la philosophie de Kant nous apparaît aujourd'hui statique, assujettie à un déterminisme mécanique, du genre newtonien. Quant à sa morale rigoriste, elle projette l'homme « libre » dans l'orbe inéluctable, dans le champ de gravité irrésistible de la très puissante « loi morale », à laquelle tout doit se soumettre. L'esprit, désigné fugitivement comme « libre », en tant que noumène, se trouve en réalité forcé de renoncer (spontanément, librement) à cette liberté, pour se mettre à suivre son destin tout tracé, dans un

règne des « fins » qui lui échappent intégralement, mais dont il doit accepter de subir le joug. Kant est un philosophe attachant et contradictoire, voulant libérer la puissance critique de l'esprit humain, mais pour aussitôt l'assujettir à une loi incompréhensible, quoique morale.

*Les penseurs de la liberté sont
les « ennemis de la philosophie » (Schopenhauer)*

[Retour à la table des matières](#)

Kant s'efforçait d'atteindre lentement les limites de la raison humaine, pour la forcer à comprendre qu'il y a de « l'incompréhensibilité ». Schopenhauer, esprit sec, réaliste, âpre et voltairien, saute d'emblée à l'énoncé de sa thèse, nette et péremptoire. « Le prétendu libre arbitre n'existe absolument point. Son pouvoir de vouloir est une pure illusion » ⁶⁵⁹.

Si la liberté existait, la volonté ne serait alors déterminée par « rien » et serait donc soumise à la contingence et au hasard absolus, et cela « en vertu du principe que rien ne se fait de rien ».

Le libre arbitre équivaut à un effet sans cause, ce qui est inacceptable. ⁶⁶⁰

On ne peut pas à la fois admettre que tout effet a une cause, et qu'il y a des effets sans cause. Ce serait comme dire que quelque chose est et, en même temps, n'est pas. ⁶⁶¹ Or, pour Schopenhauer, la volon-

⁶⁵⁹ Essai sur le libre-arbitre.

⁶⁶⁰ « Si l'on admet le libre arbitre, chaque action humaine est un miracle inexplicable, un effet sans cause (...) Car le principe de raison suffisante, le principe de la détermination universelle et de la dépendance mutuelle des phénomènes est la forme la plus générale de notre entendement » Ibid.

⁶⁶¹ « Le libre arbitre implique, à le considérer de près, une existence sans essence, c'est-à-dire quelque chose qui est et qui en même temps n'est rien, par conséquent qui n'est pas, -- d'où une contradiction manifeste. » Ibid.

té n'est pas « rien », elle est le fond même de l'être. ⁶⁶² De ce *substratum* immuable, il déduit la vieille idée du *fatum*. L'être ne peut réagir autrement qu'il n'est. Il est ce qu'il est et ne peut changer. « L'homme même ne change jamais (...) Le caractère individuel est inné : il n'est pas une œuvre d'art. » En un mot : « L'homme a une essence fixe ». ⁶⁶³

Cette essence fixe de l'homme fait penser au « caractère intelligible » que Kant voyait dans le noumène – caractère dont l'essence est inexplicable, du fait de son origine transcendante. Par son caractère, l'homme est entièrement déterminé, tout est déjà écrit, les événements se déroulent comme les caractères imprimés sur une page. ⁶⁶⁴

Cette philosophie fataliste pouvait sans doute sembler excessive dans l'Allemagne du 19^{ème} siècle. Schopenhauer éprouva le besoin d'appeler à la rescousse nombre de références illustres. Il était quant à lui absolument persuadé d'incarner la vérité nue ⁶⁶⁵, mais il battit largement le rappel pour faire apparaître une unanimité globale et intemporelle conforme à ses vues, oubliant naturellement les voix dissonantes. « Tous les penseurs vraiment profonds de toutes les époques se sont accordés pour soutenir la nécessité des volontés, et pour repousser d'une commune voix le libre arbitre. »

Quant à ceux qui pourraient penser autrement, le jugement tombe implacable : ce sont des « esprits superficiels », appartenant à une

⁶⁶² « La volonté de l'homme n'est autre que son moi proprement dit, le vrai noyau de son être : c'est elle qui constitue le fond même de sa conscience, comme quelque substratum immuable et toujours présent. Car lui-même il est comme il veut, et il veut comme il est » Ibid.

⁶⁶³ Ibid.

⁶⁶⁴ « Nous devons considérer les événements qui se déroulent devant nous du même œil que les caractères imprimés sur les pages d'un livre que nous lisons, en sachant bien qu'ils s'y trouvaient déjà, avant que nous ne les lussions. » Ibid.

⁶⁶⁵ « La doctrine de la sévère nécessité de tous les actes de la volonté n'a été établie nulle part d'une façon aussi approfondie, claire, logique et complète que dans mon Mémoire honnêtement couronné par la Société des sciences de Norvège » *in op. cit.*

classe dont il convient de se séparer : « La question du libre arbitre est vraiment une pierre de touche avec laquelle on peut distinguer les profonds penseurs des esprits superficiels, ou plutôt une limite où ces deux classes d'esprit se séparent. »

Parmi les esprits « profonds », Schopenhauer cite Goethe ⁶⁶⁶, le prophète Jérémie ⁶⁶⁷ et bien sûr Luther ⁶⁶⁸, dont il collectionne les fortes paroles. Et s'il évoque saint Augustin ⁶⁶⁹, pourtant globalement favorable à la thèse de la prédestination, c'est pour en fustiger les attermoissements. Augustin n'est pas assez radical à ses yeux, et il conduit surtout à des « inconséquences et des contradictions » dans les trois livres de son *Du Libre-arbitre*. Il faut, pour échapper à ces contradictions revenir à la logique « irréfragable » de Luther. Si Dieu est

⁶⁶⁶ Goethe. Dieu et le monde. Poésies orphiques , cité in *Essai sur le libre-arbitre*.

« Comme dans le jour qui t'a donné au monde,
Le soleil était là pour saluer les planètes,
Tu as aussitôt grandi sans cesse,
D'après la loi selon laquelle tu as commencé,
Telle est ta destinée, tu ne peux échapper à toi-même,
Ainsi parlaient déjà les sibylles, ainsi les prophètes ».

⁶⁶⁷ Jérémie 10-23 : « Seigneur, je sais que la voie de l'homme n'est point à lui, et qu'il n'appartient pas à l'homme de marcher et de diriger lui-même ses pas. » cité in *Essai sur le libre-arbitre*.

⁶⁶⁸ Luther, *Du serf arbitre* : « C'est pourquoi il est écrit dans tous les cœurs que le libre arbitre n'existe point. » . « Je veux avertir ici les partisans du libre arbitre pour qu'ils se le tiennent pour dit, qu'en affirmant le libre arbitre, ils nient le Christ. »

« Si l'Écriture doit être juge de ce différent, notre victoire sera si complète, qu'il ne restera même plus à nos adversaires une seule lettre, un seul iota qui ne condamne la croyance au libre arbitre. » Cité in *Essai sur le libre-arbitre*.

⁶⁶⁹ Schopenhauer résume l'opinion d'Augustin à ceci : « l'homme n'a eu un libre arbitre absolu qu'avant la chute, mais que depuis, devenu la proie du péché, il n'a plus à espérer son salut que de la prédestination et de la rédemption. »

tout-puissant et omniscient, il s'ensuit logiquement que nous ne sommes pas libres ⁶⁷⁰.

Il cite aussi Hobbes ⁶⁷¹, pour qui un « agent libre » est une « contradiction », et Priestley, grand ennemi de la « liberté philosophique » ⁶⁷². Il évoque Kant abondamment, mais très sélectivement, pour le mettre tout entier dans son camp, celui du déterminisme. Il évite notamment d'évoquer le dualisme kantien de la liberté nouménale et du déterminisme phénoménal ⁶⁷³.

⁶⁷⁰ Luther, *Du serf arbitre* : « Que Dieu, par sa propre liberté, doive nous imposer à nous la nécessité, c'est ce que la raison naturelle elle-même nous force d'avouer. Si l'on accorde à Dieu la prescience et la toute-puissance, il suit naturellement, par une conséquence irréfragable, que nous ne sommes pas créés par nous-mêmes, que nous ne vivons ni n'agissons en rien, si ce n'est par sa toute-puissance (...) La prescience et la toute puissance divines sont dans une opposition diamétrale avec notre libre arbitre. » cité in *Essai sur le libre-arbitre*.

⁶⁷¹ *Quaestiones de libertate et necessitate, contra Doctoram Branhallum* (1656) : « Rien ne tire son origine de soi-même mais de l'action de quelque autre agent immédiat (...) la cause de ce mouvement de la volonté n'est pas la volonté même, mais quelque autre chose qui n'est pas en sa puissance. »

« La définition ordinaire d'un agent libre implique une contradiction, et n'a pas de sens (is nonsense) ; car c'est comme si l'on disait qu'une cause peut être suffisante, c'est-à-dire nécessaire, et cependant que l'effet ne suivra pas. (...) Tout évènement, quelque contingent qu'il puisse sembler, ou quelque volontaire qu'il puisse être, est produit nécessairement. »

⁶⁷² *La Doctrine de la nécessité philosophique*. « Il n'y a pas d'absurdité plus évidente pour mon intelligence que la notion de liberté philosophique. Sans un miracle ou l'intervention de quelque cause étrangère, nulle volonté ni action d'aucun homme n'aurait pu être autrement qu'elle n'a été. »

⁶⁷³ *Idées pour une histoire universelle* : « Les actions humaines sont, aussi bien que tous les autres phénomènes de la nature, déterminées par des lois naturelles générales. »

Critique de la raison pratique : « On peut accorder que, s'il nous était possible de pénétrer l'âme d'un homme (...) nous pourrions calculer la conduite future de cet homme avec autant de certitude qu'une éclipse de lune ou de soleil. »

Critique de la raison pure : « Toutes les actions de l'homme dans le phénomène sont donc déterminées suivant l'ordre physique par son caractère empirique (...) et si nous pouvions pénétrer jusqu'au fond tous les phénomènes

Schopenhauer prend aussi un malin plaisir à épingler les palinodies de Voltaire, mais pour se réjouir de le voir rejoindre la troupe des penseurs nécessitaristes : « Dans son *Traité de métaphysique* ch. 8 il avait défendu longuement et avec vivacité la vieille doctrine du libre arbitre. Mais dans un ouvrage écrit plus de 40 ans après, *Le philosophe ignorant*, il proclame la nécessité rigoureuse des volitions, au ch. 13. »

Quant aux penseurs « sophistes » qui osent défendre la liberté de la volonté, ils sont selon Schopenhauer, des « ennemis de la philosophie » et des « exemples révoltants » d'une « plate théologie rationaliste et optimiste en réalité, simplement juive, but inavoué de tout leur philosophe » ⁶⁷⁴. Avec son viscéral antisémitisme, son pessimisme et son antirationalisme, Schopenhauer nous donne ainsi, quant à lui, un « exemple révoltant » de ce qui peut se faire de pire dans la pensée, se nier elle-même et nier l'Autre.

de son arbitre, il n'y aurait pas une seule action humaine qu'on ne pût certainement prédire et connaître comme nécessaire, en partant de ses conditions antérieures. Sous le rapport empirique, il n'y a donc aucune liberté. »

« La volonté peut être aussi libre, mais uniquement en ce qui concerne la cause intelligible de notre vouloir ; car pour ce qui est des phénomènes, des expressions de cette volonté, c'est-à-dire des actions, nous ne pouvons pas les expliquer autrement que comme le reste des phénomènes de la nature, c'est-à-dire d'après leurs lois immuables. »

⁶⁷⁴ Schopenhauer. *Au-delà de la philosophie universitaire*. « Les trois sophistes [Fichte, Schelling, Hegel] se montrent des gardiens particulièrement infidèles des vérités péniblement conquises au cours des siècles et finalement confiées à leur soin, dès qu'elles ne sont pas celles qui conviennent à leur commerce, c'est-à-dire qu'elles ne s'accordent pas avec les résultats d'une plate théologie rationaliste et optimiste en réalité, simplement juive, but inavoué de tout leur philosophe (...) La doctrine de la liberté de la volonté offre un révoltant exemple de ce genre. Après que la nécessité sévère de tous les actes de volonté humaine a été irréfutablement établie par les efforts réunis et successifs de grands esprits tels que Hobbes, Spinoza, Priestley et Hume, et que Kant, lui aussi, avait accepté la chose comme déjà bien entendue, ils font tout à coup semblant de croire qu'il n'en a jamais été question, se fient à l'ignorance de leur public, et continuent à présenter dans presque tous leurs manuels la liberté de la volonté comme une question admise et même directement certaine. »

Après avoir passé en revue plusieurs penseurs ayant traité de la question de la liberté et de la servitude, il apparaît qu'ils peuvent être regroupés en plusieurs classes.

Il y a d'abord les fatalistes purs et durs. Tout est déterminé, nécessaire, et rien d'autre que ce qui est nécessaire n'est possible. Hobbes ou Spinoza en sont de bons exemples. Celui-ci estime qu'il n'y a dans le monde qu'une seule substance, dont tous les êtres particuliers sont des parties, ou des modalités. Celui-là suppose une multitude innombrable d'êtres, dont la combinaison matérielle produit nécessairement tous les phénomènes. Des stoïciens aux matérialistes des Lumières, nombreux sont ceux qui partagèrent cette manière de voir.

Il y a ceux qui pensent que tout est déterminé, mais qui admettent en théorie une infinité de mondes possibles, éventuellement réalisables, mais jamais réalisés en fait. Leibniz illustre excellemment cette attitude.

Il y a ceux qui pensent que tout est prédestiné selon la volonté entièrement arbitraire de Dieu. Luther, Calvin sont les champions incontestables de cette ligne d'opinion.

Ces trois premières classes de penseurs excluent tout hasard, toute contingence, toute indétermination, toute liberté.

D'un autre côté, on trouve ceux qui reconnaissent à l'homme une liberté, d'origine divine. Origène, par exemple, assume cette position dès l'origine du christianisme. Il y a aussi ceux qui ne jurent que par le hasard, dans l'indifférence des dieux (Epicure aura laissé son nom à cette école singulière). Pour Origène, Dieu a octroyé une parcelle de liberté divine à l'homme, et pour rendre cette liberté possible, il a laissé une part irréductible d'indétermination et de hasard dans la nature, dès le premier moment de la création. Pour Epicure, on obtient en gros le même résultat, mais ce hasard résulte de l'absence ou de l'indifférence des dieux.

Malgré la séduction des idées d'Epicure et d'Origène, il faut bien constater que siècles après siècles, ce sont les tenants du fatalisme qui semblent emporter le plus de suffrages. Mais le plus surprenant,

sans doute, c'est la vigoureuse efflorescence du fatalisme moderne, s'appuyant aussi bien sur la foi de la Réforme que sur le rationalisme des Lumières, ou le mécanisme du matérialisme.

Il suffit de faire un rapide survol de quelques penseurs du 20^{ème} siècle pour constater l'emprise du fatalisme ou du déterminisme sur les esprits les plus avertis, les plus divers.

Pour changer d'angle de vue, et suivant d'ailleurs l'esprit du temps, on délaissera à ce stade les philosophes purs et durs pour demander aux nouvelles sciences de l'esprit et de la nature, et notamment à la psychanalyse et la physique, ce qu'elles ont à nous dire sur la question de la liberté et de la servitude.

L'« illusion » du libre arbitre (Freud)

[Retour à la table des matières](#)

En plongeant dans l'âme humaine, Freud a découvert qu'elle est travaillée par des polarités fondamentales, comme celles qui opposent le moi au monde extérieur, le plaisir au déplaisir, ou la passion à l'indifférence.

Il s'agit en réalité toujours de l'amour et de ses antonymes. La pulsion d'amour peut être confrontée à la haine, ou à l'indifférence ou encore à un autre amour (subi). Freud indique que ces dualismes (aimer/haïr, aimer/être indifférent, aimer/être aimé) traduisent ceux qui opposent le moi au non-moi, le sujet à l'objet, ou bien l'actif au passif ⁶⁷⁵.

L'opposition moi - non-moi s'impose très tôt, dès l'âge le plus tendre. D'un côté, l'individu fait l'expérience d'excitations extérieures, auxquelles il peut réagir pour leur « imposer silence ». Par contraste, il expérimente aussi qu'il ne peut se défendre contre les excitations pulsionnelles, internes, qui restent en dehors de son action volontaire. Il

⁶⁷⁵ S. Freud, Métapsychologie. Pulsions et destins des pulsions.

jouit donc d'une certaine liberté d'action à l'extérieur, mais éprouve aussi son impuissance à agir sur ses propres pulsions internes. Les pulsions s'imposent à lui, comme une fatalité qu'il ne peut fuir, puisqu'elles résident en lui, tout en restant hors de son atteinte.

Dès le départ, l'être confronté à cette opposition fait l'expérience jumelée d'une certaine liberté, externe, et d'une grande dépendance, interne, à l'égard de pulsions qu'il ne contrôle en aucune manière, et qui le déterminent. Il peut chercher à y échapper, mais sans guère d'espoirs de réussite. Freud ajoute que « cette opposition reste souveraine avant tout dans l'activité intellectuelle », et qu'elle « crée la situation fondamentale pour la recherche » ⁶⁷⁶. Il voit l'opposition moi - non-moi comme essentielle pour la stimulation réflexive et cognitive.

Cette polarité de la liberté d'action externe et de la dépendance de pulsions internes est la première traduction psychique, dès les premiers moments de la vie de l'individu, de sa liberté asservie.

Un peu plus tard dans le développement de l'individu, se met en place la seconde opposition fondamentale, la polarité plaisir - déplaisir. L'individu différencie alors davantage ses comportements vis-à-vis du monde extérieur. Le dualisme du plaisir et du déplaisir se met en place, selon une échelle de sensations qui déterminent diversement les actions. Cette polarité est primordiale pour la détermination de la volonté. Le moi se comporte *passivement* vis-à-vis du monde extérieur, dans la mesure où il en reçoit les excitations. Mais il se comporte *activement* quand il réagit à celles-ci. « Le moi-sujet est passif vis-à-vis des excitations externes, actif du fait de ses propres pulsions ». Ce sont ses pulsions qui lui « imposent » une « *activité* » particulière vis-à-vis du monde extérieur.

Les pulsions s'imposaient déjà à l'individu dans la première phase, et le rendaient « sans défense ». Désormais ces mêmes pulsions transforment le sujet en être « actif » vis-à-vis de l'extérieur, mais cette

⁶⁷⁶ Ibid.

mise en activité n'est pas spontanée, elle est déterminée, imposée par les pulsions.

Respectivement, les excitations externes s'exercent sur un sujet « passif », alors que dans la phase initiale, elles lui permettaient de faire l'expérience d'un certain pouvoir, en le faisant réagir.

Dans tous les cas, ce sont les pulsions qui dominent le moi, à toutes les étapes du développement psychique.

Dans la situation originarie, tout au début de la vie psychique, le moi se trouve entièrement investi par les pulsions. C'est le stade du narcissisme. Alors, le moi-sujet coïncide avec ce qui est plaisant, et le monde extérieur est associé avec ce qui est indifférent. Le moi n'a pas vraiment besoin du monde extérieur, qui peut même être associé avec ce qui est déplaisant, ce qui n'empêche pas qu'il en reçoit des excitations pouvant entrer en conflit avec ses pulsions de conservation.

Le moi ne peut éviter non plus d'être confronté aux excitations des pulsions internes, elles aussi parfois déplaisantes. Alors, s'accomplit la nouvelle phase de développement du moi, appelée stade de l'objet, qui correspond à la polarité plaisir - déplaisir. Le moi prend en lui les objets qui sont sources de plaisir, il se les « introjecte ». D'un autre côté, il expulse hors de lui ce qui provoque du déplaisir.

Le moi-réalité du tout début se transforme en un *moi-plaisir purifié*. Le caractère de plaisir y est placé au-dessus de tout autre. Pour le moi, le monde extérieur se décompose en une partie « plaisir », qu'il s'est incorporée, et tout le reste, qui lui est « étranger ».

En passant du stade du narcissisme à celui de l'objet, le moi découpe et redistribue le monde à l'aide d'une sorte de ligne de séparation globale. Il sépare nettement le plaisir d'avec le déplaisir, l'introjecté et l'expulsé, le nouveau moi (« purifié ») et le monde extérieur. Cette coupure faite, le moi renoue avec le plaisir, et le monde extérieur est associé au déplaisir. D'un côté le moi et l'amour, de l'autre le non-moi et la haine, ou l'indifférence. Il peut y avoir des passages de frontière pour certains objets de plaisir, mais pour un temps seulement. Puis les clivages primordiaux se reforment. D'un côté,

l'extérieur, l'étranger, l'objet, le hâi jouent un rôle identique. De l'autre, le moi et le plaisir, ainsi que l'objet aimé, incorporé au moi.

En résumé, l'opposition amour - indifférence reflète la polarité moi - monde extérieur. Elle rend possible un certain *savoir*. L'opposition amour -- haine reproduit la polarité plaisir - déplaisir, c'est-à-dire l'opposition moi - objet, et elle fonde le *vouloir*.

Dans toute cette analyse, les pulsions jouent le rôle fondamental, selon Freud. Elles sont « souveraines », dit-il, elles « investissent » le moi, elles « déterminent » nos actions et notre volonté, elles « imposent » son activité au sujet. Ce n'est pas le moi qui « aime » ou qui « hait », c'est la pulsion. Freud écrit ainsi que « l'on pourrait, à la rigueur, dire d'une pulsion qu'elle « aime » l'objet vers lequel elle tend pour sa satisfaction » ⁶⁷⁷.

La pulsion qui est à l'origine de la « haine » est une pulsion de conservation et d'affirmation du moi. La pulsion qui produit l' « amour » est à l'origine narcissique, autoérotique. Puis ce sont d'autres pulsions sexuelles qui entrent en jeu, qui nous incitent à « incorporer » ou à « dévorer ». Au stade de l'organisation prégénitale, sadique-anale, la pulsion prend la forme d'une « poussée à l'emprise ». La haine est donc plus ancienne, plus originaire, que l'amour. Car la haine provient d'un refus primordial, celui que le moi narcissique oppose au monde extérieur.

On voit que le moi est déterminé par les pulsions, et que les pulsions sont elles-mêmes déterminées. Freud parle d'ailleurs de leur « destin », comme si elles obéissaient à un *fatum* irrémédiable.

Destin. Soumission. Domination. L'affaire semble entendue ! Le moi n'a guère de marge de liberté, entre les contraintes internes de la *biologie*, les contraintes externes de la *réalité* et les contraintes intemporelles de l'« *économie* » libidinale.

Le moi conscient est soumis à l'inconscient. Le monde intérieur, privé de conscience, est autant séparé du moi conscient, que celui-ci l'est

⁶⁷⁷ Ibid.

du monde extérieur. ⁶⁷⁸ L'inconscient, séparé, apparaît comme indépendant de la conscience, comme s'il s'agissait d'une « autre personne » ⁶⁷⁹. En fait, l'inconscient éclate bientôt en mille états divers, en une infinité de consciences mobiles, correspondant à autant de processus psychiques indépendants les uns des autres. ⁶⁸⁰

La séparation du conscient et de l'inconscient n'est pas une simple métaphore : Freud fait l'hypothèse d'une localisation « anatomique » des processus psychiques, et partant d'une « séparation topique des systèmes *Ics* et *Cs* » ⁶⁸¹. Les polarités fondamentales du psychisme pourraient donc être fondées sur des disjonctions anatomiques. Ceci n'empêche pas d'envisager la possibilité pour une représentation d'être présente simultanément en deux endroits de l'appareil psychique. Mais si l'on veut « suivre le destin » des polarités psychiques, il faut prendre également en compte les aspects « économiques » des quantités d'excitation, pour les « évaluer » ⁶⁸². Ce vocabulaire quantitatif et

⁶⁷⁸ *Ibid.* « Il ne reste pas d'autre solution à la psychanalyse que de déclarer les processus psychiques inconscients en soi et de comparer leur perception par la conscience à la perception du monde extérieur par les organes des sens. »

⁶⁷⁹ S. Freud, *Métapsychologie. L'inconscient*. « Il faut dire que tous les actes et toutes les manifestations que je remarque en moi et que je ne sais pas relier au reste de ma vie psychique doivent être jugés comme s'ils appartenaient à une autre personne et que l'on doit les expliquer en leur attribuant une vie psychique. »

⁶⁸⁰ *Ibid.* « L'analyse indique que les processus psychiques latents individuels, que nous inférons, jouissent d'un haut degré d'indépendance réciproque, comme s'ils n'étaient pas en relation les uns avec les autres et ne savaient rien les uns des autres. Nous devons donc être prêts à admettre en nous, non seulement une seconde conscience, mais aussi une troisième, une quatrième, peut-être une série infinie d'états de consciences, qui nous sont tous inconnus et qui ne se connaissent pas les uns les autres. »

⁶⁸¹ S. Freud, *Métapsychologie. L'inconscient*. Freud note l'inconscient *Ics* et le conscient *Cs*.

⁶⁸² *Ibid.* « Dans la présentation des phénomènes psychiques, nous en sommes venus à faire valoir, outre les points de vue dynamique et topique, le point de vue *économique*, qui s'efforce de suivre les destins des quantités d'excitation et d'obtenir une évaluation au moins relative de celle-ci (...) Je propose de parler de présentation *métapsychologique* lorsque nous réussissons à décrire un processus psychique sous les rapports *dynamique*, *topique* et *économique*. »

économique (évaluation, investissement) renforce là encore l'idée d'une certaine détermination spatiale et énergétique de l'inconscient (son « destin »).

En revanche, il n'y a aucune détermination temporelle des processus inconscients, et ceux-ci n'ont aucuns liens avec la réalité. « Les processus du système *Ics* sont *intemporels*, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps (...) Pas davantage les processus *Ics* n'ont égard à la réalité. Ils sont soumis au principe de plaisir; leur destin ne dépend que de leur force et de leur conformité ou non-conformité aux exigences de la régulation plaisir - déplaisir. »

L'inconscient est ainsi défini par Freud, comme étant intemporel, séparé de la réalité, indépendant, indifférent à toute influence ⁶⁸³. Il est aisé de voir que l'inconscient chez Freud joue un rôle structurellement semblable au noumène chez Kant. Le noumène est lui aussi séparé du monde des phénomènes, et absolument indépendant de toute temporalité. Quand Freud « résume » les propriétés de l'inconscient ⁶⁸⁴, elles ressemblent étrangement à celles du noumène kantien, en tant qu'il s'oppose au phénomène. L'inconscient, dit indépendant, n'est soumis qu'au principe de plaisir. De même le noumène de Kant est « libre », sauf lorsqu'il se soumet à la loi morale (voir *supra*). Remarquons de plus que, chez Freud, les inconscients de personnes différentes peuvent communiquer directement, tout comme les noumènes kantien peuvent partager librement le même monde intelligible.

Notons enfin que la « censure » et le « refoulement » qui séparent l'inconscient du préconscient, et le préconscient du conscient d'après

⁶⁸³ Ibid. « *L'Ics* possède une indépendance et une indifférence à toute influence presque incroyables. »

⁶⁸⁴ Ibid. « Résumons-nous : *absence de contradiction, processus primaire* (mobilité des investissements), *intemporalité* et *substitution à la réalité extérieure de la réalité psychique*, tels sont les caractères que nous devons nous attendre à trouver aux processus appartenant au système *Ics* ».

Freud ⁶⁸⁵, peuvent trouver une analogie dans la coupure nette, chez Kant, entre le niveau phénoménal et le niveau nouménal, d'une part, et d'autre part entre le noumène et la raison d'être du noumène, qui nous est absolument impénétrable. Ce que Kant appelle inintelligibilité, Freud l'appelle censure.

On pourrait donc avancer, à plusieurs titres, que l'inconscient est au conscient, pour Freud, ce que le noumène est au phénomène, pour Kant. N'y aurait-il pas dans cette analogie la trace d'une influence profonde de la philosophie kantienne sur Freud ?

Cette hypothèse se renforce quand on voit Freud faire explicitement référence au philosophe Schopenhauer, lui-même élève de Kant, et le reconnaître pour un précurseur de la notion de pulsions psychiques inconscientes. « On peut citer comme précurseurs (de l'hypothèse de processus psychiques inconscients) des philosophes de renom, au premier chef le grand penseur Schopenhauer, dont la « volonté » inconsciente peut être considérée comme l'équivalent des pulsions psychiques de la psychanalyse. » ⁶⁸⁶

Ce point permet d'introduire l'hypothèse supplémentaire d'une analogie profonde entre penseurs de type « schizoïde » (comme Freud), de type dualiste (comme Kant), et de tendance manichéenne (comme Luther). Freud lui-même admet, à contrecœur, que sa propre « philosophie » revêt « une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes » ⁶⁸⁷. Freud définit lapi-

⁶⁸⁵ S. Freud, *Métapsychologie. L'inconscient*. « En examinant le problème du refoulement, nous avons été contraints de situer, entre les systèmes *Ics* et *Pcs*, la censure qui décide du devenir-conscient. Maintenant nous sommes portés à placer une censure entre *Pcs* et *Cs*. (...) À tout passage d'un système dans le système immédiatement supérieur, donc à tout progrès vers un niveau plus élevé d'organisation psychique, correspond une nouvelle censure. »

⁶⁸⁶ S. Freud. Une difficulté de la psychanalyse.

⁶⁸⁷ S. Freud, *Métapsychologie. L'inconscient*. « D'une façon tout à fait générale, notre activité psychique peut suivre deux parcours aux directions opposées, soit venant des pulsions par le système *Ics* pour aboutir au travail de pensée conscient, soit sur une incitation de l'extérieur en passant par le système *Cs* et *Pcs* pour arriver aux investissements *Ics* du moi et des objets. (...) Lors-

dairement ceux-ci ainsi : « les schizophrènes traitent les choses concrètes comme si elles étaient abstraites. » ⁶⁸⁸

À l'opposé de la pensée schizophrène, il y aurait sans doute la pensée utopique, qui considère les choses abstraites comme si elles étaient concrètes, et qui rêve littéralement d'établir des « liens » entre les mondes et de faire circuler librement les mots et les choses. D'ailleurs, Freud nous dit que « dans le rêve, la circulation est libre entre investissements de mot (*Pcs*) et investissements de chose (*Ics*) ; il est caractéristique de la schizophrénie que cette circulation soit coupée ».

On retrouve là le grand antagonisme entre réalistes et nominalistes. Les nominalistes reprochent aux « réalistes » de passer trop facilement des mots aux choses, et de donner corps à des abstractions chimériques. Les réalistes fustigent les nominalistes pour leur lourdeur « concrète », leur empirisme englué.

Il reste que l'on pourrait sans doute généraliser ce diagnostic de schizophrénie, que Freud applique à sa propre philosophie, et l'étendre à nombre de penseurs.

On pourrait aussi en tirer une vue sur les rapports de la pensée schizoïde avec le pessimisme et la mélancolie. « Nous voyons chez le mélancolique comment une partie du moi s'oppose à l'autre, porte sur elle une appréciation critique, la prend pour ainsi dire en objet. Nous soupçonnons que l'instance critique, qui ici est séparée du moi par cli-vage, pourrait dans d'autres circonstances également, démontrer son autonomie. » ⁶⁸⁹

que nous pensons abstraitement, nous courons le risque de négliger les relations des mots aux représentations de chose inconscientes et l'on ne peut nier que notre philosophie revêt, dans son expression et dans son contenu, une ressemblance qu'on n'eût pas désiré lui trouver avec la façon dont opèrent les schizophrènes. »

⁶⁸⁸ Ibid.

⁶⁸⁹ S. Freud. *Deuil et mélancolie*.

Schizophrénie, mélancolie, opposition d'une partie du moi à une autre, séparation, clivage, appartiennent à la même orbite de sens. Ces mots désignent, en creux, une autre pensée possible, faite par contraste radical, de liaisons et de joie, de relais et d'union, de coopération et de synthèse. Une pensée qui tisserait sans couper, qui reliait sans lier, qui unirait sans unifier.

La pensée schizoïde, mélancolique, clivée, telle qu'analysée par Freud, n'est pas spécialement favorable, on s'en doute, à l'exercice de la liberté. D'ailleurs Freud considère que le libre arbitre n'est qu'une « illusion » ⁶⁹⁰. Il se livre à une analyse de la « loi du destin » ⁶⁹¹ à travers la figure des trois Moires pour les Grecs (les Parques pour les Romains) que l'on a déjà vue évoquée chez Platon. Clôthô signifie pour Freud la « disposition fatale innée ». Atropos traduit l'inéluctable, la mort. Lachésis désigne « le fortuit au sein de la loi du destin » ⁶⁹².

Platon évoque la figure de Lachésis dans le mythe d'Er, mais avec une interprétation diamétralement opposée à celle de Freud. Selon Er, tous les humains au moment de commencer une nouvelle vie, sont appelés à choisir leurs « modèles de vie ». Lachésis déclare qu'à cet instant crucial, chacun est responsable de son propre choix de vie. Ce ne sont donc pas les dieux qui nous donnent notre destin ⁶⁹³.

⁶⁹⁰ S. Freud. *L'inquiétante étrangeté*. « On peut faire endosser au double toutes les possibilités avortées de forger notre destin auxquelles le fantasme veut s'accrocher encore et toutes les aspirations du moi qui n'ont pu aboutir par suite de circonstances défavorables, de même que toutes les décisions réprimées de la volonté qui ont suscité l'illusion du libre arbitre » [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁶⁹¹ Freud. *L'inquiétante étrangeté et autres essais. Le motif du choix du coffre*. « La deuxième des trois fileuses, *Lachésis*, semble désigner « le fortuit au sein de la loi du destin » -- nous dirions : l'expérience vécue - comme *Atropos*, l'inéluctable, la mort ; enfin, resterait pour *Clotho* la signification de la disposition fatale innée ».

⁶⁹² J. Roscher d'après Preller-Robert (1894). *Dictionnaire des mythologies grecque et romaine*. Cité par Freud.

⁶⁹³ Platon, *La République*, X, 617, c - e.

Du mythe de Lachésis, Freud fait une autre lecture que celle de Platon. Il nie que chacun soit responsable de son destin. On choisit certes son destin selon son désir, mais en réalité ce désir même, qui rend le choix possible, est déterminé. On croit choisir, mais nos désirs sont liés. « Le choix est mis à la place de la nécessité, de la fatalité. Ainsi, l'homme surmonte la mort qu'il a reconnue dans sa pensée. On ne peut concevoir triomphe plus éclatant de l'accomplissement du désir. On choisit là où, en réalité, on obéit à la contrainte »⁶⁹⁴.

Nous en concluons pour notre part que la pensée schizophrène trouve dans ce mythe déformé sa racine. Le schizophrène traduit par la schizophrénie la douleur d'avoir choisi (nécessairement ?) son asservissement

Un déterminisme du « démon intérieur » (Jung)

[Retour à la table des matières](#)

Jung, un temps disciple de Freud, juge comme lui que la structure de la psyché est fondamentalement polarisée et que c'est là l'un des résultats essentiels de la recherche empirique en psychologie. Il l'appelle la « problématique des contraires », et pense qu'elle se généralise au sens le plus large, dans les champs religieux et philosophique.

Cette polarité fondamentale de la psyché est une menace pour l'unité de la personnalité, qui se trouve écartelée entre diverses « paires d'opposés ». En conséquence, la psyché est condamnée au relativisme. Elle ne peut atteindre la vérité. « La psyché ne peut s'élancer au-delà d'elle-même, c'est-à-dire qu'elle ne peut établir le statut d'aucune vérité absolue; car la polarité qui lui est inhérente conditionne la relativité de ses affirmations. Nous ne sommes simplement pas en état de voir par-delà la psyché. »⁶⁹⁵

⁶⁹⁴ S. Freud, *Ibid.*

⁶⁹⁵ C.G. Jung - *Ma vie*, Ch. 12. Pensées tardives.

Ce relativisme de la psyché s'étend notamment à la question du bien et du mal. Jung affirme que le principe du mal est devenu une « réalité déterminante », une « grande puissance visible » ⁶⁹⁶, qui a « miné et évidé le christianisme du 20^{ème} siècle », en le confrontant à « l'injustice, la tyrannie, le mensonge, l'esclavage et l'oppression des consciences ». L'évidence du mal a rendu en conséquence le bien nécessairement relatif. Le mal ne plus être considéré comme une privation de bien (*privatio boni*), comme le faisait par exemple S. Thomas d'Aquin. C'est bien une entité active, forte, qui polarise le monde, et l'âme. Seul Dieu échappe à cette polarité et peut incarner toutes choses, la vérité et l'erreur, le bien et le mal, car il est « *complexio oppositorum* - union des contraires ». ⁶⁹⁷ On retrouve ainsi chez Jung des accents gnostiques et manichéens.

Tout comme Freud, Jung donne le rôle suprême à l'inconscient. Il l'identifie d'ailleurs à Dieu lui-même. « Je préfère le terme d'« inconscient », en sachant parfaitement que je pourrais aussi bien parler de « Dieu », ou de « démon », si je voulais m'exprimer de façon mythique. » Ce « Dieu », omnipotent et omniscient, doit nécessairement se vider de lui-même, évacuer sa propre divinité, et faire acte de « kénose », s'il veut se faire homme ⁶⁹⁸. Mais même après la kénose, c'est bien Dieu, ou encore le « démon » intérieur qui détermine

⁶⁹⁶ *Ibid.* Le monde chrétien est maintenant confronté avec le principe du mal, c'est-à-dire ouvertement avec l'injustice, la tyrannie, le mensonge, l'esclavage et l'oppression des consciences. (...) Ainsi il devient évident, de façon irréfutable, à quel degré le christianisme du XX^{ème} siècle a été miné, évidé. En face de cela, le mal ne saurait plus être bagatellisé par l'euphémisme de la *privatio boni* - privation du bien. Le mal est devenu une réalité déterminante.

⁶⁹⁷ *Ibid.* « Le Verbe nous arrive ; nous le subissons, car nous sommes exposés à une profonde insécurité : avec Dieu en tant que *complexio oppositorum* - union des contraires - « toutes les choses sont possibles » dans le sens le plus plein de l'expression c'est-à-dire vérité et erreur, bien et mal. »

⁶⁹⁸ *Ibid.* « La représentation de Dieu que se fait couramment l'homme chrétien, est celle d'un père omnipotent, omniscient, tout de bonté, et Créateur du monde. Si ce Dieu veut devenir homme, une formidable *kenosis* (évacuation) est bien certainement indispensable pour réduire la totalité divine à l'échelle infinitésimale de l'homme. »

l'homme. Jung observe : « En moi, il y avait un *daimon* qui, en dernier ressort, a emporté la décision (...) Il me fallait toujours suivre la loi intérieure qui m'était imposée et qui ne me laissait pas la liberté de choix (...) Comme personnalité créatrice, on est livré, on n'est pas libre, on est enchaîné et poussé par le démon intérieur (...) Le démon intérieur et l'élément créateur se sont imposés en moi de façon absolue et brutale. » ⁶⁹⁹

Comme on l'a dit, la psyché est incapable de voir par-delà elle-même, et donc de voir ce qui la détermine. Nous sommes condamnés à observer, à constater les manifestations psychiques de ce Dieu, de ce *daimon*, ou de cet archétype, c'est-à-dire de cet « objet absolu » qui s'exprime à travers elles, mais qui nous reste incompris. C'est lui le véritable sujet, doté d'une énergie spécifique, qui nous conditionne et nous influence. « En d'autres termes, ce n'est pas l'homme personnel qui fait la constatation, mais l'archétype qui s'exprime à travers elle. » ⁷⁰⁰

Au final, Jung fait une constatation assez pessimiste. « Plus je suis devenu vieux, moins je me compris et moins je me reconnus, et moins je sus de moi (...) C'est comme si j'éprouvais le sentiment d'être porté. J'existe sur la base de quelque chose que je ne connais pas. »

Pour Jung, comme pour Freud, nous sommes « contraints », nous sommes « portés », et nous ne sommes donc pas libres.

⁶⁹⁹ Ibid. Ch 13 Rétrospective.

⁷⁰⁰ Ibid.

Dieu et le dé (Max Planck, Einstein).

[Retour à la table des matières](#)

Avec Freud et Jung, les sciences modernes de l'esprit nient la liberté. Les neuro-sciences et les sciences de la cognition n'ont fait qu'approfondir cette position. Mais qu'en disent les sciences modernes de la nature ?

La physique moderne, fière d'avoir fracassé l'atome, et remonté jusqu'au Big Bang, en profita pour s'inviter sans tarder au débat plurimillénaire sur le déterminisme et la liberté. Elle avait ses raisons propres pour ce faire, dont dépendait la cohérence même de sa vision. Elle y était aussi inéluctablement conduite par ses observations empiriques sur la nature des choses, et les troublantes et subversives ⁷⁰¹ conséquences de certaines de ses expériences.

Elle apporta d'emblée une grande violence dans le débat, et un ton sans nuances oratoires excessives. Deux camps adverses s'opposèrent frontalement. Pour les uns, la thèse de la causalité rigoureuse est indispensable. Elle est le fondement même de toute recherche scientifique, et doit même s'appliquer aux phénomènes spirituels.

Quant aux autres, ils considèrent la causalité et le déterminisme comme une tyrannie inacceptable. Ils refusèrent absolument l'idée de l'homme automate, soumis au joug de lois absolues. Pour eux, le libre arbitre est le bien suprême de l'homme et aucune nécessité physique ne doit interférer avec cette liberté essentielle.

Parmi les premiers, on trouve certains des scientifiques les plus célèbres, les plus féconds et les plus créatifs. Ils affirmèrent abruptement la causalité stricte et le déterminisme intégral que leur science, pensaient-ils, permet de trouver dans la nature même des choses.

⁷⁰¹ Max Planck, *Initiation à la physique*, ch. 7. « L'hypothèse des quanta contredit les postulats les plus fondamentaux de la physique classique. Il s'agit d'une véritable subversion des idées. »

« Dieu ne joue pas aux dés » dit fameusement Albert Einstein. Max Planck, gardien du temple du déterminisme intégral, tint à peu près le même discours.

Parmi les seconds, non moins féconds et créatifs, Heisenberg et tous les membres de l'école de Copenhague, dont Niels Bohr, Pascual Jordan, Max Born, soutinrent que les relations d'incertitude, dites de Heisenberg, entraînent, en un certain sens, une inexactitude de principe dans toute opération impliquant une observation ou une mesure. Il faut donc, selon eux, renoncer à se soumettre aux exigences d'une causalité stricte pour adopter un certain indéterminisme. Le rôle du principe de causalité dans l'univers doit donc être revu.

Les partisans du déterminisme le généralisèrent sans hésiter aux formes les plus hautes de l'esprit humain. « L'esprit de nos plus grands maîtres, l'esprit d'un Kant, d'un Goethe, d'un Beethoven, au moment même de ses plus hautes envolées et de ses élans spirituels les plus profonds, les plus intimes, subissait les contraintes de la causalité et n'était qu'un instrument aux mains de la toute-puissante et universelle loi. » ⁷⁰²

Il n'était pas évident de passer des atomes à l'âme, de l'agitation des quanta au mouvement de la volonté. Mais ils firent volontiers ce saut. Qu'importe l'immense distance du micro au macro ! La loi d'airain du déterminisme absolu devait s'appliquer à tous les niveaux et régir tout l'univers de la même manière, Mozart et électrons, Kant et quanta, Goethe et ondes. Certes la causalité stricte joue un moindre rôle que la causalité statistique dans la vie psychique. Mais alors interviennent d'autres formes de détermination, notamment une détermination morale.

« Dans les phénomènes de la vie psychique, l'importance de la causalité stricte y est très inférieure à celle de la probabilité. En d'autres termes, le microcosme s'efface devant le macro-

⁷⁰² Max Planck, *Initiation à la physique*, ch. 5 La loi causale et le libre arbitre, 1934.

cosme. Pourtant malgré tout, le postulat d'un déterminisme absolu s'étendant même à ce qui touche à la volonté humaine et la morale n'en reste pas moins, ici comme partout ailleurs, la condition indispensable de la recherche scientifique. » 703

Les partisans du déterminisme proclamaient la puissance universelle de la loi causale, et en déduisaient son caractère absolu, mais sans pour autant renoncer au libre arbitre, tel que nous le fait connaître le témoignage de notre conscience. Son pouvoir d'autodétermination doit pouvoir être conciliable avec le déterminisme qui régit tous les phénomènes de la vie psychologique, par principe. Libre arbitre et déterminisme ne sont pas nécessairement incompatibles et doivent pouvoir coexister.

Comment est-ce possible ? Comment résoudre l'apparente contradiction ? « A mon avis, il n'y a pas la moindre contradiction à admettre simultanément l'existence d'une causalité stricte et l'existence d'une volonté humaine libre. Le principe de causalité, d'une part, et le libre arbitre, d'autre part, sont en effet des questions de nature essentiellement différente. L'hypothèse d'un esprit omniscient est, nous l'avons vu, nécessaire à la compréhension d'un devenir régi par une causalité stricte ; la question du libre arbitre est une question qui s'adresse à notre conscience personnelle ; notre propre témoignage est donc seul à pouvoir la trancher. Affirmer que l'homme est doué du libre arbitre, c'est, tout simplement, dire qu'il a le sentiment d'être libre. Rien de tout cela ne s'oppose à ce que les motifs qui le poussent à agir soient parfaitement connus d'un esprit idéal. » 704

La solution adoptée est, on le voit, d'essence métaphysique, et c'est la divinité qui en est seule dépositaire, en tant qu'« esprit idéal ». Seule l'intelligence infinie de Dieu peut comprendre comment libre arbitre et nécessité causale sont compatibles. On retrouve là le type de solution rhétorique que Calvin employait à propos de la question de

703 Ibid. Ch. 3.

704 Ibid. Ch. 10.

l'incompréhensible compatibilité de la culpabilité des déçus avec leur prédestination par Dieu. L'inconvénient de cette défausse sur le divin est que l'on ne peut en tirer aucune lumière rationnelle. Si Dieu seul peut pénétrer ce mystère, la raison ne peut rien en dire, et se trouve interloquée. « Le principe de causalité ne peut pas plus être prouvé qu'il ne peut être réfuté : il n'est donc, à proprement parler, ni vrai ni faux. C'est un principe heuristique, un guide, et à mon avis, le guide le plus précieux que nous ayons pour explorer le chaos si touffu des événements qui ont lieu dans la nature » ⁷⁰⁵.

Les physiciens déterministes avaient donc enfin trouvé là la clé d'un problème philosophique et moral jusqu'alors insoluble ! Des millénaires s'étaient écoulés, qui avaient vu la crème de l'humanité pensante se diviser farouchement entre partisans du déterminisme et du libre arbitre, et voilà que toute cela s'éclairait désormais ! Il suffisait de les renvoyer dos à dos, pour réconcilier tout le monde. Planck illustra parfaitement cette façon de voir, en proposant de distinguer les niveaux d'observation. « Il n'y a de hasard et de probabilité que pour l'observateur macroscopiste (...) tandis que l'observateur microscopiste ne voit partout que certitude et rigoureuse causalité. » ⁷⁰⁶

Quant au libre arbitre, il faut prendre conscience qu'il ne relève que du subjectif. En réalité, il faut bien qu'une causalité rigoureuse, à base de motifs physiques ou moraux s'applique aussi à la volonté. Sinon, elle serait le simple jouet du hasard, ce qui serait évidemment inacceptable.

Car le hasard, auquel les indéterministes ramènent en dernière analyse toutes les lois physiques, le hasard n'existe pas, affirment les déterministes. Le déterminisme du mouvement de chaque molécule peut d'ailleurs être « prouvé » : « Si nous étions en situation de suivre le mouvement de chaque molécule séparément nous trouverions la preuve que les lois dynamiques s'y appliquent exactement. » Planck reprit lui aussi la métaphore du dé de Einstein, et confirma son point de vue. Il

⁷⁰⁵ Ibid.

⁷⁰⁶ Ibid. Ch. 5

n'y a pas de place pour le hasard. « Si nous connaissions exactement dans chaque cas particulier, outre la structure du dé, sa position et sa vitesse initiales, aussi bien que les influences extérieures du dessus de la table et de la résistance de l'air, il ne serait plus question de hasard. »

Planck n'hésita pas à généraliser cette thèse tranchée à des ordres de complexité nettement plus élevés, à la biologie ⁷⁰⁷ par exemple, ou à la psychologie ⁷⁰⁸. Il affirma que « tout phénomène psychique dépend, selon des lois déterminées, d'un phénomène physique correspondant ». On aurait pu imaginer aussi le contraire, à savoir que tout phénomène psychique puisse à son tour déterminer des phénomènes physiques ! Mais non, le déterminisme ne marche que dans un sens. Sinon ce serait tomber sans doute dans la pensée magique. Ce qui est certain, c'est que la chaîne causale qui lie la physique et le psychique est stricte et rigoureuse ⁷⁰⁹. Cette rigueur s'étend même aux plus profonds mouvements spirituels de l'humanité ⁷¹⁰. Bref, il ne faut pas

⁷⁰⁷ Ibid. « Il me sera permis d'affirmer sans hésiter que la recherche biologique, elle aussi, et précisément en ses parties les plus obscures comme, par exemple, la théorie de l'hérédité, en vient de plus en plus à admettre l'existence universelle de relations strictement causales ».

⁷⁰⁸ Ibid. « De même qu'à tout instant les mouvements d'un corps matériel résultent fatalement de l'action concomitante des diverses forces, en des sens déterminés, de même les actes de l'homme répondent avec la même fatalité à la résultante des motifs qui se renforcent ou se combattent les uns et les autres et produisent ainsi leurs effets en partie d'une façon plus ou moins rigoureuse et aussi, en partie, sans qu'il s'en aperçoive. »

⁷⁰⁹ Ibid. « Il se forme ainsi par l'entrelacement des motifs et des actes une chaîne sans fin de phénomènes successifs dans la vie de l'esprit et chaque anneau de cette chaîne est soudé au suivant tout aussi bien qu'au précédent, par une causalité rigoureuse. »

⁷¹⁰ Ibid. « Plus la science a pénétré profondément et en détail dans la genèse même des grands mouvements spirituels de l'histoire mondiale, plus clairement elle a toujours mis en lumière la causalité qui les conditionne, leur dépendance des facteurs qui les précèdent et les préparent. »

douter que l'on pourra bientôt démonter le mystère de toute âme humaine, fût-elle géniale ⁷¹¹.

L'application stricte de la loi de causalité n'équivaut pas à nier que le cœur aurait des raisons que la raison ne connaîtrait pas. Planck admet que la loi de causalité physique ne s'applique pas directement à notre pensée ⁷¹² ou à notre volonté. Mais il ajoute aussitôt que la volonté peut être déterminée par d'autres types de nécessités, par exemple morales. Planck reprend ainsi la thèse de Kant : la loi morale est tout aussi contraignante, déterminante dans le monde des nou-mènes qu'une loi physique dans le monde des phénomènes ⁷¹³. C'était là renouer également avec la conception paulinienne, du moins telle que Luther ou Calvin l'interprétèrent. Planck, sans doute sous l'influence de cette vision, conclut de manière révélatrice que la thèse du déterminisme intégral « ne saurait être mieux exprimée que par cette parole de saint Paul : *Pour ceux qui aiment Dieu, toutes choses tournent nécessairement au mieux* ». Il ajouta que la paix intérieure et la « véritable liberté » viennent de la conscience et de la fidélité », du sens moral, de la conception éthique du monde et du caractère, reprenant mimétiquement les thèses de Luther et Kant : la « véritable liberté » consiste dans l'asservissement volontaire à la loi morale.

Moins théologiquement, quoique plus philosophiquement, Planck reconnût cependant que la physique quantique a sérieusement ébranlé la conception que l'on se faisait classiquement de la causalité et de la né-

⁷¹¹ Ibid. « L'on doit compter constamment avec la possibilité de voir un jour la recherche scientifique, à force de pénétrer sans cesse plus profondément et de s'affiner toujours davantage, réussir finalement à comprendre, même la plus géniale créature humaine dans son conditionnement causal. »

⁷¹² Pour lui, « la loi de causalité ne fait aucunement partie des conditions de notre pensée ».

⁷¹³ Ibid. « La loi de causalité ne peut pas nous servir de guide dans le sentier de notre propre vie, parce que, logiquement parlant, il est impossible que nous arrivions jamais, par des réflexions d'ordre causal, à prévoir les motifs de nos actes futurs. L'homme cependant a besoin de principes (...) [le voilà forcé d'introduire] au lieu de la loi de causalité, la loi morale, le devoir de conscience, l'impératif catégorique. »

cessité. Il appela à revoir en profondeur l'idée même de « loi naturelle » ou de « relation causale ». Il admit que vouloir définir l'essence de la causalité était une « naïveté » ou même une « pure folie », car c'est une notion qui est, au fond, hors de la portée de l'intelligence humaine. On peut constater des coïncidences, des co-occurrences de faits, ou bien leur succession dans le temps, laissant supposer des liens de causalité. Mais cela ne nous permet pas de comprendre effectivement quelle est la nature profonde de ces liens. « Quand il fait jour, on peut prédire avec certitude qu'il fera nuit ; on peut donc en conclure que la nuit est conditionnée causalement ; mais non que le jour est la cause de la nuit. » ⁷¹⁴

De plus, nous sommes obligés de constater que la prévision des événements du monde sensible est toujours entachée d'incertitude, même si les lois naturelles de l'univers sont toujours déterminées par une causalité stricte. La physique quantique poussa d'ailleurs aussi loin que possible les implications du « principe d'incertitude », selon lequel il est impossible de déterminer à la fois et avec une précision aussi grande que l'on veut, la valeur des coordonnées et la valeur des vitesses des particules élémentaires.

En effet, argumentent les indéterministes, nous ne connaissons un phénomène qu'autant que nous le mesurons et toute nouvelle mesure est donc, par là même, une nouvelle action causale, c'est-à-dire une nouvelle perturbation, ce qui démontre l'incertitude irréductible de toute mesure.

Les déterministes rétorquent que cela ne prouve pas l'indéterminisme intrinsèque des lois de la nature, mais seulement celui qui est lié à leur observation. Ce qui est essentiel, disent-ils, c'est que « la grandeur caractéristique des ondes matérielles, la fonction ondulatoire, est complètement déterminée, pour tous les temps et pour

⁷¹⁴ Ibid. Ch. 10 La causalité dans la nature.

tous les lieux par les conditions initiales et par les conditions aux limites » ⁷¹⁵.

Evidemment, seul un esprit idéal peut avoir accès à ces informations sur les conditions initiales et aux limites. Nous voilà revenus à la théologie et surtout à la foi. Ce qui avait commencé par un débat épistémologique sur le hasard et la nécessité, semble ne pouvoir se résoudre, pour un Einstein ou un Planck, que par un Dieu, ou un esprit idéal. Le guide de Planck, c'est une « foi intrépide » : « La croyance est bien la force qui donne sa véritable efficacité à l'accumulation de faits constitutive du matériel scientifique » ⁷¹⁶.

La foi est nécessaire, parce que la physique moderne a démontré qu'elle contient en elle-même un élément d'irrationalité, du fait que le savant ou l'expérimentateur sont structurellement parties prenantes de l'univers. Elle est également nécessaire parce que le réel, quelle que soit l'extension que l'on donne à ce mot, est en fin de compte une petite partie seulement de ce que la pensée humaine est capable de concevoir.

Il est bien possible que la relation de causalité ne soit en fin de compte qu'un produit de notre imagination, une technique d'interprétation du monde réel, effectivement utile pour rendre compte de certains phénomènes d'interdépendance entre des événements qui se succèdent dans le temps. Mais cette interdépendance constatée empiriquement n'explique pas l'essence du lien causal, elle ne fait que le supposer et en décrire les modalités phénoménales.

La vieille sagesse populaire dit que rien ne naît de rien. Les philosophes rationalistes et déterministes disent la même chose, mais poussant leur idée à l'extrême ils en induisent comme Aristote un « premier moteur », un Etre divin qui détermine initialement tous les autres étants. Cet « esprit idéal » pénètre tous les secrets de la nature, puisqu'il en est la cause initiale, matérielle, formelle et finale. Il

⁷¹⁵ Ibid.

⁷¹⁶ Ibid. Ch. 12. La science et la foi.

pénètre aussi tous les phénomènes passés, présents et futurs de la vie psychique.

Quelle est la place possible du libre arbitre de l'homme dans un tel monde, si pénétré de divinité?

On a vu qu'elle était sans doute fort limitée, pour les partisans de la causalité stricte. Elle ne peut guère être plus large dans un monde entièrement déterminé par Dieu.

Et pourtant, l'une des lois fondamentales de la nature porte paradoxalement en soi de quoi contredire cette place mineure. Il s'agit de l'entropie. Le principe de l'entropie est une loi de probabilité. Il signifie, au fond, qu'un état moins probable est en moyenne suivi d'un état plus probable. Max Planck dit que si l'on transpose cette loi en biologie, elle se traduirait par une inévitable « dégénérescence » plutôt que par un « anoblissement », car « le désordonné, l'ordinaire, le vulgaire est, *a priori*, plus probable que l'ordonné, l'excellent, le supérieur. » ⁷¹⁷

Nous voilà revenu à nouveau à l'antinomie de base propagée par la Réforme : la masse des déchus, vulgaire et commune, condamnée par l'entropie au froid final du désordre maximal, et les quelques élus, excellents, improbables, redevables de cette élection même à quelque chose de bien plus fort que l'entropie, à savoir la grâce de Dieu lui-même.

La thermodynamique même semble donner raison au calvinisme, selon les vues de Max Planck !

⁷¹⁷ Ibid. Ch. 11.

Incertitude et liberté (Heisenberg)

[Retour à la table des matières](#)

Face aux positions d'un Max Planck et d'un Einstein, l'école de Copenhague s'est distinguée par une très profonde remise en cause des modèles scientifiques et philosophiques qui prévalaient en Occident depuis Descartes et qui avaient été sans cesse renforcés jusqu'au positivisme et au matérialisme du 19^{ème} siècle.

Heisenberg a résumé l'interprétation philosophique de l'école de Copenhague dans un livre lumineux, *Physique et philosophie*. Il y montre que la physique quantique n'est pas compatible avec le « matérialisme » de la science du 19^{ème} siècle. Il s'élève contre ce matérialisme, ainsi que contre l'utilitarisme, le positivisme et l'empirisme, qui sont incompatibles, selon lui, avec les résultats de la physique quantique. Pour lui, les particules élémentaires ne sont pas réelles, au sens d'objets matériels, ce « sont » essentiellement des formes mathématiques. Reprenant les termes d'un débat plurimillénaire inauguré par les Grecs, il montre que la physique quantique donne expérimentalement raison aux points de vue idéalistes d'un Anaximandre, d'un Pythagore et d'un Platon contre le matérialisme d'un Démocrite.

Heisenberg accuse d'ailleurs Einstein, qui avait fortement critiqué les idées de l'école de Copenhague, de revenir en fait à cette « ontologie matérialiste » dont il estime que la physique quantique a prouvé l'inanité. Celle-ci ne peut en aucune façon être positiviste, car la connaissance du monde actuel est nécessairement incomplète, ne serait-ce que parce que l'observateur introduit une interaction nécessaire avec la nature observée, la modifiant ainsi irrémédiablement. Mais, plus profondément encore, Heisenberg note que toute explication du monde repose *in fine* sur le langage, et que celui-ci n'a jamais qu'une validité limitée, puisque élaboré par l'homme pour ses propres besoins, il parle plus de l'homme que de la nature. Kant nous avait déjà permis

de comprendre que les concepts d'espace et de temps ne faisaient référence qu'à notre relation à la nature, et non à la nature elle-même.

Le langage fait partie des instruments qui permettent une interaction entre l'homme et la nature, mais à ce titre, il contribue lui aussi à faire de l'observateur et de la nature observée un complexe insécable.

Pour Heisenberg, c'est Descartes qui a formulé la partition fondamentale entre l'esprit (*res cogitans*) et la matière (*res extensa*), laquelle devait conduire à l'empirisme moderne et à ses indéniables succès, jusqu'à l'avènement de la physique quantique qui devait justement la remettre en cause. Selon l'école de Copenhague, en effet, la séparation homme/nature ou moi/monde est impossible. La partition cartésienne est une « simplification outrancière », et son impact sur toute la pensée moderne, y compris sur la pensée d'Einstein, explique que celle-ci soit entachée d'un « réalisme dogmatique », selon lequel tout doit être objectivé.

Le dualisme cartésien de l'esprit et de la matière introduit par ailleurs une coupure trop nette, trop radicale, entre l'homme (pensant) et les animaux qui, ne pensant point, sont réduits à n'être que des « machines ». Une fois l'idée d'animaux-machines introduites, il ne fallait plus longtemps avant qu'on n'étende cette conception à l'homme même, considérant somme toute que les mécanismes biologiques de celui-ci et ceux des animaux ne pouvaient pas être objectivement si différents. C'était là ouvrir la voie au déterminisme et au matérialisme, dont Heisenberg pense qu'ils sont eux aussi radicalement mis en cause par la nouvelle physique quantique.

Heisenberg affirme de plus que tous les dualismes conceptuels, celui de la matière et de la forme (Aristote), celui de la matière et de l'esprit (Descartes) ou celui de la matière et de la force (défendu par les sciences naturelles du 19^{ème} siècle), se trouvent invalidés par les résultats de la physique quantique. Ce qu'Aristote appelait « matière », nous l'appelons « énergie », et cette énergie-matière est en fait la substance primordiale que les Anciens appelaient tantôt eau, tantôt

feu. Mais l'équivalence aujourd'hui démontrée entre énergie et matière infirme l'approche dualiste.

Heisenberg se livre à une critique de l'empirisme introduit dans les Temps modernes à partir des réflexions d'un Guillaume d'Ockham ou d'un Duns Scot, et qui devait connaître son âge d'or avec le matérialisme et l'utilitarisme du 19^{ème} siècle. Il estime que le cadre conceptuel de l'empirisme avec des concepts « étroits » comme ceux d'espace et de temps, de matière ou de causalité, a volé en éclat sous les coups de boutoir de la physique moderne. Il va jusqu'à dire que l'étroitesse même des concepts utilisés par l'empirisme est incompatible avec les concepts plus larges, bien que mal définis, du langage naturel. Le langage naturel, longuement éprouvé par le temps de l'évolution humaine, est remarquablement « stable », remarque Heisenberg, même lorsque l'on assiste à une expansion des savoirs, comme dans la période contemporaine. Cela s'explique par le fait que le langage naturel « représente la réalité », et qu'il n'a jamais perdu le lien avec cette réalité au cours des siècles, même si les mots qu'il utilise peuvent être mal définis ou « vagues ».

En fait, pour Heisenberg tout revient donc à la question du langage. Il estime qu'il est impossible pour la raison d'arriver à une vérité absolue, car les mots sont inévitablement mal définis. Par exemple, les mots « existence », « espace » ou « temps » sont vagues. Même les concepts *a priori* de Kant sur l'espace ou le temps n'ont en fait qu'une validité limitée. Plus grave, le principe même de la causalité n'a lui aussi qu'une portée limitée, si l'on en juge par les résultats paradoxaux de la physique quantique. D'une manière générale, on ne peut pas savoir avec quelle précision nos concepts reflètent effectivement la réalité. Car chaque concept n'est vraiment opératoire qu'à l'intérieur d'une zone limitée de validité.

De cela il ressort que ce ne sont pas les langages formels ou mathématiques qui peuvent nous aider à comprendre le monde, étant donné leur limites, mais que c'est la description en langage ordinaire qui, en fait, reste le meilleur critère du degré de compréhension acquis, même si c'est à l'aide de mots mal définis.

Alors que la science du 19^{ème} siècle triomphait momentanément avec son positivisme et son matérialisme, la physique quantique a sapé en profondeur cette arrogance. Le 19^{ème} siècle afficha son scepticisme à l'égard du langage naturel et fit recours à des descriptions prétendument objectives de la réalité à l'aide de l'arsenal conceptuel étroit de l'empirisme. Mais la physique moderne du 20^{ème} siècle a rendu nécessaire le scepticisme à l'égard de ce scepticisme empirique, en réfutant la « stabilité » de l'espace, du temps, de la matière ou de la causalité. Au passage, nous avons gagné immensément en perdant cette foi aveugle dans un positivisme, un empirisme, un matérialisme myopes. Nous avons gagné un sentiment de capacité illimitée de compréhension, même si le mot « comprendre » prend désormais un ou des sens nouveaux.

Qu'en résulte-t-il sur la question de la liberté ?

Tout d'abord, Heisenberg réfute explicitement la thèse déterministe selon laquelle les processus physiques et chimiques du cerveau pourraient expliquer les phénomènes psychologiques. La théorie quantique exclut complètement cette hypothèse, selon lui. C'est là donner un argument de poids en faveur de la « liberté », quelle que soit la manière dont on peut ensuite la décrire. La position de Heisenberg sur la question du langage s'accommode fort bien de son imprécision structurale. Qu'un mot comme « liberté » soit mal défini ou vague est une chose. Que l'on nie l'idée même de liberté en est une autre. Si les résultats expérimentaux prouvent par l'expérience même l'impossibilité du déterminisme, cela ne peut que renforcer l'hypothèse de l'existence d'une « liberté », dont le langage naturel témoigne, et dont la difficulté de la définir avec précision n'est en aucune manière une incitation à y renoncer, bien au contraire.

La position philosophique de Heisenberg, appuyée sur les résultats de l'école de Copenhague, vaut surtout par les preuves expérimentales apportées en défaveur des thèses de l'empirisme (étroit), du matérialisme (incomplet), du positivisme (sensualiste). Cette philosophie ne traite pas directement de la question de la liberté, mais réfute à tout

le moins le déterminisme et la rigidité des chaînes de la causalité que la pensée classique de l'ontologie matérialiste prétendait absolus.

On pourrait conclure qu'aujourd'hui, en 2010, le principe d'Heisenberg et l'indéterminisme structurel de la physique quantique, sont un bon équivalent métaphorique du *clinamen* d'Epicure. Quant à savoir si le principe de Heisenberg reflète bien la nature même des choses, ou s'il n'est qu'une conséquence des contraintes de l'expérimentation et des limites intrinsèques de nos représentations, c'est là une question ouverte. Autrement dit le principe d'indéterminisme s'applique-t-il à la réalité ou à ce que l'on peut savoir sur elle ? Au fond, l'absence de réponse sûre à cette question importe peu. Car ce qui est sûr, c'est que toute réponse éventuelle se ferait nécessairement à l'aide du langage naturel, et que celui-ci resterait fondamentalement imprécis, mal défini, vague, ce qui est encore un moyen de sauver la liberté.

Le septième jour

[Retour à la table des matières](#)

Après ce survol de quelques siècles de controverses, que peut-on retenir ? Qu'est-ce que les perpétuelles querelles, initiées par Démocrite et Epicure, S. Paul et Origène, Augustin et Pélage, puis continuées au Moyen Age par Hincmar et Gottschalk, Bernard de Clairvaux et Abélard, Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot, et enfin prolongées dans les Temps modernes par Luther et Erasme, Calvin et Molina, Hobbes et Descartes, Spinoza et Leibniz, Hume et Kant, Schopenhauer et Hegel, ou encore au 20^{ème} siècle, par Max Planck et Heisenberg, qu'est-ce que toutes ces querelles de sourds nous apprennent finalement sur l'esprit humain ?

D'abord, la permanence d'un clivage fondamental, durable, et indépendant des époques, entre les partisans du déterminisme et ceux de la liberté.

Ensuite, la récurrence de tentatives de fusion entre ces deux pôles contraires. Des synthèses plus ou moins habiles ont été souvent tentées. Elles proposent tel ou tel moyen terme. À analyser ces demi-mesures, on voit vite qu'elles se ramènent toujours en réalité à l'une des deux thèses principales, minorant l'autre.

Enfin, l'on voit aisément que de la réponse donnée à cette question dépend presque toujours une vision du monde plus ou moins cohérente, mais qui veut faire système.

Les tenants de la liberté de l'âme font souvent part de leur confiance dans la raison humaine, et ils développent généralement un optimisme universel. Loin de vouloir réserver le salut à quelques élus, ils pensent qu'il s'étend à tous, du fait de la bonté infinie de Dieu.

À l'opposé, les partisans du serf arbitre ont tendance à critiquer la raison humaine pour ses impuissances et ses limites. Ils en déduisent d'ailleurs qu'il vaut bien mieux ne pas s'appesantir sur certains sujets délicats qui dépassent de loin les compétences de la raison (dont précisément celui du serf arbitre). Ils font souvent preuve d'un pessimisme acerbe et désenchanté quant à la nature humaine, ce qui se traduit notamment par l'enfer promis à une masse considérable, dite de « perdition ». En fait la presque totalité de l'humanité est promise au néant.

Tout se passe comme si la grande question de la nécessité et de la liberté, ou de la grâce et du mérite, était l'occasion de tracer une « ligne globale » entre les partisans de deux systèmes foncièrement opposés.

Cette question serait-elle de nature à produire un nouveau dualisme, à la manière manichéenne ou gnostique ? La nécessité et la liberté s'opposeraient-elles comme le bien et le mal ? Faudrait-il donc en revenir à la gnose ?

Pas nécessairement. Opposer ceux qui pensent qu'il n'y a pas lieu de créer des divisions globales, et ceux qui au contraire pensent que ces divisions globales existent bel et bien, opposer ces deux camps ce n'est pas donner raison à ces derniers, et donc à la gnose. C'est plus simplement constater que les uns sont prêts à étendre même à leurs

ennemis les bénéfiques de leur foi en l'homme et en Dieu, et que les autres préfèrent sacrifier le reste de l'humanité, pour pouvoir se sauver eux-mêmes.

On voit que l'antinomie ne semble se résoudre que par une nouvelle question. Peut-on se sauver seul, ou faut-il aussi s'efforcer de sauver tout le monde, y compris ses ennemis ?

Pendant des siècles la question du fatalisme et du déterminisme a paru occuper entièrement les esprits, mis à part quelques penseurs entièrement originaux comme Epicure. Puis le christianisme vint, et sembla apporter une « bonne nouvelle » universelle, celle du salut et de la liberté. C'était là apporter la réponse attendue, prophétique : le salut et la paix, pour tous.

Mais la controverse sur la question du déterminisme reprit presque aussitôt, avec encore plus d'ardeur, dès les premiers siècles du christianisme. On a vu comment le Moyen Age a pu se diviser systématiquement sur ce sujet. Puis vint la Réforme. Par un schisme majeur, elle ouvrit la modernité, en ciselant des thèses particulièrement tranchantes. La raison fut jugée par elle impuissante, et vain le libre arbitre. La communauté humaine n'était plus qu'une masse perdue, le salut étant réservé exclusivement à quelques « saints », quelques « élus ».

On peut s'étonner de trouver, au début de la période « moderne », par ailleurs qualifiée de « Renaissance », un tel concentré de refus et d'exclusions. Pourquoi une telle défiance envers la raison et un tel déni de la liberté ? Les « Lumières » modernes, avec leur matérialisme, leur déterminisme, renforceront d'ailleurs encore davantage l'idéologie protestante du serf arbitre. Comment expliquer cela ?

On entrevoit trois types de réponse.

D'abord il y a une explication de nature philosophique et politique. L'asservissement humain peut se déduire immédiatement de l'idée d'un Dieu omnipotent et omniscient. Une omnipotence et une omniscience infinies, prises au sens littéral, réduisent en effet à rien la marge de manœuvre de l'homme. Un Dieu infini encombre infiniment l'homme.

Notons que la même conséquence peut se déduire également de l'axiome d'une Nature sans Dieu, mais qui serait elle aussi omniprésente, et causalement mécanique. Dans ces deux cas, la liberté humaine est « impensable », « absurde ». Elle est incompatible tant avec un Dieu omniscient et tout puissant qu'avec une Nature inflexible et indifférente.

Politiquement, on peut faire l'hypothèse que les thèses déterministes qui arrivèrent en force dès le début des Temps modernes correspondaient alors à un besoin objectif des puissances temporelles (ou du « Léviathan ») de poser la nécessité absolue d'un ordre, et de le justifier en montrant que l'individu, lui-même déterminé, n'a ni vocation ni légitimité à remettre en question un ordre voulu par Dieu ou par la Nature. L'idéologie du déterminisme et de l'asservissement serait alors une manière commode de conforter les pouvoirs du prince et du prêtre, et de justifier l'élection de quelques uns, ainsi que la déchéance *de facto* de tous les autres.

La deuxième sorte d'explication est beaucoup moins rationnelle, mais a une forte charge mythique et archétypale. L'histoire de l'humanité obéirait à de grands cycles, faisant se succéder des phases de croissance et des phases de déclin, ponctuées par de sévères crises. A ces moments critiques, à ces points d'inflexion historique, des réactions profondes touchant à la psyché des peuples peuvent se produire. C'est alors l'essence même des civilisations qui se voit modifiée. On pourrait interpréter la Réforme, dans l'Europe du 16^{ème} siècle, comme une réaction radicale contre les conséquences irrémédiables de la fin d'un millénaire de croissance et de déclin, qui aurait commencé avec la chute de Rome (476) et qui finirait avec celle de Constantinople (1453). Ce millénaire a pu correspondre à une série de luttes et d'équilibres entre le christianisme spirituel et le pouvoir temporel, avant de se conclure par une rupture au sein même du christianisme. La Réforme tira à un moment crucial, et pour ses propres fins, le meilleur parti de cette respiration séculaire, de cette systole et de cette diastole. Après mille ans de prédominance moniste et rationaliste (la métaphysique et la scolastique), elle symbolisa l'arrivée de temps nouveaux,

incarnant la *via moderna*, avec son dualisme et son nominalisme. La Réforme donna ainsi un visage neuf et une rhétorique modernisée à l'expression d'un dualisme ancien, primordial, s'étendant à travers les millénaires, et qu'on avait cru voir disparaître avec la réfutation de la Gnose dans les premiers siècles du christianisme.

Notons immédiatement que cette interprétation, faisant appel à un rythme cosmique, à une grandiose alternance des contraires, pourrait elle-même sembler être d'inspiration gnostique ! On l'a vu, la Gnose fait la part belle aux vues dualistes, et notamment au dualisme du bien et du mal, du Dieu bon et du Dieu mauvais, ce dernier régnant en maître dans l'univers.

Le dualisme gnostique, cosmique, universel, est compatible avec l'alternance de temps plus spécifiquement « monistes » (comme le Moyen Age) et de temps plus franchement « dualistes » (comme les Temps modernes). Cette alternance pluriséculaire de temps d'inspirations opposées se relie bien à l'hypothèse d'une économie métaphysique d'essence dualiste. Elle revient en effet à reconnaître que l'alternance historique est l'expression d'un dualisme universel. Mais si le dualisme moderne de la Réforme découle d'un dualisme originaire, métaphysique, c'est le monisme médiéval, son rationalisme et son utopisme qui apparaissent alors comme des aberrations de l'histoire.

Dans cette interprétation gnostique, le monisme se trouve relativisé, diabolisé, quand le dualisme est absolutisé, divinisé. La grande schize moderne se révèle et se comprend comme la résurgence de la Gnose, sous de nouvelles espèces. Elle serait un épisode délibérément gnostique dans le déroulement saccadé de la grande Gnose universelle.

Enfin, on peut proposer une troisième explication s'appuyant sur les profondeurs de la psyché humaine, individuelle ou collective, avec son énergie, ses pulsions, ses désirs, ses souffrances et ses frustrations.

Dans cette interprétation, on fait l'hypothèse que la modernité souffre d'une maladie des profondeurs. Plus précisément, elle souffre d'un syndrome de dissociation. Les *so/a* de Luther en seraient le symptôme inaugural, et le schisme de la Réforme l'expression symbolique.

En proclamant avec une énergie maniaque une triple *schize*, celle de la raison (il n'y a que la foi seule), celle de la volonté (il n'y a que la grâce seule), celle de la communauté (il n'y a que l'individu, seul juge des Ecritures), Luther résuma le programme moderne : nominalisme, déterminisme, individualisme. Mais il mit du même coup en place le dispositif schizogène dont les Temps modernes allaient subir les effets schizophrènes.

La triple schize des *sola* est le symptôme d'une dissociation irrémédiable, aux innombrables conséquences pathogènes, par rapport au message des origines, le christianisme de la Bonne Nouvelle. Dès sa proclamation, la Bonne Nouvelle avait été progressivement laminée par des interprétations toujours plus dualistes, gnostiques, du paulinisme et de l'augustinisme. Puis, après un millénaire et demi, la Réforme mit en quelque sorte un terme final à cette utopie chrétienne, cette utopie christique des origines, dont un Origène témoigne si bien. Mais, en modernisant la Gnose, la Réforme a « dissocié » la modernité, elle l'a séparée de ses fondements mêmes, et l'a ainsi rendue malade, malade de ses profondeurs oubliées, refoulées.

Que la modernité soit fondamentalement « dissociée » n'implique pas que l'idéologie moderne manque de cohérence ! Au contraire, ses diverses parties se lient par des liens nécessaires. Il y un rapport nécessaire entre nominalisme et déterminisme : les faits bruts s'enchaînent inéluctablement par la chaîne de la causalité, excluant toute intervention régulatrice d'une volonté extérieure, ou d'une spontanéité, extrinsèque à l'enchaînement causal. L'idéologie moderne du déterminisme est une conséquence elle-même « nécessaire » de l'idéologie nominaliste. Mais cette nécessité, notons-le, a tout d'une sorte de tautologie.

Il y a aussi le rapport « nécessaire » entre nominalisme et individualisme. L'individu est un atome insécable. Les idées générales, les passions communes ne sont que des chimères et des fictions. Seul existe l'individu, et seul est réel ce qui lui est utile. Mais peut-on concevoir que cet individu, désormais seule réalité concevable, puisse par là revendiquer une sorte de quantum irréductible de liberté ? Si oui,

comment cette liberté quantique et individuelle est-elle compatible avec le déterminisme ? C'est là que s'éclaire le rôle moderne de la Réforme. Par la prédestination, elle supprime la contradiction, ou plutôt la renvoie au mystère insondable de Dieu. La prédestination établit en effet le rapport « nécessaire » entre individualisme et déterminisme. En théorie (de Luther à Max Planck), l'individu est entièrement prédestiné par Dieu, ou par une somme de myriades de processus déterministes. Mais, en pratique, le ressenti intuitif, l'idéologie entrepreneuriale de la bourgeoisie, du capitalisme et de la libre entreprise, l'ethos permanent de « liberté » où baigne l'Occident, semblent contredire la masse des écrits philosophiques et théologiques, eux aussi « modernes », assenant siècle après siècle l'asservissement de l'homme. Contradiction ? Oui, et même disjonction, dissociation logique, se traduisant, se prolongeant en dissociation psychique. L'individualisme s'appliquant à des individus serfs, déterminés, est fondamentalement incohérent : à quoi riment de telles individualités, si elles sont sans liberté ? Certains croient s'en tirer en disant que seul Dieu a la clé de cette incompréhensible, irréductible, contradiction. Mais encore faut-il qu'il y ait un Dieu ! Une fois Dieu mort, seule reste la dissociation, sans explication, et sans horizon. D'ailleurs, après avoir proclamé la mort de Dieu, Nietzsche ne tarda pas à sombrer définitivement dans la folie, et l'Occident s'enfonça dans la désespérance absolue, se livrant au 20ème siècle à des totalitarismes assoiffés de sang.

À cette maladie de l'âme, à cette dissociation traversant l'ensemble des Temps modernes, quel traitement donner ?

Pour la soigner suffirait-il de tuer Dieu, comme Nietzsche le demande ?

C'est une solution un peu trop simple. Dieu a plus d'un tour dans son sac. Rappelons-nous qu'il s'était déjà offert lui-même en sacrifice. La mort du Christ nous a-t-elle pour autant libérés ? Pas vraiment, si l'on en croit Calvin. D'ailleurs, si Dieu nous a déjà prédestinés, à quoi sert le sacrifice christique ? Peut-il racheter de son sang des âmes déjà condamnées et déjà déchues par Dieu dès avant l'origine du monde ?

Ni Nietzsche, ni Calvin ne nous sont d'aucune utilité en la matière. Dans sa sagesse, Dieu pourrait bien en effet avoir déjà prévu qu'on le tuerait, et que l'on nierait sa mort et sa Bonne Nouvelle. Ce Dieu trop subtil, il faut d'autres rets que nietzschéens pour le prendre ou le comprendre.

Si tuer Dieu ne suffit pas à guérir la maladie moderne, faut-il s'en prendre à ses prêtres ? Certains ont pu le penser.

Pour Renan, c'est en effet la « théocratie » qui est tueuse de liberté, et qu'il faut donc éradiquer: « Le Moyen Âge, règne du christianisme, de l'islamisme et du bouddhisme, est bien l'ère de la théocratie. Le coup de génie de la Renaissance a été de revenir au droit romain, qui est essentiellement le droit laïque, de revenir à la philosophie, à la science, à l'art vrai, en dehors de toute révélation. Qu'on s'y tienne. Le but suprême de l'humanité est la liberté des individus. Or la théocratie, la révélation ne créeront jamais la liberté. La théocratie fait de l'homme revêtu du pouvoir un fonctionnaire de Dieu » ⁷¹⁸.

Renan magnifie la Renaissance et l'oppose au Moyen Age. Mais le Moyen Age ne se réduit pas à la théocratie, et la modernité ne s'identifie pas à la Renaissance. La Réforme protestante porte aussi une part du destin moderne, et sans doute la plus incisive, la plus pessimiste, -- et la moins encline à soutenir l'idéologie de la liberté humaine vis-à-vis de Dieu.

L'idée de liberté, telle que revendiquée par un Renan, il faut bien constater que de nombreux penseurs « modernes » l'ont allégrement piétinée, abaissée, niée, de Spinoza à Voltaire, de Hobbes à Freud.

Pourquoi la modernité a-t-elle ainsi accepté de laisser une telle place aux liberticides, aux assassins du libre arbitre ? Y aurait-il d'autres intérêts bien réels, sociaux ou politiques, que servirait l'idée théologique de la prédestination calviniste, et qui permettraient sa généralisation et sa laïcisation modernes ?

⁷¹⁸ E. Renan. Op.cit.

À quels intérêts concrets pourrait bien correspondre une telle religion de la coupure absolue entre les nombreux déçus et les rares élus ?

Pourquoi une telle théologie, proclamant hautement le « serf arbitre » a-t-elle pu si facilement s'intégrer à une religion prétendant sauver la liberté ? Comment la revendication temporelle et spirituelle contre la « tyrannie » de Rome et du pape a-t-elle pu accepter de payer le prix infini d'une détermination métaphysique de l'âme serve ?

Quelles seraient les conséquences envisageables d'une telle religion d'élection et d'exclusion, si on la généralisait à l'échelle de l'humanité tout entière ?

Ce qui est sûr, c'est que ni la mort de Dieu, proclamée par Nietzsche, ni celle de ses prêtres, proclamée par Luther ou Renan, ne suffiront à soigner l'âme d'un monde coupé en deux parties inégales, quelques élus libres d'un côté et des multitudes d'esclaves serfs de l'autre.

Devant la troublante permanence de cette coupure religieuse, politique, sociale, on en vient à se demander s'il n'y aurait pas là l'indice d'une fracture beaucoup plus profonde encore dans l'âme humaine même. Kant avait déjà diagnostiqué la présence d'« antinomies » dans la raison. La question de la liberté et de la nécessité, qui forme la troisième antinomie kantienne, était ainsi logée à la racine même de notre esprit. Kant a laissé entendre qu'il n'était pas possible de la résoudre par le seul moyen de la philosophie, fût-elle pratique. Ces antinomies ne feraient-elles pas en réalité partie du jeu complexe et trouble de l'inconscient, du préconscient et du conscient, tel qu'analysé par Freud ? Ou encore de l'inconscient collectif dont parlait Jung ?

Il pourrait même s'agir d'un mystère plus grand encore.

La dialectique de la nécessité et de la liberté ne mime-t-elle pas celle de la présence et de l'absence de Dieu ? Si Dieu est présent, son infinité le rend nécessairement trop présent, et l'homme est alors nécessairement serf. Si Dieu se retire, ou s'abstrait, ou se cache (kénose), il accepte en revanche de laisser une place à la liberté de l'homme, mais au risque du mal.

L'omnipotence et l'omniscience divines n'impliquent pas nécessairement son « omnivolence ». Il faut se demander si, malgré sa toute-puissance, Dieu « veut » effectivement tout le pouvoir de son omnipotence et si, malgré son omniscience, il « veut » tout le savoir dont il est capable. On pourrait imaginer un Dieu en retrait, un Dieu discret, un Dieu zéphyr et non ouragan, qui veuille ne pas tout prévoir, ne pas tout pouvoir, afin de donner une véritable liberté à ses créatures.

Après tout, n'est-ce pas là ce qu'il nous donne à entendre lorsqu'il se repose de sa création, le 7^{ème} jour ? Ce repos de Dieu n'est-il pas la contrepartie de la liberté accordée à sa Création ? D'ailleurs, ce 7^{ème} jour, ce jour où Dieu « chôme », est le seul jour qu'il ait sanctifié, le seul jour qu'il ait béni. N'est-ce pas là nous montrer que le temps où Dieu n'agit plus est le temps vraiment « saint » ? Cette sainteté du 7^{ème} jour, où Dieu se retire, ne l'a-t-il pas voulue pour donner à l'homme qui est déjà à son image, la possibilité d'être aussi « comme à sa ressemblance » ⁷¹⁹ ?

⁷¹⁹ Cf. Gen 2,3 et Gen 1, 26.

La grande dissociation.
Essai sur une maladie moderne.

Chapitre 4

La tyrannie du singulier et la décision totalitaire

*« La majorité c'est personne, la minorité c'est
tout le monde ».*

Gilles Deleuze

[Retour à la table des matières](#)

Luther avait promu par son exemple un modèle héroïque de l'individu élu, capable par une grâce spéciale de s'ériger en juge, prêtre et roi, en s'appuyant sur sa foi et sur les seules Ecritures, à l'exclusion de toute autre autorité. Mais pouvait-on généraliser cette attitude ? Pouvait-on induire que, par son indépendance et l'« appel » irrésistible de sa vocation, le héros luthérien fournissait un modèle efficace pour résister à toute tyrannie temporelle ?

D'un côté, on a pu en effet soutenir cette thèse. L'altière déclaration de Luther à la diète de Worms, devant l'empereur, les électeurs, les princes et les évêques, témoigne de sa force d'âme et de son esprit de résistance: « Ma conscience est prisonnière dans la parole de Dieu; l'on ne peut conseiller à personne d'agir contre sa conscience ». Combien de fois trouve-t-on le mot « résister » sous sa plume ? A Spalatin,

il écrit à propos de l'archevêque de Mayence : « D'abord je ne supporterai pas ce que tu me dis, que *le Prince ne souffrira point qu'on écrive contre le Mayençais, et qu'on trouble la paix publique* : je vous anéantirai plutôt toi et l'archevêque et toute créature. (...) Je résisterai de toutes mes forces pour les brebis du Christ à ce loup dévorant, comme j'ai résisté aux autres. » ⁷²⁰ Dans une réponse à Fabricius Capiton, conseiller de l'archevêque de Mayence, il tonne : « Car moi-même suis-je autre chose que poussière et ordure ? Qu'il accepte la parole de Dieu, et nous serons à lui comme des serviteurs fidèles et soumis... A l'égard de ceux qui persécutent et condamnent cette parole, la charité suprême consiste précisément à résister à leurs fureurs sacrilèges de toutes manières. » ⁷²¹

Dans son Traité sur la puissance séculière, Luther prit un ton d'une violence révolutionnaire contre les pouvoirs : « Les princes sont du monde, et le monde est ennemi de Dieu ; aussi vivent-ils selon le monde et contre la loi de Dieu. Ne vous étonnez donc pas de leurs furieuses violences contre l'Évangile, car ils ne peuvent manquer à leur propre nature. Vous devez savoir que depuis le commencement du monde, c'est chose bien rare qu'un prince prudent, plus rare encore un prince probe et honnête. Ce sont communément de grands sots ou de maudits vauriens. Aussi faut-il toujours attendre d'eux le pis, presque jamais le bien, surtout quand il s'agit du salut des âmes. Ils servent à Dieu de licteurs et de bourreaux quand il veut punir les méchants. (...) Bons maîtres et seigneurs, gouvernez avec modération et justice, car vos peuples ne supporteront pas longtemps votre tyrannie ; ils ne le peuvent ni ne le veulent. Ce monde n'est plus le monde d'autrefois, où vous alliez à la chasse des hommes comme à celle des bêtes fauves. » ⁷²²

D'un autre côté, on a pu défendre la thèse de l'alliance objective de Luther avec les pouvoirs temporels. Un bon connaisseur de Luther a souligné par exemple « le contraste brutal d'une société luthérienne se

⁷²⁰ Cité in Mémoires de Luther, écrits par lui-même, M. Michelet, 1837.

⁷²¹ Ibid.

⁷²² Ibid.

développant dans sa médiocrité avec son moralisme pharisaïque et timoré, sa parfaite réussite dans les petites choses, sa passivité et sa lâcheté dans les grandes, et d'une foi visionnaire animant quelques génies héroïques à qui rien ni personne n'en impose, et dont l'esprit parcourt des espaces infinis : mais leur corps reste terre à terre, dans la boue commune. Des citoyens ? Oui, de la cité céleste. La cité terrestre, ils n'aspirent ni à la diriger ni à l'améliorer. Sujets dociles, fonctionnaires modèles, ils donnent l'exemple de la soumission parfaite aux ordres d'un Prince, qui finalement, se dressant au-dessus de toutes les têtes courbées, détient seul un pouvoir que nul ne lui conteste ». ⁷²³

Dans le luthéranisme, le rôle du Prince se justifie pleinement, et en toutes circonstances, car il est analogue à l'omnipotence de la grâce de Dieu, face à l'abjecte déchéance de l'homme.

Lorsqu'il quitta Wartburg, Luther affirma dans sa lettre à l'Electeur, que « personne ne doit briser la puissance, ni lui résister, hormis celui qui l'a instituée ; autrement, c'est révolte contre Dieu. »

Luther soutint sans ambages que l'État est une institution divine. Il légittima le pouvoir absolu des princes, et prétendit qu'il était, lui Luther, le premier à valoriser cette légitimation : « Notre enseignement a donné à la souveraineté séculière la plénitude de son droit et de sa puissance, réalisant ainsi ce que les papes n'avaient jamais fait ni voulu faire. » ⁷²⁴

Toute autorité est légitime, parce qu'elle n'existe que par la volonté de Dieu, dit Luther. Le tyran, par ses actes, s'inscrit dans le plan divin. Tous les princes sont en fait au service de la volonté divine, et doivent donc être respectés pour cela comme des dieux : « Les princes du monde, des dieux ; le vulgaire, Satan » ⁷²⁵.

⁷²³ L. Febvre, op.cit.

⁷²⁴ Ibid.

⁷²⁵ *Propos de table*, cité par L. Febvre in op.cit.

Comment résister à la tyrannie, comment prendre les armes contre l'oppression, comment lutter contre l'injustice, lorsque Luther affirme si fortement: « Mieux vaut que les tyrans commettent cent injustices contre le peuple, plutôt que le peuple une seule injustice contre les tyrans » ?

Ce n'est pas que Luther se soit couché servilement au service des princes. En fait, Luther n'était pas occupé à faire de la politique. Il pensait qu'agir en ce monde est inutile, et qu'il suffit de se réfugier en Dieu, en renonçant à toute volonté humaine.

La haine de Luther pour la « tyrannie papale », en revanche, fut sans limite. Mais elle s'est aussi accompagnée d'une complicité active pour le pouvoir des princes allemands. En argumentant pour arracher les communautés chrétiennes du giron de l'Église catholique et universelle, Luther contribua décisivement à les « incarcérer » dans la communauté politique nationale, et à « les soumettre finalement à l'autorité de ces princes qu'il détestait. » ⁷²⁶

En prêchant la libération spirituelle, et la fin du joug papiste, il préparait aussi les esprits à la soumission au pouvoir temporel, et justifiait par avance les noires conséquences qu'une telle soumission ne pouvait manquer de créer un jour ou l'autre. Max Stirner put ainsi affirmer au milieu du 19^{ème} siècle que le protestantisme incitait à la soumission au pouvoir et qu'il faisait du protestant « un homme absolument approprié à un État où la police secrète est le moyen de gouvernement », transformant sa conscience en « espion et mouchard » ⁷²⁷.

⁷²⁶ Jacques Maritain, *Notes sur Luther*, cité par L Febvre, in op. cit.

⁷²⁷ Max Stirner *L'Unique et sa propriété*. 1844. 1^{ère} partie, II, §3. « Le protestantisme a fait l'homme absolument approprié à un État où la police secrète est le moyen de gouvernement. La conscience, espion et mouchard, surveille tous les mouvements de l'esprit ; toute action, toute pensée est pour elle une « affaire de conscience », c'est-à-dire une affaire de police. C'est dans cette séparation de l'homme en deux, « instincts naturels » et « conscience » (populace de l'âme et police de l'âme), que consiste le protestantisme. » [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

En 1927, dans son livre sur Luther, Lucien Febvre relia de manière prémonitoire le luthéranisme aux sanglants soubresauts de l'histoire contemporaine: « Le sol dont les génies héroïques se désintéressent, où ils n'acceptent de maintenir que leur corps, cependant que leur esprit vogue dans l'empyrée - ce sol, les bergers l'envahissent avec leurs chiens de garde. Et ils commandent, ils dirigent, ils gouvernent. Ils désignent le but, leur but. Les foules s'y rendent, dociles, au rythme qu'on leur indique. Elles se prêtent, sans résistance comme sans effort, à la discipline imposée. Elles se rangent, méthodiquement, dans les cadres d'une Église visible, qui s'articule étroitement avec l'État. Celui-ci, de toute sa force, soutient celle-là. Celle-là, en revanche, fait participer l'État à son caractère d'institution divine, directement voulue et instaurée par Dieu, à qui l'on ne peut dès lors, l'on ne doit résister. Et tout cela, c'est Luther. Tout cela aussi, c'est l'Allemagne, de Luther à nos jours » ⁷²⁸.

Ces intuitions glaçantes, dispensées froidement, le même auteur les confirma bien plus nettement dans l'avant-propos de la deuxième édition de son livre, en 1944, avec l'avantage de la vision rétrospective : « Depuis 1927, bien des événements se sont passés dans quoi Luther a joué, dans quoi on a fait jouer à Luther un rôle. N'exagérons pas : un certain rôle tout de même. Des pièces d'argent de 5 marks frappées en Allemagne, dès 1933, à l'effigie du révolté, en ont suffisamment averti le peuple allemand. Des pièces de monnaie, toute une littérature aussi, sur quoi, dès 1934, nous attirions l'attention du public français. »

Lucien Febvre rappelle simplement que dans l'Allemagne du début des années trente les forces politiques nationalistes utilisèrent Luther pour sa capacité symbolique. On l'instrumentalisa en lui faisant jouer « un certain rôle », non pour son image de réformateur religieux, mais parce qu'il pouvait incarner l'âme de la nation allemande, et accompagner ainsi de sa puissante stature la poussée nazie, justifiant par son *aura* « une compréhension nouvelle de la véritable nature du peuple allemand ». Plus spécifiquement, l'antisémitisme de Luther, qui voulait

⁷²⁸ Lucien Febvre, *op.cit.*

brûler les synagogues dans l'Allemagne du 16^{ème} siècle, fut quatre siècles plus tard utilisé sans vergogne par les nazis ⁷²⁹, avec les résultats que l'on sait.

L'évêque luthérien Ludwig Müller apporta son soutien au III^{ème} Reich lors de son allocution finale au synode de l'Église évangélique, le 27 septembre 1933. Combien alors osèrent protester ? Pour un Erik Peterson qui eut ce courage, combien de Carl Schmitt, de Martin Heidegger, de Wilhelm Stapel, ou d'Emmanuel Hirsch apportèrent leur soutien philosophique et théologique au nazisme ?

L'heure était à la prudence. Stefan Zweig en témoigne, qui commença au printemps 1933, peu après la prise du pouvoir par Hitler, un essai sur Erasme, qu'il termina après son exil à Londres ⁷³⁰. Dans cet essai, il mit en scène l'opposition frontale entre Erasme et Luther, et présenta Luther comme possédé d'une « *furor teutonicus* », comme un être fanatique, violent, grossier, nationaliste, intolérant, dans un portrait à charge qui laissait transparaître de manière prudemment allusive la figure de Hitler ⁷³¹. Zweig, qui s'était refusé à prendre ouver-

⁷²⁹ Ernst Nolte, dans *Fascisme et totalitarisme*, rapporte cet échange entre Dietrich Eckart et Hitler, qui montre que ce dernier ne voulait pas se contenter de brûler les synagogues comme Luther, mais qu'il voulait brûler tous les juifs: « Lorsque Eckart rappelle que Luther voulait qu'on incendiât les synagogues et les écoles juives, Hitler fait un signe de dénégation « désespérée » et dit : « Ça nous avancerait peu de les incendier. Voilà le hic ! Même s'il n'y avait jamais eu ni une seule synagogue, ni une seule école juive, ni l'Ancien Testament, l'esprit juif serait quand même là et il exercerait son influence. Il est là depuis le commencement ; et il n'est pas un juif qui ne l'incarne, pas un seul. » Source : D. Eckart . *Der Bolschevismus von Moses bis Lenin. Zwiegespräch zwischen Adolf Hitler und Mir*. Ed. Hoheneichenverlag. 1924.

⁷³⁰ Stefan Zweig, Triomphe et tragique d'Erasme de Rotterdam

⁷³¹ Comme on peut en juger par ce passage : « Le peuple allemand tout entier, qui voit en Luther un homme de courage et d'action, lui communique toute sa passion, jusqu'alors dispersée. Mais lorsque le « national » et le « social » s'unissent dans l'ardeur de la foi religieuse, il en résulte toujours des secousses qui ébranlent l'univers ; et quand il se trouve un homme pour symboliser les désirs inconscients d'une multitude d'individus, cet homme acquiert une puissance qui tient de la magie. C'est ainsi que Luther, dont le premier

tement parti contre le nazisme, avait ainsi modelé son comportement vis-à-vis de « l'époque de folie généralisée » qui s'ouvrait, sur celui qu'avait jadis adopté Erasme vis-à-vis de Luther et de la Réforme. En choisissant de ne s'exprimer que par analogie et de manière détournée⁷³², Zweig encourût les critiques de nombre d'opposants au nazisme qui le jugèrent tiède et même lâche, mais de son point de vue, il n'avait fait en somme, par son pacifisme et son esprit d'indépendance, que reproduire l'attitude d'Erasme en pleine tourmente. Il avait surtout voulu donner en exemple les « immenses exigences morales » que le choix de la neutralité impose à un homme dans les moments tragiques de l'Histoire.

Devant ce faisceau d'indices, on est ainsi fondé à reposer la question : la pensée de Luther favorise-t-elle ou non la résistance contre les dérives du pouvoir établi, quand celui devient tyrannique ? Si on suit Luther à la lettre, si l'on reconnaît que, selon ses propres paroles, les princes du monde sont des « dieux » et le peuple, c'est « Satan », alors la réponse est clairement négative - même si quelques chrétiens engagés, dont des luthériens⁷³³, ont pu prendre l'initiative de comploter contre Hitler.

Parmi les philosophes politiques qui, peu après Luther, ont prôné des idées proches des siennes en cette matière, c'est sans doute Thomas Hobbes qui traita le plus magistralement du rôle « nécessaire » de la tyrannie.

appel est entendu d'une nation entière qui vient déverser en lui toute sa force, est aisément tenté de se croire l'envoyé de l'Eternel et se met à parler la langue des prophètes : « Dieu m'a ordonné d'enseigner et de diriger l'Allemagne, en qualité d'apôtre et d'évangéliste ». *Ibid.*

⁷³² Dans une lettre à Romain Rolland du 26 avril 1933, Zweig présente ainsi son travail sur Erasme : « Je veux lui édifier un petit monument, et qui sait lire, lira l'histoire de nos jours dans l'analogie. Nous n'avons plus aucun moyen de nous faire entendre que d'écrire en symboles ou d'émigrer ».

⁷³³ Comme Martin Niemöller, pasteur protestant qui s'opposa au régime nazi et fut incarcéré en juillet 1937 puis interné en camp de concentration jusqu'en 1945, ou comme Dietrich Bonhoeffer, théologien protestant qui, en 1939, rejoignit un groupe d'opposants dans le but d'assassiner Hitler. Il fut exécuté dans le camp de concentration de Flossenbürg le 9 avril 1945.

Chapitre 4.

La tyrannie du singulier et la décision totalitaire

Le tyran nécessaire

[Retour à la table des matières](#)

Hobbes fut l'un des inventeurs des temps modernes. Son pessimisme, son anti-idéalisme acerbe et son matérialisme désillusionné marquèrent le temps et l'Europe. Héritier de Machiavel, s'appuyant sur une rhétorique nominaliste, viscéralement anti-papiste, il prôna comme Luther la soumission volontaire de la multitude à l'État, qu'il appela le « grand Léviathan », le « dieu mortel » dont « le sang est l'argent » ⁷³⁴. Pour Hobbes, il n'y a pas de souverain bien. Le mal est le maître. Le plus grand des maux est la mort violente. La plus forte des passions humaines est la peur de la violence et de la mort, d'où le désir de la puissance, le désir d'un Léviathan protecteur, pour bannir la peur.

Mais pour les esprits religieux de son temps, il y avait un plus grand mal que la mort, et ce mal ultime était l'enfer. On peut alors concevoir pourquoi Hobbes devait chercher à régler son compte au fait religieux, qui minait son argumentaire de manière aussi flagrante. En fait, il prit ouvertement parti contre l'Église romaine qu'il traita de « royaume des ténèbres ». En revanche, il ne se livra que de façon détournée à la critique de la religion anglaise. Il voulut sans doute mettre celle-ci, plus malléable, au service de Léviathan. Le protestantisme anglais, en pleine révolution puritaine, se prêtait d'ailleurs assez bien à l'exercice de la violence et de la tyrannie hobbesienne.

⁷³⁴ In *Léviathan*, ch. 17 L'État. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Cette violence et cette tyrannie se justifient car, pour Hobbes, il y a un état de fait primordial: « la guerre de chacun contre chacun ». D'où la peur de la mort, la volonté de puissance et le désir de conservation. D'où également le besoin d'un État fort, qui doit garantir la sécurité. La justice, la moralité, la vertu ne sont que des fictions, face à la seule chose qui compte vraiment : le droit à la vie, qui est le fondement de tout.

La philosophie politique avait jusqu'alors pour postulat que l'homme est par nature un animal social, un *zoon politikon*. Hobbes rejette ce postulat. Selon lui, l'homme est au contraire apolitique et a-social. Assez logiquement, Hobbes est de ce fait considéré comme le fondateur du libéralisme parce qu'il met au premier rang les droits naturels de l'homme plutôt que ses devoirs, c'est-à-dire le droit (*jus*) plutôt que la loi (*lex*). Le droit garantit la liberté, alors que la loi nous contraint. « La loi et le droit diffèrent autant que l'obligation et la liberté » ⁷³⁵. Cette prééminence est un indéniable « renversement des valeurs » par rapport à la tradition classique.

La tradition considérait en effet que l'homme ne peut atteindre à la vertu que par la société. Les devoirs envers la société prévalaient sur les droits de l'individu.

Au contraire, chez Hobbes, la liberté prime sur la vertu, et le droit à la vie l'emporte sur tous les autres devoirs.

Il y a cependant des exceptions, à vrai dire cruciales. Le droit ne prime pas toujours sur la loi. Une fois que l'homme accepte de se placer volontairement sous le joug de la loi civile, celle-ci devient prééminente. « Le droit est la liberté, à savoir cette liberté que la loi civile nous laisse. Or la loi civile est une obligation, et nous retire la liberté que la loi de nature nous a donnée. » ⁷³⁶

⁷³⁵ Ibid. Ch. 13.

⁷³⁶ Ibid. Ch. 26 Des lois civiles.

En acceptant de voir cette liberté naturelle amputée par la loi civile, c'est à Léviathan que l'on donne le droit de nous obliger à respecter nos obligations.

De plus, dans un monde sans pitié, qui s'est substitué à l'état de nature, et où l'inégalité entre les hommes assure leur dépendance mutuelle, la vanité des forts prolifère vite au-delà de toute mesure, et la compassion pour les faibles s'affaiblit sans retour. Quel équilibre politique peut-on trouver entre forts et faibles? Le Léviathan de Hobbes répond à cette question, en mêlant une sorte de machiavélisme massif et un calvinisme opportuniste, comme on va voir.

Le privé, l'individu et le « saint »

[Retour à la table des matières](#)

L'opportunisme et le relativisme moral de Hobbes entraînent une contradiction, du point de vue politique. Elle peut se résumer de la manière suivante. L'intérêt privé est considéré comme supérieur à l'intérêt public. Mais l'individu privé doit être soumis à la puissance publique.

Hobbes n'aime pas la multitude. Celle-ci incarne le profane et le commun. « La multitude est par nature non pas une, mais multiple. » Il lui faut un chef. « Les humains en multitude forment une personne *une* quand ils sont représentés par un seul homme ou par une seule personne. » ⁷³⁷

Ce chef doit parfois prendre parti entre l'intérêt privé et l'intérêt public, mais « si l'intérêt public vient à contrecarrer le privé, il préfère le privé. En effet, les passions des humains sont généralement plus puissantes que leur raison. De cela, il suit que là où les intérêts publics

⁷³⁷ Ibid. Ch. 16 Des personnes auteurs et des choses personnifiées.

et privés sont le plus étroitement unis, l'intérêt public est le plus avantage.» ⁷³⁸

L'intérêt privé est la pierre de touche de l'intérêt public. Le privé doit prévaloir sur le public afin même de mieux servir les intérêts du public.

Évidemment un tel accent mis sur l'intérêt privé rencontre vite des limites propres, et strictes. L'individu privé doit être soumis à des contraintes.

D'abord, en matière de propriété. Il faut la limiter, sinon cela revient à admettre que la propriété est si sacrée qu'elle prévaut sur Léviathan. La notion de « propriété absolue des biens » conférée à un individu est une doctrine qui tend à la « dissolution de l'État », car elle exclut tout droit du souverain, ce que Hobbes n'accepte pas.

Mais il y a bien plus, les individus doivent restreindre leur liberté éthique. Les individus privés n'ont pas à s'instituer eux-mêmes juge du bien et du mal. C'est une « doctrine séditionnaire » que de penser qu'un individu privé puisse être juge de ce qu'est une bonne action ou une mauvaise. C'est la loi qui est la « conscience publique ». Le juge du bien et du mal est le législateur, le représentant de l'État.

Faut-il donc simplement obéir à la loi, sans même la remettre en cause, si elle choque notre sens moral ? *Quid* des contradictions que l'individu rationnel pourrait relever dans la loi même ? Hobbes admet volontiers que « notre entendement est notre raison se rendent *captifs* quand nous nous abstenons de porter la *contradiction*. » Ce serait donc se montrer esclave que de ne pas s'affronter aux contradictions que la raison révèle, par exemple dans la loi. Mais qu'il ne soit pas question de dépasser le stade de la critique rationnelle, et de se prétendre inspiré par des forces sacrées. Hobbes ne supporte pas « la vanité, la présomption imbécile et la fausse idée qu'un individu se fait de sa *propre sainteté*. » ⁷³⁹ S'enfermer dans l'erreur est pire encore : on

⁷³⁸ Ibid.

⁷³⁹ Ibid. Ch. 32 Des principes de la politique chrétienne.

risque l'hérésie. « L'hérésie n'est rien d'autre qu'une opinion privée, obstinément défendue, en opposition à l'opinion que la personne publique (autrement dit le représentant de l'État) ordonne d'enseigner. » ⁷⁴⁰

C'est là une charge manifeste contre les puritains et les « saints » auto-proclamés, qui dans l'Angleterre de la « révolution des saints » se considéraient « élus ». Comme il n'y a plus de miracles avérés, il n'y a plus non plus de « signe pour reconnaître les prétendues révélations ou inspirations d'un quelconque individu privé » ⁷⁴¹. Ces « saints » sont donc sans aucun doute de « faux Messies » et de « faux prophètes ».

Luther avait dit que « l'âme n'est pas soumise au pouvoir de César ». Hobbes, qui le cite, exige derechef la soumission absolue des corps au pouvoir du souverain.

Le pouvoir a le dernier mot sur les corps. Léviathan laisse les âmes « libres » pourvu qu'il dispose entièrement des corps, et à condition que cette liberté des âmes ne contrevienne pas à ses intérêts.

En bref, oui au privé, mais non à l'individu, et chasse aux « saints ».

Un calvinisme de façade

[Retour à la table des matières](#)

Hobbes utilise à de nombreuses reprises les thèmes du calvinisme. Mais c'est un calvinisme essentiellement opportuniste, qui n'hésite pas à se transformer si nécessaire en son contraire en prenant à l'occasion des accents franchement anti-puritains (qui révèlent sa vraie pensée). Hobbes est calviniste dans la mesure où cela renforce la position du souverain civil, où cela permet de fustiger Rome et d'écarter l'hypothèse d'un contre-pouvoir papiste, mais il s'oppose aussi aux puritains, qu'il accuse de nuire à l'État par leur individualisme.

⁷⁴⁰ Ibid. Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

⁷⁴¹ Ibid. Ch. 32 Des principes de la politique chrétienne.

Son calvinisme sert avant tout sa philosophie politique. Il lui sert à attaquer Rome, l'ennemi principal. Hobbes note que « depuis le règne de Henry VIII, la puissance du pape a toujours été dressée face à la puissance de l'État » ⁷⁴² et que « le pape est capable (comme il l'a fait plusieurs fois) de susciter une guerre civile contre l'État » ⁷⁴³. Cette puissance subversive de Rome justifie *a posteriori* l'abolition en Angleterre de « la religion de l'église de Rome. »

Quel était le vecteur de la puissance romaine dans la lointaine Angleterre de Henry VIII ? Des armées de prêtres ? Non, tout simplement « la philosophie et la doctrine d'Aristote, introduites dans la religion par les scolastiques, d'où s'ensuivit un si grand nombre de contradictions et d'absurdités (...) ce qui amena les gens à se révolter contre eux. »

Le schisme anglican et l'abolition du catholicisme en Angleterre, vus par Hobbes, auraient donc été avant tout une saine réaction contre « la vaine et fausse philosophie des Grecs, en particulier celle d'Aristote ».

En général, le « calvinisme » tel que Hobbes le professe peut faire illusion. Il en connaît les codes, les mots de passe. Il multiplie les références aux « élus » en toute conformité à la thèse de la grâce divine : « Personne ne peut revendiquer un droit au paradis à cause de sa propre rectitude, mais seulement par la grâce désintéressée de Dieu. » ⁷⁴⁴

Seuls les élus sont manifestement l'objet de l'attention divine. Hobbes déclare que le but des miracles était de « susciter la croyance non universellement, chez tous les humains, élus ou réprouvés, mais chez les élus seulement, c'est-à-dire chez ceux dont Dieu avait déterminé qu'ils deviendraient ses sujets » ⁷⁴⁵.

⁷⁴² Ibid. Ch. 30 De la charge du représentant souverain.

⁷⁴³ Ibid. Ch. 47 Du bénéfice tire de telles ténèbres et de ceux qui en profitent.

⁷⁴⁴ Ibid. Ch. 13 De la constitution du genre humain.

⁷⁴⁵ Ibid. Ch. 37. Des miracles.

Nous retrouvons là la théorie de la prédestination. Cette prédestination s'obtient gratuitement, et de manière absolument incompréhensible pour la raison humaine, selon Hobbes. « La foi est un don de Dieu, et Dieu le donne à qui il veut » ⁷⁴⁶. Il reprend d'ailleurs les paroles mêmes de Luther : « C'est la foi seulement qui justifie » ⁷⁴⁷. Hobbes explique avec conviction le sens de l'élection et celui de la déchéance. « Les élus sont les seuls enfants de la résurrection, c'est-à-dire les seuls héritiers de la vie éternelle ; eux seuls ne peuvent plus mourir, ce sont eux qui sont les égaux des anges et qui sont les enfants de Dieu ». À l'inverse, les « réprouvés forment le royaume de Satan » ⁷⁴⁸.

De ce dogme luthéro-calviniste de la prédestination, Hobbes tire une leçon radicale, dans l'intérêt du pouvoir. Du fait de la prédestination, il s'ensuit que ni la loi naturelle ni la loi divine ne peuvent servir à garantir l'élection. En revanche la loi du souverain, la loi de Léviathan, reste seule dépositaire du « juste » et de l'« injuste ». En effet, « justice et injustice sont des qualités relatives à l'humain en société non à l'humain solitaire. » Puisque le Dieu calviniste octroie en toute liberté, selon son bon plaisir et sans aucune référence à une norme du « juste » et de « l'injuste » sa grâce à ses élus, il laisse de ce fait entièrement libre le champ de la détermination du « juste » et de « l'injuste » au pouvoir terrestre. Dieu donne sa grâce aux élus, s'il le souhaite. Pour tout le reste, c'est à Léviathan que revient le pouvoir ici-bas - sans aucune interférence d'une quelconque loi naturelle, ni *a fortiori* de la part d'un pouvoir spirituel du genre papal.

Si les « élus » sont comblés de grâce, le souverain tient son pouvoir de Dieu. « Le monarque est seul à avoir l'autorité immédiate de Dieu ». Et il est le seul dans ce cas : « personne en dehors du souverain, ne tient sa puissance simplement *Dei Gratia*, c'est-à-dire de la faveur de

⁷⁴⁶ Ibid. Ch. 43 De ce qui est nécessaire pour être reçu au royaume des cieux.

⁷⁴⁷ Ibid. Ch. 43 De ce qui est nécessaire pour être reçu au royaume des cieux.

⁷⁴⁸ Ibid. Ch. 44 Des ténèbres de l'esprit résultant d'une mauvaise interprétation de l'Écriture.

Dieu seulement. » ⁷⁴⁹ Hobbes cite à ce sujet saint Paul. « Que toute âme soit soumise aux pouvoirs supérieurs, car il n'est de pouvoir que de Dieu ». ⁷⁵⁰ Il en tire immédiatement la conclusion que toute « subversion de ce qui est » est contraire à loi de nature et à la loi divine. Le pape est subversif en ce qu'il méconnaît le légitime Léviathan. C'est un antéchrist car ses prétentions à interférer avec la puissance temporelle vont contre la grâce de Dieu.

Seul le pouvoir établi, dans son éclatante démonstration, est par sa simple existence une preuve de la grâce de Dieu. Certes, ce raisonnement est auto-référent : on mériterait le pouvoir justement parce qu'on l'a déjà obtenu. Machiavel applaudirait. Les calvinistes aussi. C'est normal, la volonté de Dieu ne s'explique pas par la raison, elle est un don gratuit.

Tout autre candidat au pouvoir, pape ou prophète dissident, se met *ipso facto* hors la grâce en se mettant hors la loi, cette loi que la grâce a rendu possible et qui exige d'être conservée pour cette raison. Le pouvoir établi a reçu mission de défendre la loi et l'état des choses.

Il ne sert à rien de prétendre à la vertu ou à la sainteté pour justifier une tentative de subversion de l'autorité du souverain. Toute forme de subversion est toujours immorale. La vertu peut n'être qu'un masque, et « la sainteté peut être feinte ». De plus, « comment reconnaître que quelqu'un est autorisé à annoncer ce que sont les lois positives de Dieu ? » ⁷⁵¹. Les faux messies abondent. Comment savoir quand Dieu parle, et par quelle bouche ? Il n'y a que la raison naturelle qui peut nous aider, quand nous manque la révélation surnaturelle. Et que nous dit la raison naturelle ? Ceci :

« Quand des chrétiens ne tiennent pas leur souverain chrétien pour un prophète de Dieu, ils doivent ou bien prendre leurs propres rêves pour les prophéties selon lesquelles ils entendent

⁷⁴⁹ Ibid. Ch. 23 Des ministres publics de la puissance souveraine.

⁷⁵⁰ *Romains*, 13 cité au Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

⁷⁵¹ Ibid Ch. 26 Lois civiles.

être gouvernés, et l'orgueil de leur propre cœur pour l'esprit de Dieu; ou bien ils doivent supporter d'être dirigés par un prince étranger.» On a le choix entre la soumission au prince, l'anarchie ou le parti de l'étranger. Ce qui est clair c'est que « les peuples ne peuvent avoir deux maîtres »⁷⁵². Il faut choisir : ou bien être roi ou bien être sujet. Pour ce qui concerne les choses spirituelles, en revanche, il nous est recommandé comme le dit saint Jean « d'éprouver les esprits pour voir s'ils sont de Dieu ». Hobbes en conclut qu' « il est donc manifeste que nous pouvons discuter la doctrine de nos pasteurs, mais que personne ne peut discuter une loi. »

Le credo Hobbesien se ramasse ainsi : « Tout ce qui est nécessaire au salut est contenu en deux vertus : foi en le Christ et obéissance aux lois. »

Mais la leçon réellement importante est la suivante : le pasteur suprême dans tous les États est le souverain civil.

Ceci est contradictoire avec ce qui vient juste d'être dit. On peut éprouver l'esprit des pasteurs, mais pas celui du « pasteur suprême ». En effet les lois, édictées par le souverain civil, en fonction de sa grâce divine, doivent être obéies sans contestation.

Mais que se passe-t-il quand plusieurs États chrétiens, chacun disposant d'un souverain, se heurtent quant à leurs intérêts respectifs ? Tous ces souverains n'ont-ils pas un droit équivalent à se voir reconnus la grâce divine ? Qui tranchera entre ces « pasteurs suprêmes » ? Leur nombre même ne pose-t-il pas problème ? Comment plusieurs « pasteurs suprêmes » peuvent-ils co-exister, lorsque des questions de souveraineté ou de droit international se posent ?

Hobbes ne s'intéresse pas à cette question. Seul lui importe d'affirmer le pouvoir du souverain face à la multitude et face au pape.

⁷⁵² Ibid. Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

Il ne s'intéresse pas aux complexités du droit international, qui appartiennent à un autre âge, et qui d'ailleurs, doivent relever de l'état de nature, et donc de la force brute.

Le calvinisme professé par Hobbes est, on le voit, un calvinisme très utilitaire. Il s'agit de le mettre au service du pouvoir et de renforcer l'État. S'il faut aller contre les idées de Calvin pour défendre les intérêts de Léviathan, Hobbes n'hésite pas, à l'occasion.

Par exemple, il affirme en toute contradiction avec les thèses de Calvin, que « la foi et la sainteté (...) ne sont pas des miracles ; au contraire elles viennent de l'éducation ». On sait pourtant que le dogme de la Réforme assure que la foi est un don gratuit. Que vient faire l'éducation en cette matière ! La foi et la sainteté ne peuvent être affaire de mérite ou d'étude ! Mais Hobbes s'insurge nettement contre cette idée. Il estime que « s'il en est ainsi, chacun retombe dans la faute consistant à décider par soi-même de ce qui est bon et de ce qui est mauvais ; ou encore à faire juge des individus privés qui ont la prétention d'avoir une inspiration surnaturelle : ce qui conduit à la dissolution de tout gouvernement civil. » ⁷⁵³

Cela ne manque pas de sel ! Cette ligne argumentative est précisément celle utilisée par les défenseurs de l'unité de l'Église devant les débordements innombrables, incontrôlables des sectes protestantes.

Hobbes, anti-papiste résolu, et utilisant pour cela Luther et Calvin, s'en dégage aussitôt lorsqu'il s'agit de garantir la puissance incontestable de Léviathan.

Cette contradiction est essentielle : elle montre combien sa rhétorique est ordonnée par ce qu'il cherche à démontrer, au risque de se contredire de manière flagrante. Hobbes n'hésite pas à retourner sans scrupules ses propres arguments à différents endroits de son œuvre. Cela ne peut manquer de jeter une ombre de doute sur la thèse qu'il proclame. Quelle est cette thèse ? « Obéir à la loi et croire que Jésus est le roi, est tout ce qui est exigé d'un individu pour la vie éternelle. »

⁷⁵³ Ibid. Ch. 29 Ce qui affaiblit l'État.

En réalité, seule la première partie de la phrase représente vraiment la pensée de Hobbes: obéir à la loi. Quant à affirmer que « Jésus est le roi », c'est plus problématique. Si c'est vrai, Jésus est-il aussi le roi de Léviathan ? En théorie, oui. En pratique, absolument pas. En réalité, Jésus et le message évangélique n'occupent guère la pensée de Hobbes. Il ne cherche qu'à garantir les intérêts de Léviathan seul. Il faut donc trouver une manière de mettre le Jésus roi sur la touche, dans un siècle puritain. Hobbes ne veut pas subir le sort de Socrate. Il ne peut aller ouvertement contre le *credo* chrétien. Comment faire ?

Les deux pouvoirs

[Retour à la table des matières](#)

Une idée simple suffit : la puissance souveraine ne peut pas être divisée. Sinon elle se détruit, elle se dissout. Ceux qui pensent que l'on peut faire coexister les lois du royaume et les canons de l'Église, le « souverain » et « l'éminence », l'autorité temporelle et l'autorité spirituelle, « triturent le cerveau des gens » pour rien. Pour Hobbes, la distinction entre temporel et spirituel « ne veut rien dire ».

De manière caractéristique, il utilise à nouveau la technique rhétorique, nominaliste, pour s'efforcer de vider de toute substance un dualisme conceptuel, qui ne serait selon lui que verbal, tout en étant bien obligé de constater son existence, dans les faits... Cette distinction entre temporel et spirituel, affirme-t-il, n'est qu'une « distinction de mots ». L'existence même de Rome et de ses prétentions spirituelles ne peut pas être simplement niée, comme une fiction verbale. Mais peu importe Rome ! « Le Gouvernement temporel et spirituel ne sont rien que deux mots importés dans le monde pour faire que les humains voient double et se trompent sur leur souverain licite. » Il faut choisir son camp. « La puissance civile, qui est la puissance de l'État, doit, ou bien être subordonnée à la puissance des *esprits* - et alors il n'est de souveraineté que des *esprits*, ou bien la puissance des *esprits* doit

être subordonnée à la puissance *temporelle*, et alors il n'est *d'éminence* que du *temporel*». Si ces deux puissances s'opposent, il y a « grand danger de guerre civile ».

Il faut donc choisir.

L'alternative est cristalline : ou bien les divers rois chrétiens ont une autorité absolue sur leurs territoires propres, ou bien ils sont tous sujets du Pape, vicaire du Christ, qui peut alors, à ce titre, les juger, les condamner, les mettre à mort, si c'est nécessaire au bien commun.

La disjonction est brutale : ou bien, ou bien. Quant à l'existence même d'une troisième voie, qui reconnaîtrait la coexistence des souverains civils et du pape, et qui faciliterait l'émergence d'une communauté des nations, partageant des valeurs communes, liées à une morale collective, il n'en est pas question.

Rien n'empêche, logiquement, de considérer que le « vicaire du Christ » ou tout autre avatar de la puissance spirituelle pourrait faire reconnaître sa souveraineté spécifique sur l'ensemble des princes de la Terre. Rien n'empêche non plus de rêver à l'émergence d'une communauté méta-nationale. Après tout, la communauté internationale ne cherche-t-elle pas confusément à explorer l'instauration progressive d'éléments d'un ordre supra-national ?

Mais Hobbes ne considère pas du tout cette éventualité. Il reste manichéen. L'Église de Rome est un « royaume des ténèbres », qui de plus n'a pas les moyens temporels de son ambition. C'est donc la preuve qu'en chaque royaume le souverain civil est le souverain absolu, immédiatement après Dieu. Le pape passe à la trappe.

Cette thèse introduit d'une certaine manière le germe d'une séparation stricte de l'Église et de l'État. Il faut rendre à César ce qui est César et à Dieu ce qui est à Dieu.

Il peut paraître très moderne, en pleine révolution puritaine, de défendre des idées, qui vont dans le sens de l'instauration d'un État laïc. Mais que se passe-t-il quand cette dichotomie entre les esprits et les corps, entre le temporel et le spirituel, entre « le glaive de la jus-

tice » et « le bouclier de la foi », ne peut s'appliquer correctement ? Que faire par exemple quand les commandements de Dieu et ceux du souverain se contredisent ? Qui doit avoir alors la préséance ?

Cette question est d'autant plus importante que le clivage peut provoquer séditions et guerres civiles, et pire encore ! s'installer « dans le propre cœur de chaque chrétien ».

Pour Hobbes la réponse est claire : c'est le souverain civil qui doit toujours prévaloir, car il a autorité absolue sur les corps. Léviathan est un royaume de ce monde. Et c'est la sécurité de ce monde qui importe d'abord. La sécurité des corps est primordiale, car sans elle il n'y a pas de vie possible. Le corps prévaut sur l'âme, aux yeux de Léviathan. Mais cela ne suffit pas. Il s'en déduit que le souverain a aussi autorité sur l'esprit !

Hobbes souligne ainsi que « dans tout État chrétien, le souverain civil est le pasteur suprême » et « le pouvoir ecclésiastique appartient aux souverains civils » ⁷⁵⁴.

Il n'y a donc plus deux royaumes. Il n'y a plus deux puissances, mais bien une seule, qui ne badine pas avec l'ordre, à la fois temporel et spirituel, qu'elle doit défendre contre le Mal. La puissance doit se mettre au service de Dieu. Ceux qui ne croient pas en Dieu sont des ennemis.

De nos jours encore, certains groupes d'opinion dans des pays ayant accédé à la puissance sont persuadés de leur « élection divine » et de leur mandat d'exercer cette puissance au nom de Dieu. Cette croyance est parfaitement hobbesienne. Elle permet de se rendre raison, et de rejeter le « reste du monde » dans les ténèbres. « Ceux qui croient qu'il y a un Dieu qui gouverne le monde, qui a donné des préceptes, énoncé les récompenses et les peines pour le genre humain sont des sujets de Dieu ; tous ceux qui restent doivent être compris comme des ennemis. » ⁷⁵⁵

⁷⁵⁴ Ibid. Ch. 42 Du pouvoir ecclésiastique.

⁷⁵⁵ Ibid Ch. 31 Du royaume de Dieu par nature.

Surprise ! Hobbes avait commencé par nier toute légitimité à Rome, au prétexte que la puissance ne se partage pas. Puis il constate que la puissance temporelle de Léviathan a vocation à défendre les préceptes de Dieu. Ceux qui s'y refusent sont des « ennemis ». Après avoir évacué la concurrence politique, supra-nationale, de Rome, « royaume de fées », il redonne aussitôt à Léviathan le soin de défendre sur Terre les intérêts de Dieu. Le spirituel n'a pas de vocation à revendiquer le temporel. Le temporel, au contraire, peut s'arroger le droit de distinguer les ennemis du spirituel, qui sont *de facto* les ennemis du temporel.

Double standard, double langage. On évacue Rome, concurrent temporel parce que puissance spirituelle revendiquée, et on donne à Léviathan le monopole de la puissance. Ceci fait, Léviathan hérite alors du soin de défendre son royaume temporel, mais aussi le royaume spirituel dont il a reçu toute grâce et tout pouvoir.

Mais, à nouveau, quid des autres états chrétiens ? Qui sera juge entre leurs divers « pasteurs suprêmes », puisqu'ils sont tous investis de la grâce divine ? Ou alors y aurait-il un pasteur plus « suprême » que les autres, celui que la force nue désignerait ?

La puissance nue

[Retour à la table des matières](#)

Pour Hobbes, le « penchant universel » de l'homme est « un désir inquiet d'acquérir puissance après puissance ». C'est la puissance en effet qui permet la conservation de soi, et qui est constitutive de la liberté de l'individu. C'est la force et non l'esprit qui est la réelle pierre de touche de l'inégalité entre les hommes. La valeur d'un être humain se mesure ainsi au prix « qu'on serait prêt à payer pour utiliser sa puissance » ⁷⁵⁶.

⁷⁵⁶ Ibid. Ch. 10 De la puissance.

Lorsque l'on renonce à la puissance, c'est parce que l'on trouve plus avantageux de se soumettre à une « puissance commune » qui assure alors notre protection. Pour établir cette puissance commune, il faut « *ramener toutes les volontés à une seule volonté* ». Cette volonté une est celle de Léviathan. C'est la volonté souveraine de l'État, qui est aussi « l'âme de l'État ».

Seule cette puissance commune, qui doit imposer « un respect mêlé d'effroi », est en mesure d'éviter la « *guerre de chacun contre chacun* » ⁷⁵⁷. En effet, « la condition humaine est un état de *guerre de tous contre tous*, où chacun est gouverné par sa propre raison ». Freud reprit plus tard cette idée sous le vocable de « pulsion d'agression naturelle des hommes », en y voyant de manière un peu différente « l'hostilité d'un seul contre tous et de tous contre un seul ». Cette pulsion est la pulsion de mort (Thanatos) s'opposant à la culture et à l'Eros.

La puissance commune est l'État, et réciproquement. Il y a identité formelle entre puissance et État. « L'État sans puissance souveraine [n'est] qu'un mot vide de substance » ⁷⁵⁸. Cette puissance n'est pas celle des idées, des lois, ou de la vertu, mais celle de la force. Léviathan est une puissance arbitraire, basée sur la violence des armes. « Sans un pareil gouvernement arbitraire, cette guerre civile serait perpétuelle, et ce sont les hommes et les armes, non les mots et les promesses, qui font la force et la puissance des lois » ⁷⁵⁹.

Sans cette puissance, nous sommes livrés à nos passions naturelles comme la vanité ou la vengeance. Les lois de nature (justice, équité, clémence, humilité) dépendent de cette puissance pour être appliquées, car « sans l'épée, elles ne sont que des mots, et sont sans force aucune pour mettre qui que ce soit en sécurité ». Sans « la force du glaive public », les conventions ne sont que « des mots et du vent ».

⁷⁵⁷ Ibid. Ch. 13. De la condition du genre humain.

⁷⁵⁸ Ibid. Ch. 31 Du royaume de Dieu par nature.

⁷⁵⁹ Ibid. Ch. 46.

Mais comment assurer la force du glaive public ? En maintenant l'État sur le pied de guerre, et en entretenant la tension guerrière. L'État qui veut rester fort a besoin d'un ennemi pour se maintenir. « Aucun grand État populaire ne se maintient jamais, sauf par un ennemi étranger qui l'unit » ⁷⁶⁰.

Cette technique hobbesienne nous rappelle d'ailleurs quelque chose de très ancien et aussi de très actuel. C'est une recette éprouvée que de renforcer l'unité nationale en s'appuyant sur des dangers extérieurs ou en suscitant des menaces imaginaires.

Pour Hobbes, Léviathan peut donc tout faire. Il a la légitimité de Dieu même. Il est même concevable que Léviathan puisse faire du mal aux innocents, si c'est pour la bonne cause, la cause de l'État. « Faire subir n'importe quel mal à un innocent qui n'est pas un sujet, si c'est pour le profit de l'État, et sans violation d'une convention antérieure, ce n'est pas une infraction à la loi de nature » ⁷⁶¹. Cette puissance équivaut à celle de la tyrannie. La tyrannie est la forme explicite que Hobbes entend donner à Léviathan. Conséquence : il faut mettre hors la loi la haine de la tyrannie. « Puisque le mot de tyrannie ne signifie ni plus ni moins que le mot de souveraineté (...) je pense que tolérer la haine ouverte de la tyrannie, c'est tolérer la haine de l'État en général. » ⁷⁶² Rien n'est désormais au-dessus de Léviathan, pas même les lois. Aucune critique de la tyrannie de Léviathan n'est non plus admise. La loi est certes « la conscience publique », mais elle n'est pas au-dessus du souverain, sinon cela reviendrait à établir un pouvoir au-dessus de la puissance de Léviathan, un juge souverain à son tour, ce qui ne peut mener qu' « au désordre et à la dissolution de l'État » ⁷⁶³.

Le peuple a naturellement vocation à l'obéissance. « Les gens du peuple (...) ont l'esprit comme une page blanche prête à recevoir tout

⁷⁶⁰ Ibid. Ch. 25.

⁷⁶¹ Ibid. Ch. 28 Des peines.

⁷⁶² Ibid. Ch. 47 Du bénéfice tiré de telles ténèbres et de ceux qui en profitent.

⁷⁶³ Ibid. Ch. 29 Ce qui affaiblit l'État.

ce que l'autorité publique y imprimera » ⁷⁶⁴. La puissance publique doit prévaloir, car « la mesure privée du bien est une doctrine non seulement vaine mais encore nuisible à l'État public » ⁷⁶⁵.

Mais la puissance tyrannique de Léviathan, on le pressent, peut être aussi la source de sa chute inévitable, du moins si l'on en croit les textes prophétiques que Hobbes cite lui-même. « Dieu ayant montré la grande puissance de Léviathan l'appelle le roi des orgueilleux. Il n'y a rien, dit-il, sur terre qui lui soit comparable. Il est fait de telle sorte que rien ne l'effraie. » ⁷⁶⁶ Et Hobbes cite Job : « Tout ce qui est grand, il le voit sous lui, et il est le roi de tous les enfants de l'orgueil. » ⁷⁶⁷

Pour le christianisme, l'orgueil est le péché le plus grave, c'est le péché de Satan lui-même. Si Léviathan est « le roi de tous les enfants de l'orgueil », aurait-il une affinité avec Satan ? Un chrétien pourrait avoir des raisons de le penser. Mais Hobbes est-il chrétien ?

On peut en douter.

Pour Léo Strauss, la philosophie de Hobbes équivaut clairement à la critique de la révélation chrétienne. ⁷⁶⁸

Hobbes nous l'a souvent répété, le royaume du Christ n'est pas de ce monde. Il veut qu'on laisse Léviathan développer sa puissance sans frein, car l'élection de Léviathan tout comme le fondement de sa puissance sont d'origine divine - et tout un chacun doit considérer le souverain comme un prophète. Y compris les chrétiens, et les « saints ». D'ailleurs, Hobbes renverse la charge de la preuve. C'est le fait de nier l'élection et la puissance de Léviathan qui est en soi un péché d'orgueil !

⁷⁶⁴ Ibid. Ch. 30 De la charge du représentant souverain.

⁷⁶⁵ Ibid. Ibid. Ch. 46.

⁷⁶⁶ Ibid. Ch. 28 *Des peines*.

⁷⁶⁷ Job, 41,34.

⁷⁶⁸ Léo Strauss. *La critique de la religion chez Hobbes. Une contribution à la compréhension des Lumières*. 1933-1934.

« Quand les chrétiens ne tiennent pas leur souverain chrétien pour un prophète de Dieu », c'est qu'ils prennent « l'orgueil de leur propre cœur pour l'esprit de Dieu ». ⁷⁶⁹ Et tous ceux qui oseraient le critiquer ne sont que des réprouvés qui forment le « royaume de Satan ».

Léviathan est-il avant tout « le roi des enfants de l'orgueil », ou est-il d'abord « le prophète de Dieu » ? En fait Léviathan est tout cela à la fois, et sans aucune contradiction, pour ses zélateurs ⁷⁷⁰. Ils affirment que c'est Dieu qui l'a voulu ainsi, et qui l'a élu à cette fin. Léviathan incarne, selon eux, la « décision » de Dieu.

Si Dieu l'a « décidé », le tyran est donc nécessaire.

⁷⁶⁹ Ibid. Ch. 36.

⁷⁷⁰ Schopenhauer illustre bien cette attitude lorsqu'il affirme :

« En vertu de la nature, c'est-à-dire originellement, ce n'est pas le droit mais la force qui domine sur la terre ».

« Le droit en lui-même est impuissant ». « C'est donc la force physique seule qui est capable de se faire respecter ».

« Il s'ensuit la nécessité d'un pouvoir concentré en un seul homme, au-dessus même de la loi et du droit, absolument irresponsable, et devant lequel tout se courbe, dont le détenteur soit considéré comme un être d'essence supérieure, comme un maître par la grâce de Dieu. C'est seulement ainsi que l'humanité se laisse brider et conduire. » « L'organisme animal est construit sur un principe monarchique : c'est le cerveau seul qui guide et gouverne, qui est hégémonique. » « Les républiques sont contre nature, artificielles, un produit de la réflexion. »

Chapitre 4.

La tyrannie du singulier et la décision totalitaire

La décision du Moi

[Retour à la table des matières](#)

En niant la pertinence de la Tradition et en faisant de chaque protestant un « pape », capable de pénétrer les textes par le seul effet de son génie propre, ou de sa grâce particulière, Luther mettait l'homme singulier au pinacle. Il valorisait éminemment son rôle par rapport à la communauté ecclésiale, tant en matière d'interprétation des Ecritures que du point de vue de la grâce et du salut. Jamais auparavant l'homme, en tant qu'individu, n'avait été ainsi promu à un aussi haut rang, celui d'« élu ». L'individu « choisi » n'est plus simplement un homme parmi les autres. Il transcende désormais ses congénères. Il est, lui, destiné par décision divine à la vie éternelle. Les autres sont, eux, destinés à retourner au néant. L'élection métamorphose l'individu, et lui octroie une autre nature, qui n'a plus rien de commun avec le reste de l'humanité. L'individu « élu » est désormais « saint ». Cette sainteté, prédestinée et imméritée, trace une barrière infranchissable entre lui et le reste du monde, composé des « déçus ». En mettant à part quelques individus, l'élection fonde, magnifie et sanctifie la notion même d'individualité. Mais en revanche, l'élection ne pouvant toucher que des individus « choisis », elle exclut l'immense majorité des hommes ; elle annihile et rejette explicitement toute notion de communauté humaine.

Cet accent placé sur l'individu choisi et son élection, Hobbes se l'appropriera, on l'a vu, pour un usage essentiellement politique. Il mit l'idée d'élection au service exclusif de Léviathan, en transférant son impact psychologique sur le chef unique, s'imposant à la multitude

comme souverain temporel, mais aussi s'arrogeant le rôle de « pasteur suprême », à la place du pape-antéchrist. Pour Hobbes, seul le souverain est vraiment saint. Il n'est pas question de dévoyer la grâce spéciale de l'élection et de la sainteté, et de faire croire aux innombrables individualités de la multitude qu'ils peuvent y avoir aisément accès, pour s'en prévaloir en société, et encore moins pour en faire un usage politique. L'homme, fondamentalement a-politique et a-social, est un « loup » pour les autres hommes, répète Hobbes, et il ne doit jamais oublier qu'il se fait de fortes illusions sur « sa propre sainteté ». En revanche, il lui est impérativement nécessaire de « tenir le souverain chrétien pour un prophète de Dieu » ⁷⁷¹. Les multiples individus de la tourbe humaine doivent conserver un doute permanent sur l'hypothèse de leur propre élection, de leur salut. Mais ils doivent universellement reconnaître que leur souverain a effectivement reçu la grâce d'être le Saint, l'Élu, l'Oint du Seigneur, dans l'intérêt de sa nation et de son temps. En veut-on des preuves ? Il suffit de constater que le souverain a le pouvoir : c'est là le signe absolu, et donc amplement suffisant, de son élection.

Mais l'idée luthérienne et calviniste de l'élection du Moi pouvait avoir bien d'autres lectures que celle de Hobbes, à l'évidence instrumentalisée et politisée. La modernité s'engouffra d'ailleurs rapidement dans la brèche ouverte par cette conception d'un Moi « éligible », si opportunément proclamée par Luther, et se mit à en explorer toutes les facettes possibles en la mondanisant et en la laïcisant. Toutes sortes de Moi s'en déduisirent : le moi singulier et le moi divisé, le moi narcissique et le moi déchu, le moi unique et le moi du surhomme, culminant en un moi *Thanatos*, imposant sa tyrannie mortifère au monde entier.

⁷⁷¹ T. Hobbes. *Léviathan*. Ch. 32 Des principes de la politique chrétienne. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

Le Moi singulier

[Retour à la table des matières](#)

La *via moderna* du Moyen Age avait largement contribué à préparer cette efflorescence des individuations, cette bourgeonnante multiplication des Moi. Par sa philosophie nominaliste, dont on a déjà vu qu'elle ne connaissait que les « individus », elle avait amorcé une sorte de pré-Réforme.

Parmi les nominalistes médiévaux, Duns Scot consacra le thème de la singularité absolue de l'individu et forgea le concept d'*heccéité*. L'*heccéité* c'est ce qui est l'essence singulière de « cette âme-ci », « *haec anima* ». L'individualité d'un homme, son *heccéité*, est la composition essentiellement singulière d'une forme individuelle (« cette âme humaine-ci ») et d'une matière tout autant individuelle (« ce corps humain-ci »).

Un commentateur contemporain a pu comparer l'*heccéité* de Duns Scot à la monade leibnizienne : « L'individu, de quelque espèce qu'il soit, est un point matériel, non pas physique mais métaphysique, c'est-à-dire une monade, comme dira Leibniz, bien qu'il ne soit pas isolé et « sans fenêtres » puisqu'il communique, par sa nature, avec les autres points métaphysiques de même espèce. » ⁷⁷²

Mais cette conception de l'individu comme « point matériel, métaphysique », comme « monade » se soutient-elle ?

La monade de Leibniz est effectivement « sans fenêtres », elle est totalement isolée, rien ne peut entrer en elle venant du dehors, elle ne peut être altérée ou changée par quelque autre créature que ce

⁷⁷² Gérard Sondag, Introduction, in *Duns Scot. Le principe d'individuation. (De principio individuationis. Ordinatio II, distinctio 3, pars 1.)* Trad. Gérard Sondag.

soit ⁷⁷³. Or nous savons bien que l'individu ne reste pas isolé dans sa singularité, il partage une nature commune avec les autres individus, il communique avec eux. Duns Scot conjugue d'ailleurs la singularité et l'heccéité de l'individu avec son humanité (la communauté de nature qu'il a avec d'autres individus). L'analogie du « point matériel, métaphysique » ne fonctionne pas. Elle met artificiellement en relief l'*heccéité* en lui conférant un statut métaphysique, et en oublie la physique de l'*humanité*.

D'où vient l'*heccéité*, sa spécificité, sa singularité? Quelle est la raison spéciale de l'existence de « cette singularité-ci », en tant précisément qu'elle est « celle-ci » ⁷⁷⁴ ?

À cette difficile question, Duns Scot commence par répondre que l'individuation s'explique par la nature même des individus. C'est parce que leur nature est divisible (en forme et matière, ou en substance et accidents), que les individus peuvent se distinguer les uns des autres. L'individuation ne vient donc pas « par accident ». Elle n'est pas due à quelque chose qui viendrait du dehors et par quoi elle serait « celle-ci » plutôt que « celle-là » ⁷⁷⁵. Elle ne vient pas non plus seulement de la matière. En tant qu'elle est une « nature », la matière ne peut pas être la raison de la distinction des individus, c'est-à-dire la raison de leur individuation ⁷⁷⁶.

⁷⁷³ Leibniz, *Monadologie*. §7. « Il n'y a pas moyen aussi d'expliquer, comment une Monade puisse être altérée ou changée dans son intérieur par quelque autre créature ; puisqu'on n'y saurait rien transposer, ni concevoir en elle aucun mouvement interne, qui puisse être excité, dirigé, augmenté ou diminué là dedans ; comme cela se peut dans les composés, où il y a des changements entre les parties. Les Monades n'ont point de fenêtres, par lesquelles quelque chose y puisse entrer ou sortir. Les accidents ne sauraient se détacher, ni se promener hors des substances, comme faisaient autrefois les espèces sensibles des Scolastiques. Ainsi ni substance, ni accident peut entrer de dehors dans une Monade. »

⁷⁷⁴ Duns Scot. *Le principe d'individuation*. §76.

⁷⁷⁵ Ibid. § 111.

⁷⁷⁶ Ibid. § 200.

L'individuation ne venant ni de la forme ni de la matière, Duns Scot affirme qu'elle vient *à la fois* de l'une et de l'autre, c'est-à-dire qu'elle vient de la composition spécifique de la forme et de la matière, entendues l'une et l'autre en un sens hautement individualisé. Elle vient de la composition singulière, unique, d'une forme individuelle (« cette âme-ci ») et d'une matière individuelle (« ce corps-ci »). Cette composition unique réalise « l'actualité ultime de la forme » humaine. ⁷⁷⁷

Dans cette composition, la forme (cette âme-ci) est un facteur de distinction plus important que la matière (ce corps-ci). Car c'est davantage à la forme qu'à la matière qu'un individu doit d'être « un », et, par conséquent distinct d'un autre individu. ⁷⁷⁸

Mais la matière joue aussi un rôle clé, quoique fort différent. Si la forme garantit l'unité de l'individu, c'est la matière qui apporte la singularité décisive à l'individu, parce qu'elle lui préexiste dans un état « antérieur », privé de toute forme. Cette antériorité lui permet de se composer avec la forme d'une manière absolument singulière, et de garantir ainsi l'« altérité » radicale de l'individu. ⁷⁷⁹

C'est parce que la nature humaine est susceptible d'être divisée qu'elle rend possible cette composition « individuante », originale, et qu'elle permet l'existence d'individus singuliers. En revanche, l'individu ne se laisse pas quant à lui diviser en parties subjectives ⁷⁸⁰, comme le mot « individu » l'indique d'ailleurs. Chaque individu ajoute une entité

⁷⁷⁷ Ibid. § 180 « La réalité de l'individu est un *acte* qui détermine la réalité de l'espèce, acte sans lequel celle-ci reste potentielle. Mais elle diffère de l'espèce parce qu'elle ne résulte jamais de l'adjonction d'une forme mais, à justeement parler, elle est « l'actualité ultime de la forme ».

⁷⁷⁸ Ibid. § 209.

⁷⁷⁹ Ibid. § 211. « Bien qu'au regard du composé engendré la forme soit une cause plus importante d'altérité, ce n'est pas elle mais la matière qui est la cause préexistante de son altérité - cela parce qu'elle préexiste à l'état privé de forme ; par conséquent elle ne peut être identique à la matière informée ».

⁷⁸⁰ Ibid. § 169

unique et singulière à l'espèce, et cette unité exclut toute espèce de division ⁷⁸¹.

Le Moi divisé

[Retour à la table des matières](#)

Pour Duns Scot, comme on vient de le voir, il y a en tout être quelque chose d'indivisible, c'est-à-dire une entité « qui ne se laisse formellement pas diviser en plusieurs êtres » ⁷⁸². L'individuation correspond précisément à cette indivisibilité, à ce refus à se laisser diviser en parties subjectives ⁷⁸³.

Ce « point métaphysique » posé par les scolastiques, cette entité ultime, cet atome insécable, indivisible, mais qui n'est cependant pas une essence ⁷⁸⁴, pouvait-il résister longtemps à l'analyse dissolvante des modernes ?

Pour argumenter sa conception de l'individu, Duns Scot avait repris l'opposition radicale faite par Jean Damascène entre la « séparation » des créatures humaines et la « communauté » des hypostases divines. D'un côté, la singularité des créatures individuelles, essentiellement distinctes les unes des autres ; de l'autre, la communauté réelle des personnes divines, partageant l'unité de leur nature. ⁷⁸⁵ Dans le pre-

⁷⁸¹ Ibid. § 177

⁷⁸² Ibid. § 48

⁷⁸³ Ibid. § 57

⁷⁸⁴ Ibid. § 192

⁷⁸⁵ Ibid. §35 : « Damascène écrit au chapitre 8 de *La foi orthodoxe* qu'il faut savoir qu'autre chose est d'être conçu existant dans la réalité, autre chose comme existant par le raisonnement et la réflexion. En particulier, chez toutes les créatures, la distinction hypostatique est conçue comme réelle (Pierre est conçu comme réellement distinct de Paul), tandis que la communauté et la prédication n'existent que dans l'intellect, par le raisonnement et la réflexion (c'est par l'intellect que nous savons que Pierre et Paul ont une nature commune) » ; « aucune hypostase n'est une autre, chacune est un sin-

mier cas, les créatures sont réellement singulières, mais elles ont une nature commune, leur humanité, intelligible par la raison. Dans le second cas, les personnes ou hypostases divines peuvent être perçues par la raison, mais on ne peut pas les distinguer réellement les unes des autres (ce serait du trithéisme). Leur nature divine est réelle, une, unique, singulière et indivisible.

Je voudrais reprendre cette opposition entre singularité et communauté, pour l'appliquer aux différentes conceptions, médiévale et moderne, de l'individu.

L'entité individuelle insécable, indivisible, des scolastiques, éclate désormais chez les modernes en divisions subjectives et indépendantes (par exemple, chez Freud, l'inconscient, le préconscient, le conscient, ou encore, le ça, le moi, le surmoi). En revanche, les multiples créatures humaines, jadis considérées comme métaphysiquement séparées les unes des autres par les scolastiques, ont été fusionnées par les modernes en des « substances » sociales considérées comme réelles, (par exemple, chez Marx, les « classes »). Ces nouvelles substances, telles des dieux immanents, sont désormais proposées comme acteurs et sujets de l'Histoire.

Les scolastiques nominalistes considéraient les individus comme indivisibles et séparés des autres individus. Les derniers modernes considèrent les individus comme divisibles, mais aussi comme inséparables de leur classe, de leur société ou de leur historicité.

gulier distinct, réellement séparé d'un autre ». Et il ajoute : « Dans la sainte et suressentielle Trinité, c'est le contraire qui est vrai : là il y a quelque chose de réellement commun », « qui est ensuite divisé par la pensée ».

Le Moi narcissique

[Retour à la table des matières](#)

Originellement le moi est dans un état de narcissisme nous explique Freud. Le moi n'aime que lui-même et est indifférent au monde.⁷⁸⁶ Il s'identifie avec ce qui lui est plaisant, et le monde extérieur lui paraît indifférent, ou éventuellement déplaisant. D'un côté, on l'a dit, le moi et le plaisir. De l'autre côté, l'extérieur, l'étranger, le haï.

Puis, le moi doit lentement renoncer à cette bulle miroitante, à ce miroir clos. Il lui faut se résoudre à affronter l'énigme du monde. Faute de quoi, il sombrerait dans la névrose, dans un désir d'être privé de tout désir, et dans la recherche névrotique d'un équilibre absolu. C'est ce que Freud nommera le principe du Nirvana, et aussi la pulsion de mort. Le Narcisse moderne est hanté par l'anxiété et la dépression, comme le Narcisse luthérien et calviniste l'est par la culpabilité et la déchéance. Celui-ci sort de son état par la grâce, et celui-là par l'objet.

Freud nous explique en effet qu'en passant du stade du narcissisme au stade suivant, celui de l'objet, le moi reconfigure et réarrange les frontières qu'il trace entre le monde et lui⁷⁸⁷. Il sépare plus nettement le plaisir d'avec le déplaisir. Il distingue mieux son intérieur de l'extérieur. Des polarités s'installent : le moi et le non-moi, l'amour et la haine, ou l'amour et l'indifférence. Par ces polarités, dans lesquelles il joue un rôle central, le moi acquiert un certain savoir sur lui-même, et il se forge un vouloir certain, basé sur ses désirs, sur son « égoïsme ».

Schopenhauer avait déjà reconnu que l'égoïsme relevait de l'essence même de l'individu. « L'égoïsme, chez la bête comme chez l'homme, est

⁷⁸⁶ S. Freud. *Métopsychole*.

⁷⁸⁷ Cf. *supra*, le ch. 3, La nécessité d'asservir.

enraciné bien fortement dans le centre même de l'être, dans son essence : disons mieux, il est cet être même. » ⁷⁸⁸ Si le narcissisme et l'égoïsme sont bien originaires et sont des éléments fondateurs de l'individu, celui-ci apprend vite à ses dépens qu'il ne peut en rester simplement à ce stade, dans sa confrontation avec la société.

Plus ou moins longtemps après la prime enfance, l'amour de soi originaire, l'amour narcissique rencontre son antithèse, la conscience du manque, de l'incomplétude, ou encore le « péché originel », tout au moins dans l'environnement culturel du christianisme. Le péché originel, la faute du premier homme, se transmet irrémédiablement à toute l'humanité. C'est là l'occasion d'une blessure narcissique de portée métaphysique : tout être humain est inéluctablement pécheur. La Réforme accentua considérablement ce pessimisme anthropologique, lié à la Chute d'Adam. Par la voix de Luther et de Calvin, elle anéantit d'un mot toute raison de s'aimer soi-même, en plongeant tous les hommes dans une déchéance ontologique. Elle les somma de passer de l'amour de soi au mépris et au dégoût de soi.

La blessure intolérable que la Réforme infligeait ainsi à l'homme moderne, il convenait de la panser sans délai. Le baume divin de la grâce y pourvoyait. La Réforme comblait ainsi, mais pour quelques rares élus seulement, la béance narcissique qu'elle infligeait à tous.

Aujourd'hui, cinq siècles après Luther, la « culture du narcissisme » ⁷⁸⁹ n'a pas disparu, loin de là, ni les nombreuses blessures qui lui sont liées.

L'isolement du moi, l'affaiblissement des liens sociaux, l'incapacité d'établir durablement des communautés humaines vivantes, un mécontentement vague et permanent, une insatisfaction apparemment incombable, un sentiment de vide intérieur, caractérisent assez bien un certain homme moderne, qui perd sa vie en cherchant sans cesse un sens à sa vie. Ce narcissisme mécontent de lui-même révèle l'existence

⁷⁸⁸ in *Le fondement de la morale*.

⁷⁸⁹ Cf. Christopher Lasch, *La culture du narcissisme*.

et la prégnance d'une névrose rampante, à l'échelle de la culture moderne tout entière, traduisant à sa façon tout ce qui est faux, trompeur et mensonger dans cette culture même.

Le narcissisme moderne n'est plus capable de voir dans la vie et dans le monde un champ et un bien communs. Il n'est plus capable de voir que le bien commun exige des individus beaucoup plus que leurs saluts individuels. Le bien commun réclame à chacun de s'identifier aussi au bonheur et à la réussite d'autrui. Il ne s'agit plus seulement de l'éventuelle (et improbable) « élection » personnelle, mais d'un processus systémique, politique et social de croissance commune, à l'échelle de la civilisation.

L'incapacité narcissique des générations actuelles de prendre en compte les besoins de la postérité (peu ou mal formulés) et les exigences latentes des futures générations (politiquement non représentées) affecte la société en profondeur, en oubliant, en refoulant les liens entre générations.

L'éthique puritaine du travail et la richesse considérée comme l'une des conditions du perfectionnement moral faisaient partie de ces « vertus du protestantisme » classiquement associées à l'expansion du capitalisme et à la révolution industrielle. Mais, « en notre époque d'effondrement de l'optimisme social, les vertus protestantes n'excitent plus l'enthousiasme » ⁷⁹⁰. La défense exclusive de l'intérêt privé aboutit de la plus éclatante manière à sa négation critique, comme la crise économique et financière globale l'illustre assez. La glorification sidérante de *l'homo oeconomicus*, du *trader* ou du banquier mondialisé a conduit à l'éclatement de leurs bulles surévaluées. Une impression d'irréalité, une atmosphère de confusion intellectuelle, une expression politique sans substance et semblant vidée de toute prise sur le réel, des convulsions disproportionnées d'un système ayant perdu tous ses repères, une renonciation des esprits les mieux formés à fournir des explications intelligibles aux causes structurelles de la crise et à l'aveuglement des gouvernants, une résignation générale à ne

⁷⁹⁰ Christopher Lasch, *op.cit.*

plus rien comprendre au fonctionnement de l'économie et de l'ordre social sous-jacent, tous ces phénomènes renforcent le malaise profond qui traverse les consciences, et minent durablement les valeurs mêmes qui constituèrent initialement les Temps modernes.

À travers la névrose narcissique qui touche l'homme intérieur et à travers la crise qui percute les modèles actuels de développement économique et social, c'est la modernité même qui est atteinte en plein cœur. Mais si les contemporains en ont une conscience diffuse, sont-ils en mesure d'articuler clairement le diagnostic de leur propre névrose, et de proposer un traitement adéquat?

On peut en douter. La modernité se targue de favoriser le savoir et la connaissance sous toutes leurs formes. Mais elle produit aussi de nouvelles formes d'ignorance, et même d'aveuglement, notamment sur son propre fonctionnement, sur ses propres valeurs et sur leurs fondements.

Cette ignorance vient en partie de la manière dont les savoirs critiques, fondamentaux, se transmettent - ou ne se transmettent pas. La démocratisation de l'enseignement s'est accomplie avec un certain succès. Mais la technicité des enseignements a souvent prévalu au dépens de l'exercice de la pensée critique. La nécessité de se conformer à des normes d'« employabilité » édictées par le marché, a réduit le développement de la créativité, et a renforcé le conformisme intellectuel. Les traditions populaires d'autonomie de l'individu, capable de maîtriser un vaste répertoire de compétences, ont fait place à des connaissances de plus en plus éclatées et ésotériques, réservées aux « experts », chacun dans leur niche. L'école et l'université forment des bataillons de travailleurs plus ou moins spécialisés, plus ou moins aptes à se servir de leur intelligence critique pour développer leurs propres analyses, plus ou moins habiles à utiliser une langue commune, de façon claire, convaincante, structurée. De ce système éducatif résulte la coexistence de poches d'hyper-rationalité, extrêmement spécialisées, avec une certaine indifférence populaire aux choses de l'esprit et aux profondeurs de la tradition.

Cette situation a pu garantir aux élites sociales la reproduction sans risques pour elles d'un système dont elles tiennent les manettes, et qui les reconduit sans difficultés, génération après génération, aux commandes d'un ordre qui s'auto-conforte, s'auto-congratule, s'auto-reproduit.

Nous sommes bien loin de l'ambition d'un Jefferson, qui voulait que le but de l'éducation soit de diffuser le plus largement les connaissances dans la masse du peuple, et qui voulait enseigner aux jeunes à « juger les actions et les desseins des hommes, à percer l'ambition sous quelque déguisement qu'elle prenne et à lutter victorieusement contre ses projets » ⁷⁹¹.

Le principe même de la critique intellectuelle devient suspect. Comme aux belles heures du soviétisme le plus borné, la modernité positiviste et pragmatique abhorre en réalité la critique, jugée non coopérative et destructrice du consensus social. Tout en brandissant hypocritement le flambeau de la « liberté d'expression », elle craint en réalité plus que tout l'expression de l'esprit critique, elle s'effraie par avance de sa puissance de subversion, de sa capacité incontrôlable de remise en cause des ordres établis, des situations acquises, des monopoles et des rentes, bref de l'ordre même du monde.

Le mouvement inexorable vers la concentration économique, ou même, dans le cas des technologies de l'information, vers des formes de monopoles absolus basés sur le phénomène des réseaux et des rendements croissants, ce mouvement mondial crée un écart continuellement grandissant entre la superclasse des possédants contrôlant les plus grandes entreprises et la vaste piétaille prolétarisée des consommateurs, à qui l'on présente en permanence de nouveaux objets marchands, et à qui l'on offre sans cesse de nouvelles perspectives de consommation, en réalité dérisoires, sinon pathogènes.

La modernité est une machine universelle à produire des Narcisses déroutés, perdus dans un monde qu'il ne peuvent plus comprendre,

⁷⁹¹ W. Jefferson. *Notes on the State of Virginia* (1785), cité par C. Lasch in op.cit.

étant privés d'instruments d'analyse. Quand le nouveau-né humain se sépare de l'océan premier que fut pour lui le liquide amniotique, quand il prend conscience qu'il a perdu la fusion primale avec sa mère, il peut chercher quelque temps à la retrouver, il peut s'efforcer de reconstituer l'unité perdue, la symbiose originare. Mais cette pulsion régressive est vouée naturellement à l'échec. Le premier des apprentissages consistera alors pour lui à apprendre à se déprendre de cette première emprise, de cette prégnance inaugurale. Il faudra que le Moi apprenne à reconnaître que les autres existent aussi, qu'ils ont d'autres désirs. Il faudra que le Moi réalise que ses rêves d'omnipotence et d'indépendance absolues, déployés sans obstacles dans le halo glorieux de l'utérus, doivent désormais être confrontés à une réalité indépendante de lui, blessante ou accueillante, indocile ou complaisante, aiguë ou ouatée, c'est selon.

Le Moi Narcisse doit apprendre à renoncer à son élection initiale, ontologique, indicible, qui le fit prospérer comme un dieu dans son univers pendant neuf mois.

Mais les Narcisses modernes n'ont pas vraiment appris à renoncer à leur narcissisme. Bien au contraire, depuis le 16^{ème} siècle, la religion de l'élection remit le sentiment du narcissisme électif au centre du Moi, elle créa un narcissisme métaphysique de la grâce et du salut. Le Moi moderne, placé symboliquement dans l'utérus de la communauté des « élus », et assuré de son salut prédestiné, pouvait se livrer complaisamment à ses rêves régressifs d'omnipotence.

Le Moi asservi

[Retour à la table des matières](#)

Malgré tout, l'élection se paye au prix fort, par la nécessité de la préordination ou la prédestination divine. Calvin l'a assez répété : que les Moi soient élus ou déchus, ils sont tous « prédestinés ».

Cette idée de prédestination traverse, on l'a vu au chapitre précédent, toute l'histoire de la philosophie occidentale, et la modernité l'a non seulement ravivée avec le calvinisme, mais elle l'a systématiquement déployée. Cette idée, si contraire à l'intuition immédiate du Moi, a été déclinée sous différentes formes et a été notamment laïcisée et mondanisée hors du champ religieux sous la catégorie du déterminisme. La modernité occidentale a été, pendant les cinq derniers siècles, soit travaillée par les thèses de la prédestination, de l'omnipotence et de l'omniscience divines, soit structurée par les thèses prônant le déterminisme causal. Dans tous les cas, l'homme moderne se trouve asservi par des lois divines, physiques ou morales.

Les plus « modernes » en ce sens se trouvent parmi les physiciens de la première partie du 20^{ème} siècle qui défendirent un déterminisme poussé à l'extrême.

Max Planck représente fort bien ce courant et défendit une conception intégralement déterministe du monde. Il reconnût cependant que le rôle du savant apportait un « certain noyau d'irrationalité » à la physique moderne. « La cause de cette irrationalité réside dans le fait que le savant lui-même est une des parties constitutives de l'univers » ⁷⁹². Les idées que les individus ont sur le monde extérieur ne reflètent, en dernière analyse, que leurs propres sensations. Il faut donc « éliminer » de nos conceptions sur l'univers « tout ce qui est propre à l'individualité de l'esprit qui les conçoit ». Planck fait au passage un éloge vibrant de l'empirisme, « ce courant d'idées plus sceptiques venu d'Angleterre » ⁷⁹³, qui affirme qu'il n'existe pas d'idées innées. Selon l'empirisme, « nos expériences personnelles, et avant tout, les perceptions de nos consciences, constituent le seul fondement solide et inattaquable de toutes nos pensées ». Face à l'empirisme, la philosophie métaphysique d'un Descartes ou d'un Spinoza sont écartée d'un revers de main par Planck, qui fustige leur « naïveté ».

⁷⁹² Max Planck, *Initiation à la physique*, Ch.1

⁷⁹³ Ibid. Ch 5 *La loi causale et le libre arbitre*.

En conséquence, la personne même du savant et les *perceptions* de sa conscience sont replacées par le positivisme au centre de toute pensée.

Mais les perceptions personnelles, et la personnalité même, sont à leur tour tout autant déterminées que le sont les processus physiques de la nature. Les plus grands génies, les Kant, les Goethe, les Beethoven, au moment même de leurs envolées les plus hautes et de leurs élans spirituels les plus profonds, subissent les contraintes de la causalité, et ne sont que des « instruments aux mains de la toute-puissante et universelle loi ».

Tout en reconnaissant l'universelle présence du déterminisme causal, Planck admet cependant qu'il y a « un point dans le vaste monde incommensurable de la nature et de l'esprit, un seul et unique point qui est et demeure toujours inaccessible non seulement pratiquement, mais encore logiquement, à toute considération causale ; ce point c'est notre propre moi » ⁷⁹⁴.

On retrouve là encore la métaphore du « point ». Le point est une figure du Moi très prisée des positivistes. Il permet de conjoindre une certaine matérialité, celle d'un objet infinitésimal et irréductible, et l'immatérialité de la figure mathématique.

La métaphore du point facilite le développement de la thèse de l'individualisme positiviste et nominaliste, à savoir la séparation absolue entre les différents individus, comme autant de points distincts les uns des autres ⁷⁹⁵. « Le positivisme réclame une séparation radicale entre nos propres impressions et celles des autres. Il n'y a, en effet, à

⁷⁹⁴ Ibid. Ch 5 *La loi causale et le libre arbitre*.

⁷⁹⁵ À vrai dire, cette métaphore du « point » est si tentante qu'elle est aussi utilisée par des personnalités qui professent des conceptions plus larges que celles des positivistes. Ainsi, C.G. Jung écrit-il : « L'âme pourrait être à la fois un point mathématique et avoir l'immensité d'un monde d'étoiles fixes. » in *L'âme et la vie*. Ch. Destin, mort et renouvellement.

être absolument réelles que nos propres impressions ; celle des autres hommes ne sont que le résultat d'une inférence indirecte. » 796

En conséquence, le positivisme est contraint de repousser la possibilité d'une physique indépendante de l'individualité du savant. « Il y est contraint parce qu'il ne reconnaît, en principe, pas d'autres réalité que les impressions individuelles éprouvées par les divers physiciens. » 797

Ceci est fort gênant. Une science qui repousse, par principe, l'objectivité de son objet, en la faisant dépendre de la subjectivité du savant, est *a priori* condamnée. Il faut donc se débarrasser de ce Moi positiviste, trop individualiste, devenu encombrant. « La science doit être, autant que possible, débarrassée de toutes les influences provenant du facteur individuel humain ». Comment faire ? Comment se débarrasser de ce « point » individuel, qui prend autant de place ?

Il faut admettre que ce que ressent l'homme doué du libre arbitre importe peu, en réalité, et quoi qu'il en ait. Sa conscience personnelle peut certes avoir le sentiment subjectif d'être libre, et ses sens percevoir le monde sous un angle unique. Mais ce facteur individuel humain, cette liberté subjective, ne peut que brouiller la compréhension juste d'un monde dont le devenir est régi par une causalité stricte. L'important, si l'on veut comprendre ce monde strictement déterminé causalement, c'est de poser l'existence d'un « esprit omniscient », d'un « esprit idéal », qui seul connaît et comprend le monde. 798

Le positivisme de Planck le conduit ainsi à renouveler explicitement sa croyance en la foi luthérienne.

796 Max Planck. *Op.cit.*. Ch 9 Le positivisme et la réalité du monde extérieur

797 Ibid. Ch. 9

798 Ibid. Ch 10 La causalité dans la nature

Le Moi unique

[Retour à la table des matières](#)

Mais une autre solution était envisageable, en théorie. Elle ne manqua pas d'être proclamée à son tour. Elle consistait à affirmer crânement que le Moi est peu, mais que ce peu est tout -- pour le Moi. Avec un degré de plus, le Moi ne reconnaissait d'ailleurs plus que le Moi seul, à l'exclusion de tout le reste. C'est ce pas que Max Stirner se résolut à franchir.

C'était là oser plus que jamais auparavant l'auto affirmation du Moi, que des penseurs comme Locke et Rousseau avaient progressivement préparée, chacun à leur manière.

Locke, défenseur du capitalisme, de la propriété, de l'individualisme et du nominalisme, affirmait que le plus fondamental de tous les droits est le droit à sa propre conservation. Ce droit implique la propriété, promue au rang de fin primordiale de la société, et même au rang de loi naturelle, les hommes possédant des biens avant d'être en société. Le fait d'accumuler autant que possible argent et richesses était intrinsèquement juste. La doctrine de Locke était ainsi la doctrine même du capitalisme, selon Léo Strauss.

Locke défendait l'idée que la loi de nature n'existe que « dans l'esprit » et non « dans les choses elles-mêmes ». En bon nominaliste, il affirmait qu'il n'y a pas de formes naturelles, ou d'essences intelligibles : les idées abstraites sont « les inventions et les créations de l'entendement, faites par lui, pour son propre usage ». Il n'y a donc pas de principes naturels, ni de connaissance commune. Toute connaissance repose sur un travail personnel, individuel, dont les fruits n'ont pas à être partagés socialement. Il n'y a pas de connaissance publique, mais seulement des savoirs privés.

De manière significative, on ne trouvait d'ailleurs chez Locke aucune notion de solidarité ou de charité. C'était là afficher une coupure

radicale par rapport aux enseignements classiques du christianisme, du moins dans la tradition catholique. Il s'agissait plutôt d'adapter à la sphère sociale et économique le manichéisme élus/déchus qui prévalait déjà dans la religion réformée, et qui séparait radicalement les quelques élus du reste du monde.

De ce fait, l'enseignement de Locke était « révolutionnaire par rapport à la tradition biblique mais aussi par rapport à la tradition philosophique » ⁷⁹⁹. Il ne mettait plus l'accent sur les *devoirs* ou les obligations naturelles ou sociales. Il se concentrait sur les *droits* de l'individu, les droits du moi. Il reconnaissait un droit naturel du moi à s'octroyer un domaine privé, exclusif du reste de l'humanité. L'individu se libérait désormais de tous les liens sociaux, pour ne s'occuper que de lui-même. L'individu, le moi, devenait le centre du monde moral.

L'idée essentielle et contre-intuitive de Locke était que la cupidité, loin d'être mauvaise ou « égoïste », est bien plus profitable et raisonnable, à long terme, qu'une charité ostentatoire, mais inefficace. La véritable charité passe bizarrement mais effectivement, selon lui, par l'appropriation illimitée, sans souci des besoins d'autrui. « L'homme qui travaille dur » ne diminue pas mais accroît le patrimoine commun de l'humanité ». Il est un plus grand bienfaiteur de l'humanité que ceux qui donnent des aumônes aux pauvres ». ⁸⁰⁰

En revanche, les pauvres, par leur paresse, leur inaction, leur consommation sans retour des aumônes des autres, diminuent ce patrimoine commun.

Contre ce laisser-aller, ce gaspillage en pure perte, Locke préconisait « le grossier mais solide fondement » de l'égoïsme et de certains « vices privés » qui produit des « profits publics » bien plus grands que la vertu qui est par nature « dépourvue ». « En s'appropriant tout ce qu'ils peuvent utiliser, les industriels et les raisonnables réduisent l'étendue des « vastes communaux du monde » qui restent incultes ;

⁷⁹⁹ Léo Strauss. Droit naturel et histoire.

⁸⁰⁰ Ibid.

par « l'acte d'enclorre », ils créent une sorte de rareté qui force les paresseux et les écervelés à travailler bien plus durement. » ⁸⁰¹ La célèbre bataille pour les « enclosures », la clôture des terrains communaux, qui devait conduire à ce que Polanyi a appelé la « grande transformation », ⁸⁰² pouvait commencer, dans la douleur des uns, et pour le plus grand profit des autres.

Strauss a saisi la similitude de Hobbes et Locke en une formule frappante: « Hobbes assimilait la vie rationnelle à la vie dominée par la peur de la peur, par la peur qui nous délivre de la peur. Dans le même esprit, Locke assimile la vie rationnelle à la vie dominée par la douleur qui délivre de la douleur. » ⁸⁰³

Hobbes veut en finir avec la peur régnant entre les hommes, en leur inspirant la peur plus grande encore de Léviathan. Locke veut en finir avec la douleur résultant des besoins insatisfaits, par un consentement actif au travail, qui est une douleur moindre. Locke ne recherche pas la « vie bonne ». Il refuse seulement la douleur, il désire avant tout éviter la souffrance. D'où son utilitarisme, qui s'épanouit dans la possession de choses, dans une accumulation recherchée pour elle-même. La vie devient « une quête de joie sans joie » ⁸⁰⁴.

Rousseau était en accord avec Hobbes et Locke sur un droit naturel à la conservation de soi. Cette idée s'appuyait sur le postulat que la vie dans l'état de nature était jadis solitaire, sans société ni sociabilité. Elle se basait aussi sur le constat déprimant que la société impose des normes de conformité qui empêchent les philosophes, les artistes ou les chercheurs de suivre leur propre génie, s'ils veulent échapper à l'opinion commune. Mais alors que pour Hobbes ou Locke, le souci de la conservation de soi primait toute autre considération, Rousseau pensait que la liberté restait le bien le plus précieux, plus précieux même que la vie.

⁸⁰¹ Ibid.

⁸⁰² Cf. Karl Polanyi, La grande transformation.

⁸⁰³ Léo Strauss, op.cit.

⁸⁰⁴ Léo Strauss, op.cit.

Malgré tout, leurs opinions convergeaient pour placer l'individu au sommet, et pour reconnaître son désir comme étant la chose primordiale, que ce soit un désir de conservation, ou un désir de liberté. Il n'y avait pour eux rien de plus haut que l'individu. Toute référence à quelque chose dépassant l'individu ne pouvait que le limiter nécessairement.

Mais alors que Hobbes acceptait cette limite au nom de la sécurité et soumettait l'individu au pouvoir de Léviathan, Rousseau estimait qu'il faut rejeter toute soumission à un modèle universel. L'ultime justification de la société civile n'est rien d'autre que de permettre à un certain type d'individus de jouir de la félicité suprême en se retirant en marge de la société. Cette idée, très protestante dans son essence, revient à mettre l'individu élu au-dessus ou à part de la tourbe déchue. Rousseau affirma en conséquence que la société civile a été mauvaise pour le genre humain mais bonne pour l'individu ⁸⁰⁵.

Désormais l'individu était sanctifié. Tous les extrêmes devenaient possibles. Rompant à la fois avec la société civile et avec le genre humain, Max Stirner continua sur cette voie bien ouverte, et fit du Moi un absolu. Le Moi devint l'Unique, le Tout. « Pour Moi, il n'y a rien au-dessus de Moi » ⁸⁰⁶. C'était une révolte totale, radicale, contre la religion, l'État, Dieu, l'Homme même. La religion « lie » le moi, comme le montre l'étymologie latine du mot. Et quand ce n'est pas la religion, c'est l'État ou la raison qui lient l'homme, en le déterminant selon son « essence » supposée et selon les lois nécessaires de la rationalité. Il fallait briser tous ces liens, retrouver la liberté absolue, à laquelle avait jadis renoncé Luther.

Stirner avait une très haute idée de son Moi, comme Luther d'ailleurs. Mais alors que Luther avait quand même renoncé à être Dieu

⁸⁰⁵ Jean-Jacques Rousseau. Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes (1754) cité par L. Strauss, in op.cit. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁸⁰⁶ Max Stirner. L'Unique et sa propriété. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

à la place de Dieu, Stirner s'arrogea sans façon cette ambition. La révolte de Stirner contre Dieu se voulait absolue, bien plus absolue que les autres révoltes socialistes, communistes ou matérialistes de son temps, qui n'étaient au fond « rien que les efforts extrêmes de la théologie, c'est-à-dire des insurrections théologiques » ⁸⁰⁷. Il voulait en finir avec la foi, avec les vérités religieuses, mais aussi avec « l'intelligence naturelle », avec toutes les fantaisies créée par la raison humaine seule.

Le christianisme avait voulu libérer l'homme de la détermination par la nature ou de l'asservissement aux passions. Stirner veut maintenant libérer l'homme du christianisme même et de toute religion, de toute philosophie, il veut le libérer de toute prescription, de toute pensée, de toute représentation, de toute idée, de toute foi.

Stirner avait pris d'une certaine façon modèle sur Luther, mais pour aller bien plus loin encore, et en finir une fois pour toutes avec toutes les hiérarchies. Le protestantisme avait certes ouvert un mouvement, mais il fallait désormais aller bien au-delà. La Réforme n'était qu'une « réforme ». Elle était donc loin du compte. Il fallait briser radicalement l'ordre des choses, et même les plus sacrées. « Le protestantisme ayant fait éclater la hiérarchie du moyen âge, l'opinion s'est enracinée que la hiérarchie fut brisée par lui ; on oublie complètement que ce ne fut qu'une « réforme » et par conséquent un rajeunissement d'une hiérarchie vieillie. » ⁸⁰⁸

Stirner reconnaissait qu'avec Luther le moyen âge avait pris fin. Avec lui aussi la « tyrannie » du pape romain avait été fortement secouée. Mais Luther avait surtout compris que « l'homme doit lui-même se faire autre, s'il veut concevoir la vérité ». La recherche de la vérité doit aller jusqu'au bout, et aboutir nécessairement à l'homme, qui doit devenir aussi vrai que la vérité même.

⁸⁰⁷ Ibid.

⁸⁰⁸ Ibid.

Luther cependant n'alla pas jusqu'au bout de cette idée. Il avait aboli la foi en l'Église, mais c'était pour transformer les laïques en prêtres et pour proclamer la foi en la loi. De ce fait, la Réforme avait renforcé la hiérarchie, bien plus qu'elle ne l'avait aboli.

Bruno Bauer avait écrit que la Réforme s'était efforcé de séparer la religion de l'État, pour la libérer des puissances avec lesquelles l'Église l'avait associée, depuis les temps primitifs jusqu'au moyen âge. Mais Stirner considéra que Bauer s'était trompé. Il pensait que la « domination des esprits », après la Réforme, n'avait jamais été « aussi étendue et aussi puissante ». Au lieu d'abstraire le principe religieux de l'art, de l'État, et de la science, elle fit au contraire de ceux-ci des « religions » et les éleva « dans le royaume de l'esprit ».

Stirner pensait que ni la philosophie, ni la religion n'avaient apporté de vraie libération. Soit je ne suis qu'un esprit pensant (suivant Descartes), soit je ne suis qu'un esprit croyant (suivant Luther). Je ne suis donc pas mon corps : je suis esprit, rien qu'esprit. C'est cette pensée qui traverse d'un bout à l'autre l'histoire de la Réforme jusqu'à aujourd'hui. C'est cette pensée avec laquelle il faut en finir, parce qu'elle est la source de l'aliénation du Moi.

Le protestant est avant tout un croyant. Les « Saintes Ecritures », « la parole de Dieu » sont sacrées pour lui. Elles demeurent « au-dessus du doute ». Or le doute est le propre de l'homme. Ces choses sacrées sont donc au-dessus de l'homme et « y croire, c'est y être lié ». La foi des protestants est devenue plus intérieure, mais la servitude l'est devenue aussi. Ils ont introduit en eux-mêmes ces choses sacrées, et s'y sont liés intimement et de tout leur être. Ils ne peuvent plus s'en défaire. La Réforme n'a été qu'une réforme en trompe l'œil. Loin d'avoir rompu avec l'esprit clérical, elle l'a renforcé. Stirner y voit une « malédiction » : « Le catholique n'est que laïque, le protestant est prêtre. L'esprit clérical est maintenant chose achevée, tel est

le progrès fait sur le moyen âge, telle est la malédiction inhérente à la Réforme. » ⁸⁰⁹

Le calvinisme puritain exclut les sens et beaucoup de choses mondaines, dans le but de purifier l'Église. Mais le luthéranisme est plus radical, plus spirituel. Au lieu d'exclure les choses, il cherche autant que possible à y introduire l'esprit et ainsi à sanctifier tout ce qui appartient à ce monde temporel.

Stirner reconnaît là explicitement la grande influence du luthéranisme sur toute la pensée allemande. « Ainsi le luthérien Hegel (il déclare quelque part qu'il veut « demeurer luthérien ») a réussi à pénétrer toute chose de l'idée. En tout, il y a la raison, c'est-à-dire l'esprit saint, autrement dit « le réel est rationnel ».

Les grandes « productions de l'esprit » ont été données presque uniquement par des protestants, parce qu'eux seuls furent les vrais adeptes de l'Esprit, seuls ils l'ont accompli. » ⁸¹⁰

Mais en suivant l'Esprit, ils renoncèrent à leur liberté et à leur corps. Ils s'inventèrent un dieu terrestre pour s'en occuper: l'État. Ce fut leur nouveau culte, et « en face de la sainteté de l'État, l'individu n'est qu'un vase de déshonneur ». Avec la Réforme, l'individu resta lié, et la modernité continua de le ligoter. Après l'État et l'Église, c'est la raison désormais qui « tient enchaîné l'homme individuel par la pensée de l'humanité » et par ses lois générales. La liberté politique n'est pas qu'une « seconde phase du protestantisme ». Elle mime la « liberté religieuse ». ⁸¹¹ Mais elle ne libère point l'homme. Ces libertés sont des esclavages : « État, religion, conscience, ces despotes me font leur esclave, et leur liberté est ma servitude » ⁸¹².

⁸⁰⁹ Ibid.

⁸¹⁰ Ibid.

⁸¹¹ Max Stirner note que Louis Blanc (1811-1882) dit dans son *Histoire de dix ans (1830-1840)*, parlant du temps de la Restauration : « Le protestantisme devint le fond des idées et des mœurs. »

⁸¹² Ibid.

Plus on est attaché à la religion, plus on est dévoué à l'État, et plus on est asservi. Si l'on veut redevenir des individus véritables, il faut se livrer au « péché ». Il faut que l'individu ne cesse pas d'être un « schismatique » à l'égard de tous les autres individus. Il faut prendre le risque de penser par soi-même, de laisser uniquement l'homme intérieur agir en nous, même si c'est tomber dans la « démence » aux yeux des autres.

Il faut briser avec la conception des protestants et des modernes, pour qui la famille, la chose publique, la patrie, etc. sont « souillées du péché » et « attendent la divinité », et pour qui il reste toujours dans le monde du mal, de l'absurdité, du hasard et de l'égoïsme, que le divin même ne peut jamais éradiquer.

S'il faut être « schismatique » avec les autres, il faut cesser de l'être avec soi-même. Il faut en finir avec cette idée de séparation entre moi et l'esprit, entre moi et l'au-delà, c'est-à-dire en fin de compte entre moi et Dieu. Il faut en finir avec la séparation entre le monde de l'esprit, le monde des « esprits libres », et « ce monde-ci », le monde terrestre, où les esprits sont des étrangers. Il faut en finir avec la division en deux moi, l'un essentiel (l'esprit), l'autre inessentiel (le corps). Il faut en finir avec « cette triste misère de nous voir bannis de nous-mêmes » ⁸¹³.

L'esprit que le chrétien aime reste étranger au Moi. Il vient d'un autre monde, alors que je suis dans le monde. Il est étranger au monde, et il m'est « étrange ». Le saint, le sacré, ne peuvent me concerner en propre, moi qui suis avant tout un « égoïste ». Je dois prendre acte du fait que « l'individu est l'exclusivisme même ». Luther cherchait l'élection du moi, sa mise en exception, sa singularisation hors de la foule déchue. Stirner va plus loin encore et veut l'exclusion de tout ce qui n'est pas moi. Il proclame la nécessité de la « dureté de la personne individuelle » qui doit faire obstacle à tout ce qui est « humain ». Il coupe radicalement tout lien avec tout. « En fait, je suis

⁸¹³ Ibid.

incomparable, unique. Ma chair n'est pas votre chair, mon esprit n'est pas votre esprit. » ⁸¹⁴

Il pousse ainsi à l'extrême le schéma de l'élection et de la grâce tel qu'initié par Luther et Calvin. Loin de renoncer à ce qui en chaque homme est « inhumain », à ce qui est tapi, ancré au fond de tout individu, il le revendique hautement. Comment d'ailleurs faire obstacle à cette force invincible, qui fait que le moi est Moi ?

De même que Dieu a le Diable, « à côté de l'homme, il y a le non-homme, l'individu, l'égoïste. L'État, la société, l'humanité ne peuvent dompter ce diable.

Désormais l'homme et le non-homme sévèrement séparés sont ennemis irréductibles » ⁸¹⁵.

Le schéma dualiste, binaire, manichéen, du bien et du mal, de Dieu et du Diable, de l'élection et de la déchéance, qui traversait la pensée de la Réforme, est repris par Stirner pour être installé cette fois au cœur de l'individu, et pour le déchirer en deux.

De même que le protestantisme coupait le monde en deux parties inégales, les élus et les déçus, de même « le libéralisme sépare mon être de moi-même et le place au-dessus de moi, parce qu'il exalte « l'homme » autant qu'une religion quelconque exalte son Dieu ou son idole, parce qu'il en fait un au-delà ». Il me divise, il m'aliène, il m'ampute de tout ce qui est mien, de ma propriété, pour y substituer « quelque chose d'étranger à moi, une *essence* ».

Le schisme de la Réforme s'opérait à travers les nations, à travers les peuples, séparant les quelque « choisis » du « reste » du monde. Selon Stirner, le libéralisme moderne prolonge et installe le schisme protestant à l'intérieur de chacun d'entre nous, et nous sépare en deux parties, l'une élue, l'autre déçue. Tout ce qui dans un homme réel ne correspond pas au concept « homme » n'est désormais plus qu'un « fantôme », une chimère, un néant.

⁸¹⁴ Ibid.

⁸¹⁵ Ibid.

C'est ce que Stirner ne peut accepter. Il revendique pour le moi, pour l'égoïste, de devenir à son tour l'idée générale. Comme chacun est égoïste, il est assez logique de mettre l'égoïsme au-dessus de tout, et d'en faire une idée universelle. C'était là reprendre en somme les idées de Hobbes et de Locke, pour les pousser à l'extrême.

Stirner cite, pour le critiquer à nouveau, Bruno Bauer, qui pensait que « l'erreur fondamentale des juifs et des chrétiens consistait dans la foi qu'ils ont d'être « privilégiés », de posséder des « privilèges », dans la foi au privilège ». Bauer en concluait qu'il fallait qu'ils « renoncent à cette particularité qui les sépare des autres hommes » et qu'ils reconnaissent l'essence générale de « l'homme » pour la considérer comme « leur être vrai ». Mais c'est exactement le contraire qu'il faut faire, estime Stirner. Il faut aller bien plus loin, bien plus profondément, dans l'extirpation des fausses identités, des faux moi. « Un homme pris comme juif ou comme chrétien voit satisfaits seulement certains de ses besoins, non lui-même : c'est un demi-égoïsme, parce que c'est l'égoïsme d'un demi-homme, qui est moitié lui-même et moitié juif ou moitié son propre maître et moitié esclave. C'est pourquoi le juif et le chrétien s'excluent toujours à moitié, c'est-à-dire qu'ils se reconnaissent comme hommes et s'excluent comme esclaves, parce qu'ils servent deux maîtres différents. » ⁸¹⁶

La leçon de Stirner a le mérite d'être claire, comme du cristal. Le Moi ne doit accepter qu'un maître : le Moi. Il ne doit avoir qu'une identité : lui-même. Il ne doit reconnaître qu'une idée : l'intérêt de son égoïsme. Toute inféodation à quelque autre maître ne peut que conduire à « l'horreur et au dégoût de moi-même ». Stirner ajoute qu'il est prêt à « commettre le péché qui paraît au chrétien le pire de tous, le blasphème contre le Saint-Esprit ». Il veut se délivrer de ce qu'il appelle le « mauvais esprit » dont il se dit possédé, car « cet esprit est un mensonge ».

Stirner veut rompre absolument non seulement avec la Réforme, mais aussi avec la philosophie moderne, qui est restée en son principe

⁸¹⁶ Ibid.

purement chrétienne. Cette philosophie « chrétienne » s'appuie sur la raison et « déploie son zèle contre les « fantaisies, les hasards, le libre arbitre »; elle veut que le divin soit visible en toute chose, et que l'homme voit partout Dieu, mais il n'y a jamais de Dieu sans diable » ⁸¹⁷.

Stirner veut en finir avec cette tension qu'impose la raison, et qui impose de combler cette béance entre ce que l'on est et ce que l'on est censé être. Il faut en finir avec la séparation de l'être en deux, ce qu'il est en réalité, et ce qu'il est en tant qu'idée. Il faut en finir avec la séparation que Descartes opérait déjà entre le corps et l'esprit, ou celle qui faisait dire à Goethe: « C'est l'esprit qui se bâtit un corps ».

Il ne faut plus se séparer de soi-même, martèle Stirner. Ce qu'il faut c'est se séparer des autres. « Notre faiblesse n'est pas d'être en antagonisme avec les autres, mais de ne pas l'être complètement, de ne pas être complètement séparés d'eux » ⁸¹⁸. Il faut pousser le mouvement de séparation et d'exclusion entamé par la Réforme, jusqu'au bout. De même que les protestants se sont exclus eux-mêmes de l'Église au nom de leurs convictions, qu'ils mettaient au-dessus de tout, de même Stirner demande que « nous, les égoïstes », nous nous excluions de nos sociétés et des États, qui sont « contre nous ».

Il veut que le moi s'exclue du « peuple », qui n'est qu'« une puissance de hasard, une force de la nature, un ennemi, que je dois vaincre ».

Il faut que le moi s'exclue même de son essence, de sa prétendue « essence véritable » qui est étrangère au moi, qui n'est qu'un « fantôme aux mille noms divers (Dieu, l'homme vrai, l'homme vraiment pieux, l'homme raisonnable, l'homme libre, etc.) ». Il faut que le moi en finisse avec cette séparation intérieure en deux moitiés, l'une dite vraie, l'esprit, et l'autre, qui n'est pas la vraie, qui doit « être livrée en sacrifice », la matérielle.

⁸¹⁷ Ibid.

⁸¹⁸ Ibid.

Stirner renvoie les anciens et les modernes dos à dos. Ils sont les uns des « adeptes de l'idée », et les autres des « adeptes de la réalité », et de ce fait ils sont les uns et les autres dans la séparation, le dualisme, l'opposition.

Il faut aussi en finir avec les idées de moralité, de légalité, de vertu, d'« humanitarisme ». Ces idées, comme le christianisme tout entier, sont « inepte bavardage, incohérence de fous ». « On est enfermé avec des fous dans une maison d'aliénés », qui répètent leurs « idées fixes », leurs chimères de fous. Il faut passer ces idées fixes et folles au fil du couteau de la critique, dit Stirner.

Parmi ces idées folles, il y a notamment « l'humanité », la « justice », la « liberté », le « droit ». « L'homme à la place de Dieu est devenu le préjugé nouveau, une foi nouvelle apparaît, la foi en l'Humanité, en la Liberté. Le Dieu de tous, « l'Homme », est devenu le Dieu de l'individu » ⁸¹⁹. Tout cela rappelle les invectives nominalistes d'un Hobbes contre les mêmes idées, qu'il appelait « chimères » et « fictions ». Mais Stirner pousse sa pointe au plus loin et conclut différemment de Hobbes. Si la liberté est un fantôme, la seule réalité c'est la propriété. « La propriété, c'est tout mon être, c'est ce que je suis moi-même ».

Il n'y a pas d'idéal, ou plutôt l'idéal n'existe que dans la pensée, c'est-à-dire qu'il n'existe pas. Ainsi l'humanité n'existe pas, ni l'espèce humaine : « C'est Moi qui suis mon espèce, je n'ai ni norme, ni loi, ni modèle, ni autres bornes du même genre ».

L'« être » lui-même n'est qu'une abstraction. En revanche, « je suis tout dans tout ». Toute pensée n'existe que par moi et pour moi. Elle est ma propriété, et elle est absolument propre à moi. Il ne faut surtout plus parler de « la liberté de la pensée », qui est « un mot aussi vide que la liberté de digestion », mais affirmer au contraire « la propriété de la pensée ». D'ailleurs « si les pensées sont libres, je suis

⁸¹⁹ Ibid.

leur esclave, ainsi je n'ai aucune puissance sur elles et elles me dominent ».

Si je m'approprie ma pensée, mes pensées sont alors mes créatures, et c'est moi qui les dominent, et non pas elles, moi.

Faute de cette appropriation, la langue, la parole, les idées, les vérités d'une époque exercent sur nous « la plus dure des tyrannies ».

Évoquant la querelle scolastique du réalisme et du nominalisme, du point de vue de son propre nominalisme, outrancier, Stirner constate à juste titre qu'elle se poursuit à travers l'histoire entière du monde chrétien. Il en conclut, de manière plus discutable, qu'elle ne pourra finir et qu'il y aura à jamais cette opposition irréductible entre les idées et les réalités. Le christianisme a certes cherché à les concilier, et à « réaliser ses idées » dans les institutions et les lois de l'Église et de l'État, ainsi que dans les rapports entre individus. Mais les idées ont résisté. Elles sont restées incorporelles, et foncièrement irréalisables, selon lui.

La « liberté », pour prendre un exemple, ne peut effectivement s'incarner que dans le tyran. Lui seul est individuellement libre, puisqu'il n'a de responsabilité envers personne. En revanche, « dans l'État bourgeois il n'y a que des « hommes libres » esclaves de mille contraintes ». La Révolution française n'a pas non plus remis en cause fondamentalement l'ordre des choses. « Elle abolit tel souverain, non le souverain. Jamais les Français ne furent plus impitoyablement dominés » 820.

Aujourd'hui c'est l'argent qui gouverne impitoyablement le monde. C'est l'argent seul qui donne à l'homme sa valeur. Quand à l'État, « il paye bien afin que ses « bons citoyens », -- la classe possédante, -- puissent sans danger mal payer ». Stirner a des accents qui sonnent étonnamment contemporains, lorsqu'il rappelle que « la bourgeoisie a démontré que ce n'est pas la foi et la pauvreté, mais l'éducation et la propriété qui font le bonheur ».

820 Ibid.

La seule liberté qui vaille, la liberté du tyran, l'individu peut-il en acquérir l'équivalent? Oui, répond Stirner, quand « l'homme est devenu pour l'homme l'Être suprême ». Il faut pour cela que tous les autres « êtres suprêmes » soient anéantis, que la théologie soit « renversée », que Dieu et sa grâce soient « bafoués » et que l'athéisme devienne « général ». Alors l'homme devient non pas un homme « libre », mais il devient un homme « propriétaire », un propriétaire de lui-même.

Alors seulement il se libère complètement « du joug de la servitude, du pouvoir de l'aristocratie et des princes, de l'empire des désirs et des passions et même de la domination de sa volonté propre ». Alors seulement l'être retrouve sa liberté de naissance, sa liberté de nature.

C'est la propriété revendiquée par le « petit égoïste » qui lui procure cette liberté désirée. Que l'opprobre qui entoure ce mot d'égoïste ne nous effraie pas ! Il faut vraiment renoncer aux idées fausses, celles qui nous encouragent à être des idéalistes, des « hommes bons » : « Cherchez-vous vous-mêmes, soyez égoïstes, que chacun de vous soit un Moi tout-puissant » ⁸²¹, proclame Stirner, comme un nouveau Luther, comme un prophète d'une révolution faite pour le Moi, succédant à la Réforme jadis faite au bénéfice des « élus ».

La guerre entre l'État et Moi, ces deux ennemis, est déclarée. Pour le moi, tout État est une tyrannie. Moi, l'égoïste, je me désolidarise complètement du bien de « la société humaine ». Je l'utilise seulement, à mon seul profit, car rien n'est plus sacré pour Moi. L'alternative à l'égoïsme, c'est la servitude. Alors, je deviens, dans l'État, « un valet de moi-même ». Pour éviter cet asservissement, « il n'y a qu'un moyen, ne reconnaître aucun devoir, c'est-à-dire ne me lier ni me laisser lier » ⁸²². Car « plus libre est le peuple, plus esclave est l'individu ». Il faut se dresser nécessairement contre l'État, mais encore contre la société, et contre tout ce qui est sacré, pour atteindre à l'égoïsme. Car

⁸²¹ Ibid.

⁸²² Ibid.

tout ce qui est sacré lie et enchaîne, et l'État n'a qu'un but, borner, subordonner l'individu, l'assujettir à la chose générale.

Sans cette pulsion de vie du Moi et cette volonté de l'égoïsme, les individus et les peuples ne sont plus que « des abeilles sans volonté ».

La civilisation moderne peut alors être comparée à « un énorme État féodal », qui dérobe l'individu de lui-même pour le remplacer par « l'homme ». Elle est une puissance irrésistible, menaçante, située très loin au-dessus de moi, inaccessible : « l'État est le seigneur de mon esprit, et exige ma foi et me prescrit des articles de foi, -- le code comme article de foi, -- il exerce sur moi une influence morale, domine ma pensée, chasse mon Moi pour s'installer à sa place comme étant « mon vrai Moi », bref l'État est sacré et en face de Moi, l'homme individuel, il est le vrai Moi, l'esprit, le fantôme » ⁸²³.

L'État n'est pas seul à imposer sa féodalité. Le christianisme, et toutes les religiosités (c'est-à-dire tout ce qui évoque la piété, la moralité, l'humanité), font de même. Le christianisme, « c'est l'achèvement de la féodalité, c'est le régime féodal embrassant tout, c'est la gueuserie absolue ». Il nous transforme en serfs, pris dans des corvées sempiternelles et sans sens. « La religion, et principalement le christianisme, a tourmenté l'homme en lui imposant la réalisation de choses hors nature et absurdes » ⁸²⁴.

Face à ces fiefs, face à ces féodalités, il n'y a plus que le Moi qui puisse se dresser, résister, fonder sa royauté. « Moi seul suis réel. Et maintenant je prends le monde pour ce qu'il est réellement pour Moi, je le prends comme Mien, comme ma Propriété : je rapporte tout à Moi ». ⁸²⁵ Le Moi peut seul s'octroyer à lui-même sa propre seigneurie, c'est-à-dire son égoïsme.

Désormais, au lieu de vivre pour une idée, pour une spiritualité, il ne servira plus que son avantage personnel.

⁸²³ Ibid.

⁸²⁴ Ibid.

⁸²⁵ Ibid.

Désormais, il s'apparaîtra à lui-même comme Dieu. « Chaque instant que tu vis, tu es ta créature, et tu voudrais ne pas te perdre, toi, créateur, dans ta « créature ». Tu es toi-même un être supérieur à toi-même » ⁸²⁶. Quoi de plus clair ! Il faut non seulement « chasser Dieu de son ciel et le dépouiller de sa *transcendance* », mais il faut encore veiller à ce qu'il ne reparaisse pas subrepticement comme *immanence*, par exemple sous les espèces de « l'homme ». C'est seulement à ce prix que l'esprit peut s'appartenir à soi-même comme un esprit seulement occupé de lui-même, et par conséquent libre.

C'est alors qu'il peut dire : « Je suis maître du monde des choses, je suis maître du monde de la pensée ».

Le renversement par rapport au christianisme est total, mais il est moins un renversement symétrique qu'une transgression poussée à l'extrême de la logique chrétienne. La proposition chrétienne : « Dieu est devenu Homme » se transforme pour Stirner en celle-ci : « l'Homme est devenu Moi. » ⁸²⁷

Cette métamorphose, cette divinisation du Moi, calque et mime la rhétorique chrétienne dans les détails. Le ton pris par Stirner est celui de Dieu même : « Tout dépend de Moi, et l'homme sans Moi est perdu ». Plus rien ne peut dépasser le Moi, car seul ce Moi a vocation à se dépasser lui-même. « Tout être au-dessus de Moi, que ce soit Dieu, que ce soit l'Homme, affaiblit le sentiment de mon individualité » ⁸²⁸. C'est pourquoi, le Moi devient innommable. « On a dit de Dieu : « Il n'y a pas de noms pour le nommer. » De même de Moi : aucune idée ne m'exprime, rien de ce que l'on donne comme étant mon être n'épuise ce qui est en moi ; ce ne sont que des noms » ⁸²⁹. Le Moi devient l'impensable : « Contre Moi, l'inexprimable, l'empire de la pensée, de la cogitation, de l'esprit, se brise en miettes » ⁸³⁰.

⁸²⁶ Ibid.

⁸²⁷ Ibid.

⁸²⁸ Ibid.

⁸²⁹ Ibid.

⁸³⁰ Ibid.

Stirner n'hésite pas à reprendre les formules bibliques les plus sacrées pour les singer, et les appliquer sans vergogne au Moi. « Je suis Moi-même Ma puissance et Je suis par elle Ma propriété ». « Je suis avant que de penser ». « Il n'y a pas d'autre juge que moi-même qui puisse décider si j'ai raison ou non ». « Si on lutte pour la liberté par amour pour le Moi, pourquoi ne pas le choisir comme commencement, milieu et fin ? Est-ce que je ne vaux pas plus que la liberté ? N'est-ce pas Moi qui me fais libre ? Ne suis-je pas la chose première ? » ⁸³¹.

Il y a dans cette épiphanie du Moi comme une parodie de parousie. Le Moi devient « l'Unique », qui plane haut au-dessus de la société, alors que la société ne peut créer aucun Unique. Ce Moi, cet Unique, ne peut reconnaître d'autre source du droit que lui-même. Il ne reconnaît « ni Dieu, ni l'État, ni la nature ni l'homme même avec ses éternels « droits de l'homme », ni le droit divin ni le droit humain ». « Je suis propriétaire de l'humanité, je suis l'humanité et ne fais rien pour le bien d'une autre humanité ».

C'est le crépuscule annoncé des peuples, et l'aube d'une nouvelle humanité, réduite et compressée en son extrême centre, le Moi. « Le crépuscule des peuples et de l'humanité annonce Mon aurore ». C'est là une image consciemment christique, que Stirner développe complaisamment : « Christ est le Moi de l'histoire du monde (...) Si dans la conception moderne, c'est l'Homme, c'est que le symbole du Christ s'est transformé en celui de l'Homme : c'est l'Homme en lui-même, qui est le « point central » de l'histoire. » Désormais, après le Christ et l'Homme, ce sera le Moi qui deviendra ce point central.

Ce Moi ne sera pas seulement un Dieu à la place de Dieu, il sera (pourquoi se gêner ?) bien au-dessus de Dieu même : « Il t'échoit en partage plus que le divin, plus que l'humain ; il te revient ce qui est tien ». La vérité était identifiée à la divinité, pour les chrétiens, mais Stirner met le Moi au-dessus de la vérité : « Comme je suis suprasensible, je suis au-dessus du vrai. Les vérités sont pour moi aussi communes et indifférentes que les choses ».

⁸³¹ Ibid.

Comme dans une sorte de trinité autiste et dérisoire, Stirner conclut enfin à la circularité tautologique du Moi, de l'Unique et de son besoin absolu de lui-même : « J'ai besoin avant tout de moi, d'un Moi absolument déterminé, de Moi, cet Unique ».

Chapitre 4.

La tyrannie du singulier et la décision totalitaire

La décision de la puissance

[Retour à la table des matières](#)

Frédéric Nietzsche était le fils d'un pasteur allemand, précepteur de princesses à la cour d'Altenburg. Il rapporte que l'on disait de son père: « C'est à cela que doit ressembler un ange ». Il ne l'a pas vraiment connu, du fait de son décès prématuré alors que Nietzsche avait quatre ans. "Mon père est mort à l'âge de trente-six ans. Il était délicat, bienveillant et morbide, tel un être qui n'est prédestiné qu'à passer, - évoquant plutôt l'image d'un souvenir de la vie que la vie elle-même. " ⁸³²

Nietzsche magnifia d'autant plus l'image de son père qu'il piétina sa mère et sa sœur: « Quand je cherche mon plus exact opposé, l'incommensurable bassesse des instincts, je trouve toujours ma mère et ma sœur, -- me croire une parenté avec cette *canaille** serait blasphémer ma nature divine. »

Le sort fugace de son père fut pour lui une sorte de présage, une indication de son destin: « Je ne suis que mon père répété. » ⁸³³ Nietzsche se voyait l'héritier d'une hérédité chargée, et par là même prédestiné à un séjour court sur terre: « Me vint en aide cette mauvaise hérédité que je tenais de mon père, et qui était au fond une pré-

⁸³² *Ecce Homo* 1, §1.

⁸³³ Ibid.

destination à mourir jeune.» Nietzsche est d'ailleurs mort à l'esprit à quarante quatre ans.

Il faut prendre Nietzsche au mot. Il est, pour l'essentiel, son père « répété ».

Il le « répète » en reprenant les grandes lignes de force du protestantisme luthérien, pour les pousser jusqu'au bout de leur logique. Les thèmes de l'élection et de la prédestination, de la déchéance de l'homme, du mal et du péché originel, thèmes parfaitement luthériens, seront mis au fondement de sa philosophie. Son individualisme extrême, sa confiance absolue en sa mission, son anti-idéalisme nominaliste et son pessimisme radical complètent le tableau d'un Nietzsche engagé dans une sorte de luthéranisme outrancier, plongé dans un extrémisme de l'élection.

Nietzsche est tout à fait luthérien quand il évoque « la théorie cent fois réfutée du libre arbitre » ⁸³⁴. Il prend un ton très luthérien pour dire l'impuissance de la raison humaine : « Pour certains problèmes, ce n'est pas à l'homme qu'il sied de décider sur la vérité ou la non-vérité; les questions suprêmes, les plus hauts problèmes de valeur sont tous au-delà de la raison humaine (...) L'homme ne peut pas, de lui-même, connaître ce qui est bien ou mal... » ⁸³⁵

Il pousse la logique luthérienne de la « foi seule » jusqu'à l'extrême. Se sentant « élu », et prédestiné à un destin divin, il se vit comme l'inventeur d'une nouvelle religion, un nouveau Luther en somme, et même un nouveau Christ. Il lui revient de procéder à un nouveau « renversement des valeurs », comme l'avaient déjà fait en leur temps Luther, dans une certaine mesure, et surtout le Christ lui-même. Luther avait effectué un renversement considérable des valeurs, en provoquant un schisme majeur, et en rejetant le pape, l'Église et le papisme du côté de Satan. Le Christ, plus radicalement encore, avait contaminé par sa « morale d'esclaves » l'empire romain tout en-

⁸³⁴ Par delà le bien et le mal, 18.

⁸³⁵ L'Antéchrist, 45.

tier, précipitant sa chute et l'inversion de toutes ses valeurs. Nietzsche suit leurs traces, en procédant à son tour à un « renversement » radical, en rejetant à son tour le christianisme en bloc, au nom de sa propre « élection ».

Dans ce renversement, on distingue la tentative mimétique d'un Nietzsche se voulant ultra-luthérien, et même ultra-chrétien, si l'on peut dire. Le nihilisme nietzschéen peut en effet s'interpréter comme une répétition, beaucoup plus radicale certes, mais parfaitement mimétique du christianisme même. Car selon Nietzsche, le christianisme est aussi un nihilisme : « Nihiliste et disciple du Christ : cela rime, cela ne fait pas que rimer »⁸³⁶.

Nietzsche répète, sous la forme d'une réfutation exacerbée, le protestantisme extrême qu'il se donne apparemment pour tâche de renverser. Aux extrémistes renversant les idoles que furent le Christ et Luther, Nietzsche veut se substituer, en les renversant à leur tour, tout en les mimant par son extrémisme même. Il renverse ces idoles passées pour rester fidèle à l'idée de sa propre prédestination, de son rôle messianique et divin.

Le renversement nietzschéen mime le renversement luthérien jusque dans ses méthodes rhétoriques, la confiscation de la « vérité » et la profération des anathèmes. Tout comme Luther s'attaquait aux « mensonges » du papisme, Nietzsche fait une analyse impitoyable du christianisme réformé, de ses « mensonges » et de « hypocrisie ». Puis il étend sa critique radicale au christianisme tout entier et à toutes ses valeurs. Nouveau Moïse, Nietzsche proclame du haut de sa montagne une « Loi contre le christianisme »⁸³⁷. « J'appelle le christia-

⁸³⁶ L'Antéchrist, 58.

⁸³⁷ Loi contre le christianisme du 30 septembre 1888. Guerre à mort contre : le vice. Le vice est le christianisme.

Par exemple 6^{ème} article : « on nommera l'histoire « sainte » du nom qu'elle mérite, étant l'histoire maudite, on utilisera les mots « Dieu », « Sauveur », « Rédempteur », Saint » pour injurier, pour marquer les criminels. »

nisme la grande malédiction, la grande corruption intérieure, le grand instinct de vengeance (...) la souillure immortelle de l'humanité. » 838

L'élection de Nietzsche

[Retour à la table des matières](#)

Malgré ces anathèmes anti-chrétiens, Frédéric Nietzsche reste d'une certaine manière éminemment luthérien par sa confiance absolue en sa propre élection et en sa prédestination. Nietzsche est avant tout un « élu ». Il n'a aucun doute à ce sujet : « Je porte sur mes épaules le destin de l'humanité », écrit-il. C'est pourquoi il doit sortir dans la grande lumière, dans « ce grand midi, où l'élite des élus se consacre à la plus haute des tâches » 839.

Cette élite des élus, il est l'un des très rares à en faire partie, avec tous les privilèges que cela implique. « La classe supérieure - je la nomme les plus rares - étant la perfection, possède les privilèges réservés aux plus rares. (...) L'ordre des castes, l'ordre hiérarchique, ne fait que formuler la loi suprême de la vie elle-même. » 840

Frédéric Nietzsche est un « élu », mais sans la « foi ». C'est un élu athée, et par là même, un élu au-dessus de tous les autres élus, un élu suréminent, appartenant à l'aristocratie la plus rare, affichant sans vergogne son mépris du christianisme, religion des dominés : « Le christianisme né de l'esprit de ressentiment (...) est en soi un mouvement de réaction, la grande insurrection contre la domination des valeurs aristocratiques » 841.

D'autres civilisations que la chrétienne sont d'ailleurs affectées par ce processus de décadence, la chinoise par exemple : « Il y a un dicton

838 L'Antéchrist, 62.

839 Ecce Homo.

840 L'Antéchrist, 57.

841 Ecce Homo.

que les mères chinoises enseignent à leurs enfants : *Siao-sin* - fais ton cœur tout petit. Telle est la tendance fondamentale de toutes les civilisations sur le déclin. » ⁸⁴²

L'élection et la prédestination qui étaient des thèmes luthériens emblématiques, Nietzsche se les approprie, et les retourne contre la Réforme et contre le christianisme: « J'étais prédestiné à de grandes choses - à provoquer une crise et une sorte de décision sans appel quant au problème de l'athéisme. » ⁸⁴³ Il a été « élu », mais pour saper les valeurs chrétiennes, et notamment l'idée d'égalité. La croyance à la « prérogative de la majorité » qui permet les révolutions n'est qu'une traduction des valeurs chrétiennes en « sang et crime ». « La mentalité aristocratique fut sapée au plus profond par le mensonge de l'égalité des âmes ». ⁸⁴⁴

Il a été « élu » pour pousser à l'extrême l'idée luthérienne d'élection, en proclamant à son tour l'inégalité fondamentale entre les « élus » et le reste du monde. Mais il dépasse le luthéranisme de l'élection et de la prédestination en n'en retenant que cette élection et cette prédestination mêmes, et en en faisant l'idée centrale de son propre destin.

Son élection athée ne relève pas de la grâce, mais de la puissance et de la connaissance. C'est une élection « gnostique ». Il revendique « cette fierté de l'élu de la connaissance » ⁸⁴⁵ qui doit culminer dans son rôle auto proclamé d'Antéchrist, se tournant vers les rares élus capables de le suivre (« Mes lecteurs prédestinés »), et rejetant toute le reste de l'humanité dans le néant du mépris: « Qu'importe le reste ? - Le reste n'est que l'humanité. Il faut être supérieur à l'humanité par la force, par l'altitude de l'âme - par le mépris. » ⁸⁴⁶

⁸⁴² Par delà le bien et le mal, 267.

⁸⁴³ Ecce Homo.

⁸⁴⁴ L'Antéchrist, 43.

⁸⁴⁵ Par delà le bien et le mal, 270.

⁸⁴⁶ L'Antéchrist.

Le mépris infini de Nietzsche pour le reste du monde abasourdit. Mais en prophète, il annonce aussi la transformation prochaine des « saints » et des « élus » protestants en bourreaux. En une phrase terriblement prémonitoire, il révèle ce qui se cache dans l'inconscient de ceux de ces « chrétiens » qui s'auto proclament « saints », et qui nient en particulier l'élection spécifique du peuple juif: « Le « peuple saint » [des luthériens] alla en tant que christianisme jusqu'à nier la dernière forme de la réalité, le « peuple saint », le « peuple élu », la réalité *juive* elle-même. » ⁸⁴⁷

Pour Nietzsche l'élection est le phénomène central, qui permet de rejeter tout le reste. Nietzsche n'exclut pas complètement la religion de son arsenal argumentatif, il la remet seulement à sa vraie place, qui est purement instrumentale : « Pour les « prédestinés à commander » (...) la religion est un moyen de plus de vaincre les résistances et d'arriver à dominer (...) Ascétisme et puritanisme sont des procédés quasi indispensables d'éducation et d'ennoblissement, dès qu'une race veut surmonter son origine plébéienne et s'élever par son effort à la domination. » ⁸⁴⁸

Le luthéranisme puritain, la religion de son père, à laquelle il doit son éducation et la conscience de sa prédestination, est la religion des maîtres, la religion des dominants. Il n'y a aucun doute à avoir lorsque l'on porte une telle mission. Tout doit servir à son accomplissement. Tout doit se mettre au service de l'élus : « l'homme qui porte en lui de grands desseins considère tous ceux qu'il rencontre sur sa route soit comme les moyens d'arriver à son but, soit comme un frein ou un obstacle. » ⁸⁴⁹

La religion chrétienne doit être reconnue pour ce qu'elle est, un puissant moyen de « dynamiter » la société, qu'il faut donc utiliser comme tel, pour promouvoir non pas les valeurs démocratiques, mais les valeurs aristocratiques d'élection: « L'égalité des âmes devant

⁸⁴⁷ L'Antéchrist, 27.

⁸⁴⁸ Par delà le bien et le mal, 61.

⁸⁴⁹ Par delà le bien et le mal, 273.

Dieu, cette simagrée, ..., cet explosif d'idée enfin devenu révolution, idée moderne et principe de déclin de toute organisation sociale - est de la dynamite chrétienne... » ⁸⁵⁰

En aristocrate méprisant la populace, il ne manque pas, après Hobbes ou Bentham, de réfuter à nouveau l'idée de « bien commun ». En ce sens, il trahit sans aucun doute son nominalisme et sa fidélité culturelle à la tradition théologico-politique du protestantisme : « Il faut renoncer au mauvais goût de vouloir être d'accord avec le plus grand nombre. Ce qui est « bon » pour moi n'est plus bon sur les lèvres du voisin. Et comment pourrait-il y avoir un « bien commun » ? Le mot enferme une contradiction. Ce qui peut être mis en commun n'a jamais que peu de valeur. » ⁸⁵¹

Nietzsche n'aime pas le bien commun parce que c'est le bien de la communauté humaine, et il n'aime ni l'humanité qu'il méprise, ni l'idée de communauté car : « Toute communauté rend un jour ou l'autre, d'une manière ou d'une autre - commun » ⁸⁵²

Dans ses prises de position anti-démocratiques, il reprend le vocabulaire utilisé lors de la révolution des « saints » et attaque violemment, comme Hobbes, les promoteurs des « idées anglaises » qui allaient contre l'intérêt de l'élite des élus : « Ce sont des niveleurs, de ceux qu'on appelle à tort des « libres penseurs », esclaves diserts, plumitifs agiles au service du goût démocratique et des « idées modernes ». » ⁸⁵³

Nietzsche affiche sa proximité avec la philosophie politique de Hobbes et leur commune allégeance aux idées luthéro-calvinistes en s'attaquant à l'idéal même de liberté : « Le besoin de liberté, l'instinct

⁸⁵⁰ L'Antéchrist, 62.

⁸⁵¹ Par delà le bien et le mal, 43.

⁸⁵² Par delà le bien et le mal, 284.

⁸⁵³ Par delà le bien et le mal, 44.

du bonheur et un sens raffiné de la liberté ressortissent à la morale et à la moralité des esclaves. » ⁸⁵⁴

L'influence des idées réformées sur la philosophie nietzschéenne est multiforme. Mais elle se laisse percevoir le mieux à travers la vision de Nietzsche sur sa propre élection. On a vu que pour Luther, il était essentiel d'exclure toute espèce de doute sur la réalité de son élection. L'affirmation de soi, la certitude absolue de l'élection en sont des signes nécessaires, indispensables. Le doute sur sa propre élection n'est jamais permis. Car qui commence à douter un tant soit peu est déjà sous l'influence du démon. S'il s'instille, c'est déjà l'indice que tout est perdu. Une suprême confiance en soi est consubstantielle à l'élection. Nietzsche affichait cette confiance divine en son destin, et n'hésitait pas à citer pas sur ce point à citer Goethe à sa rescousse: « On ne peut vraiment estimer que celui qui ne se cherche pas lui-même » ⁸⁵⁵.

La déchéance de l'humanité

[Retour à la table des matières](#)

Le thème de la déchéance humaine est plus qu'aucun autre lié à la pensée des Réformateurs. Schopenhauer, qui fut le maître à penser de Nietzsche, a multiplié les formules illustrant l'inanité du principe de dignité de l'homme : « Chacun porte en soi, au point de vue moral, quelque chose d'absolument mauvais ». « L'être humain est, au fond, un animal sauvage et effroyable » ⁸⁵⁶.

Le thème de la déchéance est récurrent chez Nietzsche sous les oripeaux de la décadence. La morale même est un « symptôme de décadence ». L'humanité tout entière en est la proie : « L'humanité n'est nullement gouvernée par des lois divines, mais au contraire, parmi ses

⁸⁵⁴ Par delà le bien et le mal, 260.

⁸⁵⁵ cité in Par delà le bien et le mal, 266.

⁸⁵⁶ Fondements de la morale §8.

valeurs les plus sacrées, c'est justement l'instinct séducteur de la négation, de la corruption, de la *décadence*, qui a toujours sévi. » ⁸⁵⁷

La religion joue un rôle central dans ces questions de déchéance et de péché originel, parce qu'elle entretient volontairement l'humanité dans la corruption : « Le prêtre veut justement la dégénérescence de l'ensemble, c'est-à-dire de l'humanité : c'est pourquoi il conserve précieusement ce qui dégénère. » ⁸⁵⁸ Le prêtre est un homme pervers, qui a interverti les catégories les plus basiques et les plus élémentaires : « C'est l'intérêt vital de cette catégorie d'hommes [les prêtres] de rendre l'humanité malade et de pervertir les notions de « bien » et de « mal », de « vrai » et de « faux ». » ⁸⁵⁹

Quelle ironie ! Nietzsche, si désireux de « renverser » toutes les valeurs, reproche en somme aux prêtres d'avoir effectué ce renversement pour leur propre compte.

Quoique embarqué dans une grandiose croisade contre toutes les valeurs, Nietzsche ne remet pas en cause le concept même de déchéance de l'humanité, pourtant d'origine religieuse, et particulièrement mis en avant par le luthéranisme. Il le reprend au contraire entièrement à son compte. Il veut seulement préserver de cette déchéance quelques rares élus. Quant aux autres, c'est-à-dire tout le reste de l'humanité, il entend les laisser mariner dans leur état « animal » -- là encore en parfaite conformité avec le dogme luthéro-calviniste --, quand il constate « cette dégénérescence globale de l'humanité qui la ramène au niveau du parfait animal de troupeau dans lequel les rustres et les imbéciles du socialisme reconnaissent leur idéal, *l'homme de l'avenir* » ⁸⁶⁰.

La faute ne touche pas seulement l'humanité mais le monde tout entier, et toute la réalité : « Quel que soit le point de vue philosophique

⁸⁵⁷ Ecce Homo.

⁸⁵⁸ Ecce Homo.

⁸⁵⁹ Ecce Homo.

⁸⁶⁰ L'Antéchrist, 24.

auquel on se place, on reconnaîtra que la fausseté du monde dans lequel nous croyons vivre est la chose la plus certaine et la plus ferme. » ⁸⁶¹

Nietzsche note que le mal originel ancré dans la nature humaine peut servir des fins cachées, éloignées de la compréhension humaine : « Tout ce qui est mauvais, terrible, tyrannique, tout ce qui tient de la bête fauve ou du serpent, chez l'homme, sert aussi bien que son contraire à élever le niveau de l'espèce humaine. » ⁸⁶² Chez les luthériens et les calvinistes, c'est le pouvoir discrétionnaire de la grâce divine qui peut changer le plomb du mal dans l'or de l'élection. Chez Nietzsche, ce rôle de *deus ex machina* sera joué par « l'éternel retour ».

Chimères et fictions

[Retour à la table des matières](#)

L'anti-idéalisme radical de Nietzsche est sa croisade : « Renverser les idoles (et par « idoles », j'entends tout « idéal »), telle est mon affaire » ⁸⁶³. Luther voulut aussi renverser toutes les « idoles » du catholicisme, pour privilégier la foi seule. Mais à la différence de Luther, la foi de Nietzsche est la foi en l'immoralité. « Ils croient encore tous à « l'idéal »... Je suis le premier immoraliste. » ⁸⁶⁴

Cet anti-idéalisme s'exprime aussi par un nominalisme agressif : « Il serait temps de se libérer de la duperie des mots » ⁸⁶⁵. Il remet en cause la notion même d'« être » tout comme Hobbes, et il évoque Héraclite, dont la fréquentation le « reconforte plus qu'aucun autre » et

⁸⁶¹ Par delà le bien et le mal, 34.

⁸⁶² Par delà le bien et le mal, 44.

⁸⁶³ Ecce Homo.

⁸⁶⁴ Ecce Homo.

⁸⁶⁵ Par delà le bien et le mal, 16.

dont la philosophie du devenir est « la plus proche de la mienne qui ait jamais été conçue » . ⁸⁶⁶

Selon l'habitude des nominalistes, il met à l'index une longue liste de concepts, qu'il considère comme de pures chimères : « Ce que l'humanité a jusqu'ici pris au sérieux, ce ne sont même pas des réalités, mais de simples chimères, ou, à strictement parler, des mensonges nés des mauvais instincts des natures malades, et, au sens le plus profond, nuisibles - toutes ces notions de « Dieu », « âme », « vertu », « péché », « au-delà », « vérité », « vie éternelle » (...) Quel sens ont ces notions mensongères, ces notions auxiliaires de la morale : « âme », « esprit », « libre arbitre », « Dieu », si ce n'est de celui de ruiner physiologiquement l'humanité ? » ⁸⁶⁷.

Ces chimères sont des mensonges créés de toute pièce par les prêtres : « la « Loi », la « volonté de Dieu », le « Livre Saint », l'inspiration » -- autant de mots (...) avec lesquels le prêtre maintient son pouvoir » ⁸⁶⁸.

La théorie nominaliste des chimères finit par s'étendre, il est vrai, bien au-delà de ce qu'osait faire Hobbes, puisqu'elle vise désormais le christianisme lui-même, « ce pur *monde de fiction* » ⁸⁶⁹. La critique nominalisme s'étend à Dieu même, auquel s'étend le stigmate de la Chute: « Lui si pâle, si débile, si *décadent* ». « Déchéance d'un Dieu : Dieu se fit *chose en soi* ». ⁸⁷⁰

Il reconnaît comme l'un des siens Pilate, qui a permis avec sa « morgue distinguée » d'enrichir l'Évangile de « l'unique mot qui ait de la valeur - qui est sa critique, qui est même sa *ruine* : « qu'est-ce que la vérité ! » » ⁸⁷¹. Il faut souligner le point d'exclamation par lequel Nietzsche remplace de sa main ce qui fut un point d'interrogation,

⁸⁶⁶ Ecce Homo.

⁸⁶⁷ Ecce Homo.

⁸⁶⁸ L'Antéchrist, 55.

⁸⁶⁹ L'Antéchrist, 15.

⁸⁷⁰ L'Antéchrist, 17.

⁸⁷¹ L'Antéchrist, 46.

dans la fameuse question adressée par Pilate à Jésus. La vérité n'existant pas, elle ne peut même pas faire l'objet d'une question, pour le Pilate de Nietzsche. Tout est chimère, point d'exclamation ! Point final.

Selon le canon du nominalisme de combat, c'est toute la logique aristotélicienne qu'il faut remettre en cause. Là encore on reconnaît chez Nietzsche les incantations de Hobbes ou de Bentham contre la raison causale et la logique rationnelle: « Il ne faut user de la « cause » et de l'« effet » que comme des purs concepts c'est-à-dire comme des fictions conventionnelles qui servent à désigner, à se mettre d'accord, nullement à expliquer quoi que ce soit » (...) « C'est nous seuls qui avons inventé comme autant de fictions la cause, la succession, la réciprocité, la relativité, l'obligation, le nombre, la loi, la liberté, la raison, la fin. » ⁸⁷²

Lorsqu'on le pousse aux dernières extrémités, le nominalisme mène logiquement à la mort de l'esprit et de l'âme. La preuve, c'est que toute la philosophie moderne depuis Descartes, s'est attaqué au concept de l'âme. La philosophie s'est ainsi faite sceptique et anti-chrétienne. Croire à l'âme est désormais aussi vain que de croire à la grammaire ou aux mots, dit Nietzsche. On a commencé par détruire la grammaire, le reste a suivi. La mort du langage, la mort de l'âme et la mort de Dieu sont fortement liées.

Désormais, fuyant toutes ces chimères, il faut se faire ermite et s'enterrer dans le sol: « ce sont de beaux mots chatoyants, cliquettants, solennels, que ceux de probité, d'amour du vrai, d'amour de la sagesse, de sacrifice à la connaissance, d'héroïsme du vrai (...) Mais quant à nous ermites et marmottes, il y a beau temps que nous sommes persuadés dans le secret de nos consciences d'anachorètes, que tout ce faste verbal n'est rien, lui non plus, que défroque mensongère, parure abusive, poudre d'or frelatée. » ⁸⁷³

⁸⁷² Par delà le bien et le mal, 21.

⁸⁷³ Par delà le bien et le mal, 230.

Nietzsche ajoute donc au sens aigu de sa propre prédestination, un solide nominalisme et une foi absolue dans son système. Il adopte aussi la philosophie politique de Luther, à savoir un compromis avec l'ordre politique et social en place, qu'il n'est surtout pas question de remettre en question. « Ce saint anarchiste [Jésus] qui appela le bas peuple, les rebuts et les pêcheurs, la Tchandala au sein du judaïsme, à contester l'ordre régnant, était un criminel politique. » ⁸⁷⁴ Pour Nietzsche, l'aristocrate, la doctrine des droits égaux pour tous est un « poison » ⁸⁷⁵. Il s'accommode fort bien de l'idée d'une inégalité structurelle et politique entre les élus et le reste de l'humanité.

La pensée de Nietzsche offre nombre d'analogies *structurelles* avec l'idéologie luthérienne. En « luthérien » structurel, il s'oppose ainsi à l'activisme puritain des calvinistes qu'il diagnostique chez « ces infatigables, ces inévitables utilitaristes anglais » ⁸⁷⁶. Il prend des accents de pasteur allemand lorsqu'il tonne contre cet utilitarisme qui détruit l'instinct religieux : « A-t-on bien réfléchi que ce goût du travail qui caractérise l'époque moderne, cette assiduité bruyante, avare de son temps, fière d'elle-même, sottement fière, nous dresse et nous prépare mieux que tout à l'*incroyance* ? (...) La fièvre d'activité (...) a fini par détruire l'instinct religieux. On peut ranger parmi ces indifférents à la religion la majorité des protestants allemands des classes moyennes. » ⁸⁷⁷

Se jugeant chargé d'établir la nouvelle morale, il se trouve en directe contradiction avec le puritanisme calviniste : « Un moraliste n'est-ce pas le contraire d'un puritain ? Car le moraliste est un penseur qui considère la morale comme douteuse, hypothétique, bref comme un problème. » ⁸⁷⁸

⁸⁷⁴ L'Antéchrist, 27.

⁸⁷⁵ L'Antéchrist, 43.

⁸⁷⁶ Par delà le bien et le mal, 228.

⁸⁷⁷ Par delà le bien et le mal, 58.

⁸⁷⁸ Par delà le bien et le mal, 228.

Il attaque au cœur la soi-disant moralité puritaine, qu'il appelle « la moralité anglaise », en en soulignant la fondamentale hypocrisie : « Tous font l'apologie de la moralité anglaise, parce qu'elle est celle qui sert le mieux l'humanité ou « l'intérêt général » ou « le bonheur du plus grand nombre » -- non, le bonheur de l'Angleterre. »

Il n'épargne pas non plus l'utilitarisme qui en découle : « Le bien être de tous, loin d'être un idéal, n'est qu'un vomitif (...) C'est une espèce d'homme modeste et foncièrement médiocre, que ces utilitaristes anglais. » 879

Il réunit en un raccourci saisissant l'utilitarisme, la morale chrétienne et le dualisme gnostique : « Une morale d'esclaves est essentiellement une morale de l'utilité. C'est d'elle que procède l'antithèse fausse du *bon* et du *méchant* ». 880

Contre Calvin, qui donnait une certaine valeur sémiotique aux œuvres des élus, il prend fortement le parti de Luther qui déniait toute valeur aux œuvres : « Le succès a toujours été le plus grand des menteurs et « l'œuvre » est par elle-même un succès ». 881

Il proclame haut et fort la prééminence luthérienne de la foi, et la certitude intérieure du croyant luthérien. « Pour reprendre en l'approfondissant une vieille formule théologique, ce qui décide ici, ce qui fixe le rang, ce ne sont pas les œuvres, mais la foi. C'est je ne sais quelle certitude fondamentale qu'une âme aristocratique possède au sujet d'elle-même, quelque chose qu'il est impossible de chercher, de trouver, et peut-être même de perdre ». 882

879 Par delà le bien et le mal, 228.

880 Par delà le bien et le mal, 260.

881 Par delà le bien et le mal, 269.

882 Par delà le bien et le mal, 286.

Le renversement des valeurs

[Retour à la table des matières](#)

Le 19^{ème} siècle et la révolution industrielle semblaient se prêter assez bien au renversement de toutes les valeurs prôné par Nietzsche. D'ailleurs, à cette époque, beaucoup d'autres renverseurs se pressaient au balcon de l'histoire.

Marx, par exemple, avait pris nettement position dans la course aux renversements : « La critique de la religion aboutit à cet enseignement que l'homme est pour l'homme l'être suprême, c'est-à-dire l'impératif catégorique de renverser tous les rapports qui font de l'homme un être humilié, asservi, abandonné, méprisable. » ⁸⁸³ Le renversement est clair : désormais c'est l'homme qui fait la religion, et non la religion qui fait l'homme.

Nietzsche comme Marx semblaient négliger le fait que le renversement qu'ils voulaient introduire dans l'ordre chrétien, loin d'être un « progrès », pouvait aussi s'interpréter comme un simple retour à l'ordre païen.

Le christianisme avait déjà eu à son origine un caractère indubitablement révolutionnaire et « renverseur ». Avant lui, il y avait les forts et les faibles, les puissants et les misérables. Avec lui, on observe un vacillement absolu dans l'ordre de préséance de la force et de la faiblesse, de la folie et de la raison. Les valeurs du Christ sont « folie pour les Grecs et scandale pour les Juifs ». Nietzsche est obligé d'en convenir, mais c'est pour rejeter aussitôt avec violence le renversement chrétien : « L'inestimable mot de Paul : « Ce qu'il y a de faible dans le monde, ce qu'il y a de fou, ce qui est sans naissance et ce qui est méprisé, voilà ce que Dieu a choisi », voilà la formule, *in hoc signo*

⁸⁸³ in Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel.

la décadence a vaincu. (...) Nous sommes tous crucifiés, par conséquent nous sommes tous divins... » 884

Mais quoi de plus évident ? Comment nier que le Christ a bien été un renverseur de catégorie métaphysique ? En témoigne le fait que Nietzsche, qui se surnomme l'Antéchrist, essaie de le dépasser sur son propre terrain : il va renverser le renversement, le renverser métaphysiquement, en renversant toute métaphysique. « Je condamne le christianisme, j'élève contre l'église chrétienne la plus terrible des accusations qu'aucun accusateur ait porté sur les lèvres. Elle est pour moi la plus haute des corruptions concevables (...) De chaque valeur elle a fait une non-valeur, de chaque vérité un mensonge, de chaque rectitude une bassesse d'âme. » 885

Nietzsche est saisi d'un dégoût cosmique envers le christianisme et le renversement qu'il a introduit, détruisant toutes les valeurs de l'Antiquité : « Les modernes ne sentent plus le comble de l'horreur qu'il y avait pour le goût antique dans la formule paradoxale du « Dieu en croix ». Jamais et nulle part on n'avait vu un retournement aussi hardi, aussi sinistre, aussi inquiétant, aussi énigmatique : cette formule annonçait le renversement de toutes les valeurs antiques. » 886

Nietzsche pourrait bien être jaloux de ce « retournement aussi hardi », de ce « renversement de toutes les valeurs » introduit par le Christ. Il se proposa, hardiesse suprême, de défaire ce qui avait été fait, ou plutôt de redresser ce qui avait été renversé, et de réhabiliter en conséquence toutes les valeurs détruites par le Christ pour les réaffirmer à la face du monde. Il tenta de revenir à la morale des forts, pour la glorifier sans retenue. Cela choqua certes le bourgeois, mais sur le plan philosophique, bien loin de représenter une innovation de taille, cela n'était qu'un simple retour aux mœurs de la barbarie. En somme ce que propose Nietzsche tient en une phrase -- bien peu évangélique : « Vivre c'est essentiellement dépouiller, blesser, violenter le

884 L'Antéchrist, 51.

885 L'Antéchrist, 61.

886 Par delà le bien et le mal, 46.

faible et l'étranger. » ⁸⁸⁷ Le « renversement » nietzschéen n'est qu'une restauration de la barbarie païenne.

Nietzsche, malgré son radicalisme de renverseur révolutionnaire, continue cependant de trahir inconsciemment la sensibilité de sa religiosité proprement luthérienne, en prenant le temps de se livrer à une attaque en règle de certains aspects du calvinisme puritain. C'est ainsi que l'on peut interpréter sa déclaration de guerre au mensonge et à l'hypocrisie des « saints » comme un changement total de registre par rapport à la thématique du « renversement », et comme s'il s'agissait d'une prise de position d'une secte du protestantisme (la luthérienne) contre une autre (la calviniste) : « L'humanité a jusqu'ici été gouvernée par les laissés pour compte, les fourbes vindicatifs, par les prétendus « saints », ces dénégateurs du monde et ces profanateurs de l'homme. » ⁸⁸⁸ Le mensonge est le signe de la décadence : « Les décadents ont besoin du mensonge - c'est l'une des conditions de leur survie. » ⁸⁸⁹

Le ton devient quasiment prophétique, dans la grande tradition des prophètes de l'Ancien Testament, quand Nietzsche, partant du mensonge des « saints », l'étend à l'humanité entière : « Le mensonge de l'idéal fut jusqu'ici l'anathème jeté sur la réalité, et l'humanité même en est devenue mensongère et fausse » ⁸⁹⁰. Mais ce sont les théologiens qui sont les plus menteurs de tous : « Le mensonge pour seule liberté - c'est à quoi je décèle le théologien prédestiné. » ⁸⁹¹ Les hommes de foi ont choisi « le mensonge à tout prix ». ⁸⁹²

Comme philosophe, comme amoureux de l'esprit, Nietzsche ne tolère plus l'hypocrisie, le laisser aller, la déchéance, le mensonge de la

⁸⁸⁷ Par delà le bien et le mal, 259.

⁸⁸⁸ L'Antéchrist, 55.

⁸⁸⁹ Ecce Homo.

⁸⁹⁰ Ecce Homo.

⁸⁹¹ L'Antéchrist, 52.

⁸⁹² « La « foi » est le veto contre la science - *in praxi* le mensonge à tout prix. » L'Antéchrist, 47.

moralité de son temps. « C'est la danse de l'esprit en nous qui ne tolèrent plus les litanies des puritains, les sermons des moralistes et les maximes vertueuses des bonnes et braves gens. » ⁸⁹³

Le mensonge est un thème riche. Nietzsche le décèle partout à l'œuvre en Allemagne, et le dénonce sans fards : « Saisir au fond ce qu'est la philosophie allemande : une théologie captieuse... Les Souabes sont en Allemagne les plus parfaits menteurs, ils mentent innocemment. » ⁸⁹⁴ Il s'en prend avec une ironie féroce à ces piétistes du pays souabe « qui raccommode avec le « doigt de Dieu » la piteuse quotidienneté et le relent domestique de leur existence en prodige de « grâce », de « providence », « d'expérience de salut ».

La philosophie allemande est une terre féconde pour l'hypocrisie : « La tartuferie raide et vertueuse avec laquelle le vieux Kant nous attire dans les entiers tortueux de sa dialectique. » ⁸⁹⁵ Mais les Anglais ne trouvent pas davantage grâce à ses yeux : « Ce vieux vice anglais, le cant, qui est la tartuferie morale cachée sous la forme de l'esprit scientifique ». ⁸⁹⁶

Nietzsche détecte mensonge et hypocrisie chez Luther lui-même. « La « foi », chez Luther par exemple, ne fut de tout temps qu'un habit, un prétexte, un paravent derrière quoi les instincts jouaient leur partie - une ingénieuse *cécité* sur la prédominance de *certain*s instincts... » ⁸⁹⁷

Il attaque avec une singulière vigueur de ton, mais non sans une réelle contradiction avec son propre sentiment d'élection, la prétention et la suffisance des « élus » : « Une fois pour toutes, on s'est mis soi-même, on a mis la « communauté », les « bons » et les « justes », dans un camp, celui de la « vérité » -- et le reste, « le monde », on l'a mis dans l'autre... Des petits malotrus, cagots et menteurs commencè-

⁸⁹³ Par delà le bien et le mal, 212.

⁸⁹⁴ L'Antéchrist, 60.

⁸⁹⁵ Par delà le bien et le mal, 5.

⁸⁹⁶ Par delà le bien et le mal, 228.

⁸⁹⁷ L'Antéchrist, 39.

rent d'accaparer les notions de « dieu, « vérité », « lumière », « esprit », « amour », « sagesse », « vie » pratiquement comme des synonymes de soi, pour tracer une limite entre soi et le monde (...) comme si le « chrétien » seul était le sens, le sel, la mesure, enfin le *dernier jugement* de la totalité du reste. » 898

La racine de l'hypocrisie et de la duplicité, Nietzsche croit la trouver dans le « cynisme logicien » de l'apôtre Paul : « Ne jugez-pas ! disent-ils, mais ils envoient en enfer tout ce qui est sur leur route. »... « Ah cette humble et pudique et miséricordieuse hypocrisie ! » 899

L'arrogance de Paul, ce « génie dans la haine » 900, et celle des « saints », est sans limite. Ils se croient élus pour juger le monde et pour juger les anges mêmes ! Ces prétendus « saints » s'appuient sur l'autorité de saint Paul qui avait écrit : « Ne savez-vous pas que les saints jugeront le monde (...) Ne savez-vous pas que nous jugerons les anges ? », 901 et ils croient, ces hypocrites, que c'est à eux que revient cette tâche !

Avec une remarquable acuité, non dénuée d'une tout aussi remarquable cécité sur son propre cas, Nietzsche dissèque le manichéisme des prédestinés : « Dès lors que pour sa personne on veut être un « élu de Dieu » -- ou un « temple de Dieu », ou un « juge des anges » -- tout *autre* principe de choix, par exemple selon la rectitude, selon l'esprit, (...) selon la beauté et la liberté du cœur, est tout simplement le *mal en soi*. » 902

898 L'Antéchrist, 44.

899 L'Antéchrist, 44.

900 L'Antéchrist, 42.

901 1 Co 6, 2-3.

902 L'Antéchrist, 45.

Renverser Luther

[Retour à la table des matières](#)

Nietzsche doit beaucoup à Luther, on l'a constaté, mais il y a une chose qu'il ne lui pardonne pas, c'est d'avoir en quelque sorte sauvé le christianisme par la Réforme, au moment où il allait disparaître sous ses péchés. Ceci étant, le christianisme réformé ne trouve non plus guère grâce à ses yeux : « [Les Allemands] ont aussi le type de christianisme le plus malpropre qui soit, le plus incurable, le plus *irréfutable*, ils ont le protestantisme sur la conscience... » 903

Pour Nietzsche, tout le mal du christianisme vient de ce que « le gros mensonge de l'immortalité de la personne détruit toute raison, toute nature dans l'instinct (...) Vivre de telle sorte que vivre n'a plus aucun sens, cela va devenir le « sens » de la vie... À quoi bon le sens communautaire, (...) à quoi bon collaborer, se fier, favoriser et poursuivre un quelconque bien général ? » 904. Ceci conduit à la conclusion suivante : du fait que chaque âme immortelle occupe le même rang que toutes les autres, se produit une « exaltation infinie » de « l'égoïsme sous toutes ses formes », qu'il faut stigmatiser avec « mépris ».

Cette diatribe assez paradoxale et inattendue de Nietzsche contre « l'égoïsme » et en faveur du « bien général » peut s'expliquer comme une sorte de critique ultra-luthérienne de Luther lui-même. Nietzsche critique en réalité le fait que le protestantisme luthérien permet à tout un chacun de se croire élu, de croire sa propre âme immortelle, alors qu'il faut sans cesse se rappeler que l'élection est réservée en fait à de très rares élus. Il faut cesser l'hypocrisie, il faut en finir avec les mensonges, il faut clamer la vérité : tous sont condamnés, à l'exception de ces rarissimes élus.

903 L'Antéchrist, 61.

904 L'Antéchrist, 43.

Nietzsche se veut ainsi bien plus luthérien que Luther, pour ce qui concerne la masse de perdition, à qui il veut crier sa déchéance, mais il reste tout à fait luthérien en ce qu'il continue de mettre au-dessus de tout doute le sentiment de sa propre élection.

Il reste sans doute conscient de la contradiction intime qu'il y a pour lui à s'attaquer à ses propres racines quand il fustige « le monde des clercs allemands constitué pour les trois quarts de fils de pasteurs et de maîtres d'école. »⁹⁰⁵ Son père était pasteur protestant, et Nietzsche est philosophe. Il faut régler les comptes, non avec le père vénéré, mais plutôt avec un grand père lointain: « le pasteur protestant est le grand père de la philosophie allemande, et le protestantisme son *peccatum originale*. Définition du protestantisme : hémiplogie du christianisme - et de la raison... »⁹⁰⁶.

Nietzsche finit par se résoudre à porter une estocade finale à Luther et à tous les théologiens et philosophes allemands. « Le succès de Kant n'est qu'un succès de théologien : à l'instar de Luther, à l'instar de Leibniz, Kant n'était qu'un frein. »

L'un des dogmes centraux de Luther, cet « épileptique du concept », est taillé en pièces : « La notion de faute et de punition, y compris la doctrine de la « grâce », de la « rédemption », de la « rémission » -- mensonges d'un bout à l'autre (...) inventées pour détruire en l'homme le sens des causes : elles sont l'attentat contre la notion de cause et d'effet ! »⁹⁰⁷ Il est assez savoureux de voir Nietzsche prendre ainsi parti pour un rationalisme causal, contre l'antirationalisme luthérien. Mais il y a plus ! Nietzsche rend Luther coupable d'avoir enlevé à l'homme son libre arbitre et même sa volonté. « Jadis on donnait à l'homme le « libre arbitre » : aujourd'hui nous lui avons même repris le vouloir. »⁹⁰⁸ Nietzsche partisan du libre arbitre ! Divine surprise ! Ou bien, n'y a-t-il pas là, une fois de plus, le symptôme d'une contradiction

⁹⁰⁵ L'Antéchrist, 10.

⁹⁰⁶ L'Antéchrist, 10.

⁹⁰⁷ L'Antéchrist, 49.

⁹⁰⁸ L'Antéchrist, 14.

lancinante, revenant toujours, au cœur même de la pensée nietzschéenne ?

Le crime du philosophe

[Retour à la table des matières](#)

Cette rage anti-luthérienne, Nietzsche finit logiquement par la tourner contre lui-même. Dans le 2ème article sa *Loi contre le christianisme*, on lit ceci: « On sera plus dur envers un protestant qu'envers un catholique, plus dur envers un protestant libéral qu'envers un puritain. Plus on s'approche de la science, plus grand est le crime d'être chrétien. Le criminel des criminels est par conséquent le *philosophe*. »

Nietzsche, en tant que philosophe, se porte à lui-même l'accusation majeure. Si la philosophie est le crime des crimes, c'est qu'elle est encore trop luthérienne, trop tiède, trop limitée. Il lui faut désormais s'élever au-delà de toutes les limites morales.

Ce faisant, Nietzsche reste parfaitement conscient de sa propre et profonde contradiction, de son propre mensonge, et de sa propre hypocrisie :

« N'écrit-on pas des livres pour dissimuler ce qu'on cache au fond de soi ? » 909.

« « Toute philosophie est une façade » -- tel est le jugement du philosophe » 910

« Toute philosophie dissimule une autre philosophie, toute opinion est une cachette, toute parole peut être un masque. » 911

909 Par delà le bien et le mal, 289.

910 Par delà le bien et le mal, 289.

911 Par delà le bien et le mal, 289.

Il est assez conscient de cette duplicité pour la revendiquer clairement, comme un défi ultime, et auto annihilateur : « Je suis une chose, ce que j'écris en est une autre. (...) Indépendamment du fait que je suis un décadent, j'en suis également tout le contraire. » ⁹¹²

D'après ses propres analyses, il doit cette « décadence » à son père et à Luther. Son bistouri aigu l'a dénichée au fond de son esprit. C'est elle qu'il s'agit de « renier », comme dans une évocation subliminale du Reniement du Christ par Pierre sur le Mont des Oliviers : « Maintenant je vous ordonne de me perdre et de vous trouver ; et ce n'est qu'après que vous m'aurez tous renié que je vous reviendrai. » ⁹¹³

Nietzsche singe le Christ jusqu'à la croix et à la résurrection. Il le singe jusqu'à se vouloir en sauveur d'une humanité qu'il méprise tant.

Le philosophe est en effet « l'homme qui se sent responsable de l'évolution globale de l'humanité » ⁹¹⁴. « Les véritables philosophes sont ceux qui commandent et légifèrent. Ils disent : « voici ce qui doit être ! ». Ce sont eux qui déterminent le sens et le pourquoi de l'évolution humaine. Leur volonté de vérité est volonté de puissance. » ⁹¹⁵ Ce sont des « pionniers de l'humanité », « la mauvaise conscience de leur temps ».

Une responsabilité suprême incombe à Nietzsche : « Ma tâche : préparer un moment de sublime prise de conscience de l'humanité, un *grand midi* où elle puisse regarder en arrière, et devant elle, (...) et poser globalement la question : pourquoi ? à quoi bon ? ».

Il n'est pas certain que ce soit pour le bonheur final de l'humanité. Mais qu'importe ? Le bonheur ne compte pas. Seule compte la puissance : « Qu'est-ce qui est bon ? - Tout ce qui élève dans l'homme le sen-

⁹¹² Ecce Homo.

⁹¹³ Ibid.

⁹¹⁴ Par delà le bien et le mal, 61.

⁹¹⁵ Par delà le bien et le mal, 211.

timent de la puissance, la volonté de puissance, la puissance elle-même. » 916

916 L'Antéchrist.

Chapitre 4.

La tyrannie du singulier et la décision totalitaire

La puissance de la décision

[Retour à la table des matières](#)

Nietzsche admirait Napoléon, qui voulait faire de l'Europe une unité politique et économique en vue d'« instaurer un gouvernement mondial » ⁹¹⁷. Nietzsche prévoyait que le 20^{ème} siècle serait le siècle de « la lutte pour la domination universelle » et prophétisait l'avènement d'une humanité supra-nationale et nomade. Mais il prévoyait aussi que le pire était à venir, car « la démocratisation de l'Europe tendra à produire un type d'hommes préparés le plus subtilement du monde à l'esclavage. » ⁹¹⁸

Le pire était en effet à venir. Parmi les idéologues qui s'efforcèrent de « préparer subtilement » la venue de la bête immonde, Carl Schmitt joua un rôle particulier.

Carl Schmitt soutint très tôt le parti nazi, et il traduisit explicitement ce soutien dans ses travaux juridiques et philosophiques. Il l'a fait à partir de fondements et de catégories qu'il qualifia lui-même de « théologico-politiques ». Il affirma par exemple que toute conception de l'État revient à une théologie « sécularisée ». On ne peut s'empêcher de se demander, dès lors, si la conception nazie de l'État que le juriste Schmitt a contribué à élaborer, correspond elle aussi à une théologie « sécularisée », et si oui, laquelle.

Il n'est cependant pas aisé d'établir un lien formel entre la « théologie politique » telle que Schmitt la conçoit et son appartenance ef-

⁹¹⁷ Ecce Homo.

⁹¹⁸ Par delà le bien et le mal, 242.

fective, engagée, au parti nazi. Il reste qu'on peut y voir matière à troubler. On peut y déceler aussi l'indice d'une relation plus permanente, plus profonde, plus perverse, entre totalitarisme et pensée du « total », entre totalitarisme et pensée se voulant « totale » -- c'est-à-dire entre totalitarisme et théologie politique.

L'exception

[Retour à la table des matières](#)

Schmitt soutient que la politique européenne est entièrement pénétrée par les idées du christianisme. Mais de quel christianisme parle-t-il ? Du catholicisme, du protestantisme, de l'orthodoxie ? Chacune de ces variantes a développé une vision différente des rapports entre religion et politique, vision évoluant d'ailleurs dans le temps. Elles ont certes un point commun, qui est de poser d'une manière ou d'une autre la question du rapport entre la puissance spirituelle et la puissance mondaine, ce qui induit la question plus générale de la sécularisation.

Cette question peut se formuler ainsi : les concepts théologiques peuvent-ils être sécularisés et peuvent-ils être politisés ?

Selon Schmitt, le catholicisme et le protestantisme ont des réponses différentes à cette question. Mais lui-même qu'en pense-t-il ? Envisage-t-il une sécularisation de type protestant, ou de type catholique ? Assume-t-il en la matière son étiquette, par lui revendiquée, de « catholique » ?

Peut-on accepter l'idée que Schmitt est bien un penseur « catholique » du politique, qui ferait contrepoint, comme il l'a laissé entendre, à une pensée « protestante » de l'économie et du capitalisme comme celle de Max Weber ?

Ou bien est-il avant tout un penseur « nazi », usant par ailleurs d'une provision éclectique de concepts théologiques, prélevés ici et là, ce qui le mène à faire coexister, non sans de fortes contradictions, des positions dites « catholiques » avec des thèses prétendument

« protestantes », ou même franchement hérétiques (gnostique, marcionite)?

Schmitt affirme par exemple que la politique est la « totalité ». Ce disant, est-il vraiment catholique ou même seulement chrétien ? On est en droit de penser que non : la théorie des deux cités de S. Augustin nous rappelle qu'on ne peut confondre en une seule totalité le royaume du ciel et celui du monde. La coupure nette que l'Évangile fait entre ce qui est à César et ce qui est à Dieu ne fait que renforcer notre suspicion que le concept théologico-politique de « totalité » n'est pas chrétien.

Schmitt n'est pas un théologien. Il se dit « juriste » et il s'intéresse avant tout à la cité terrestre, à l'histoire, à la politique et à la réalité empirique et pratique du pouvoir. Il s'intéresse au monde tel qu'il est, et tout particulièrement à l'espace géostratégique de l'Europe occidentale.

Bien que non théologien, Schmitt n'ignore certainement pas que les catholiques et les protestants ont des visions différentes de leur action personnelle et du rôle de leur religion dans le monde. Pour les uns, les œuvres mondaines peuvent avoir une valeur pour elles-mêmes, et pour les autres, elles n'ont aucune valeur salvatrice, et ne sont au fond que de simples signes, des indices indirects d'une grâce divine autrement indécélable. De ces deux points de vue complètement divergents, quelle interprétation politique peut-on tirer ?

Parmi les questions qui offrent une large palette d'interprétations et qui divisent les divers christianismes (le catholicisme, l'orthodoxie, les protestantismes) il y a la question de la sécularisation de la théologie. Schmitt semble penser que c'est le protestantisme qui a le plus innové en matière de philosophie politique, variant entre les deux extrêmes de la sécularisation nécessaire de la théologie, d'une part, et de sa sacralisation radicale, d'autre part. « Parmi les théologiens protestants, Heinrich Forsthoff et Friedrich Gogarten notamment ont montré qu'en l'absence d'un concept de sécularisation, il devenait tout simplement impossible de comprendre les derniers siècles de notre

histoire. Assurément, dans la théologie protestante une autre théorie, soi-disant apolitique, présente Dieu comme le « Tout Autre » exactement comme pour le libéralisme politique, qui va de pair avec elle, l'État et la politique sont le « Tout Autre ». Entre-temps, nous avons compris que le politique était la totalité (das Totale), et pour cette raison nous savons aussi que décider de la nature apolitique d'une réalité représente toujours une décision politique. » 919

Dans cet extrait, dense, Schmitt juxtapose le concept « protestant » d'une sécularisation possible de la théologie et l'idée également « protestante » de l'altérité radicale de la divinité, deux idées qui semblent contradictoires. Il y ajoute sa propre affirmation que « la politique est la totalité », laquelle est elle-même en contradiction avec les deux positions précédentes. Si la politique est la « totalité », et que Dieu est le « Tout Autre », il n'y a semble-t-il guère de chances pour que l'une rencontre l'autre. Schmitt réfute en conséquence ce point de vue « apolitique » de l'altérité totale de Dieu. Il maintient que toute opinion sur la réalité est toujours politique. Cela implique que l'idée (défendue par certains protestants) d'un Dieu totalement étranger au monde, un Dieu totalement apolitique, est elle-même une opinion politique. La religion est, on le voit, condamnée par Schmitt à être politique de part en part, y compris quand elle se prétend seulement religieuse, quand elle prétend échapper au politique, en niant sa portée politique objective.

Schmitt semble de plus penser que cette thèse du « Tout est politique » est d'inspiration catholique. Son fondement théologique viendrait du dogme de l'Incarnation, et aussi de l'idée que la représentation visible de l'Incarnation dans le monde est possible, et qu'elle est manifestement et légitimement assumée par l'Église catholique et romaine. La centralisation et la hiérarchisation de l'Église catholique, culminant avec l'« infailibilité » du pape, seraient une preuve supplémentaire de la « catholicité » de cette thèse, du moins selon Schmitt.

919 Carl Schmitt. *Théologie politique* I.

Cependant, il n'est pas démontré que l'antinomie mise en avant par Schmitt entre un Dieu « Tout Autre » et une réalité politique « totale », soit effectivement le reflet d'une antinomie entre protestantisme et catholicisme, ou entre libéralisme et totalitarisme. Il est plus probable qu'il s'agisse avant tout d'une antinomie schmittienne, créée pour les besoins de sa démonstration. En effet, les deux conceptions ainsi mises artificiellement en opposition ne s'excluent pas nécessairement de façon antinomique, tant elles se situent à des plans d'interprétation différents. Elles peuvent très bien se conjindre, tant l'idée de « totalité » est ici polysémique et ambiguë.

Qu'est-ce que cette « totalité » signifie réellement ? Qu'est-ce que ce mot incarne vraiment ? N'est-il pas lui-même une fiction du langage, une chimère mal apprivoisée de la raison ? Il est sûr que Schmitt s'approprie aisément cette « totalité », aussi difficile à définir soit-elle. Mais le concept de « totalité » n'est pas si total, puisqu'il exige pour se définir d'être associé à l'un de ses concepts duaux, par exemple celui de « coupure ». D'ailleurs, Schmitt lui-même ne tarde pas à y recourir. Tout repose sur l'ordre – dit en effet Schmitt, et « tout ordre repose sur une décision ». Schmitt survalorise la décision, en tant que coupure par rapport à la totalité des « discussions » possibles. C'est la décision qui « tranche », et c'est in fine la décision qui fonde l'ordre total, et non l'ordre qui fonde la décision. Il n'est donc pas suffisant ni exact de dire que « la politique est la totalité ». La politique se fonde aussi sur des exceptions, qui sont extérieures à la totalité, puisqu'elles la fondent, selon Schmitt lui-même : « Est souverain celui qui décide de la situation exceptionnelle ». « L'exception est au commencement de tout. » ⁹²⁰

Pour Schmitt cette définition de la souveraineté est une « notion limite », une « notion de la sphère extrême ». Mais comment peut-on raisonnablement baser une norme sociétale et « totale » sur une exception, sur un extrémisme notionnel ?

⁹²⁰ Carl Schmitt. Théologie politique.

Il nous semble que dès que Schmitt pose cette définition « limite », le totalitarisme (le nazisme en l'occurrence) est en situation d'être institutionnellement justifié, légitimé, en tant qu' « exception ».

L'exception est par nature irrationnelle, et elle n'a de compte à rendre à personne ; en cela, elle permet en puissance toutes les dérives.

Schmitt cite la doctrine de Bodin qui « inaugure le début de la théorie moderne de l'État » : « La souveraineté est la puissance absolue et perpétuelle d'une République. » ⁹²¹ Jusqu'à quel point le souverain absolu et perpétuel est-il tenu par les lois de l'État ? Schmitt prétend (citant encore Bodin) que le prince est engagé aussi longtemps que l'accomplissement de sa promesse correspond à l'intérêt du peuple, mais il n'est plus lié « si la nécessité est urgente ».

Mais qui définit cette exception, cette nécessité, cette urgence ? Si c'est le souverain qui en décide, au gré des circonstances, rien n'empêche la tyrannie ou le totalitarisme de s'immiscer légitimement dans la chose publique.

Admettons un instant que l'exception et la décision puissent fonder l'ordre, et rendre possible la loi. Mais une autre exception peut, à son tour, créer le désordre, introduire une violence concrète, dans des « cas » concrets. L'exception, par sa nature même, a le privilège de pouvoir se prêter à toutes les métamorphoses, et de servir de justification à tout. « L'exception est plus intéressante que le cas normal. Le cas normal ne prouve rien, l'exception prouve tout ; elle ne fait pas que confirmer la règle : en réalité la règle ne vit que par l'exception » ⁹²². Par contraste, Schmitt assimile la règle à des « moyennes qui se répètent », à « la carapace d'une mécanique figée dans la répétition. »

Par rapport à la règle et sa morne répétition, l'exception serait alors l'analogie de l'invention, et de la création ex nihilo. Elle projette une lumière crue sur toute chose. En appui à cette idée, Schmitt cite

⁹²¹ Bodin. Six livres de la République.

⁹²² Carl Schmitt. Théologie politique.

longuement, quoique sans le nommer, « un théologien protestant qui a montré de quelle intensité vitale la réflexion théologique pouvait être capable ». Ce théologien (qui est en fait Kierkegaard) a écrit ceci : « L'exception explique à la fois elle-même et le cas général. Et si l'on veut étudier correctement le cas général, il suffit de chercher une véritable exception. Elle jette sur toutes choses une lumière beaucoup plus crue que le général. A la longue, on finit par se lasser de l'éternel verbiage du général ; les exceptions existent. On n'est pas en mesure de les expliquer ? On n'expliquera pas davantage le général. Habituellement, on ne remarque guère la difficulté, car on aborde le cas général, non seulement sans la moindre passion, mais encore avec une confortable superficialité. Au contraire, l'exception pense le général avec l'énergie de la passion. »

On remarque dans ce concentré assez dense d'idéologie, l'utilisation d'un paralogisme : l'exception explique tout. L'exception s'explique elle-même par elle-même, et elle explique aussi le général. Cette assertion est contre intuitive, et en fait illogique : il suffit d'aligner plusieurs exceptions sans rapport entre elles, et on aura détruit toute idée de raison ou de règle, et partant l'idée même d'exception. On note aussi le nominalisme caractéristique de Kierkegaard (« l'éternel verbiage du général »), son pessimisme anti-rationnel (la « superficialité » du général), et une sorte de romantisme conceptuel (l'exception suscite la « passion »).

De tout cela, ressort surtout la figure de l'exception, jouant en logique, en rhétorique comme en politique le rôle d'une sorte de deus ex machina. Schmitt, avec cette exception, tient le concept qui lui servira le moment venu à légitimer l'homme providentiel, en l'occurrence le Führer, ou le coup d'État légal.

Cette exception est l'équivalent politique du miracle ou même de l'Incarnation dans la religion chrétienne.

Schmitt cite à ce sujet Erik Peterson pour avoir précisément émis la même idée à propos de la philosophie (et de l'engagement nazi) de Heidegger : « Dans un article de 1947 intitulé « Existentialisme et

théologie protestante », Peterson déclare, en se référant à la philosophie de Heidegger, qu'avec elle on a « vu clairement à quelles conséquences mène la transformation de concepts théologiques en concepts universels » ; à savoir, « à une déformation telle que la décision pour le Dieu qui s'est fait homme dans le temps se transforme en décision pour le Führer devenu l'incarnation de son temps. » »⁹²³

La question de l'exception peut s'analyser au travers d'un autre prisme encore, celui de la question de primauté de la réalité ou de la légalité. Le problème fondamental de la notion de souveraineté est en effet la question de la prééminence respective de la puissance « réelle » et de la puissance juridique. La réalité du pouvoir et celle du droit sont loin de toujours converger. On retrouve là l'opposition inévitable entre ce qui est et ce qui devrait être, opposition qui se traduit de multiples manières, par exemple dans les différences entre sociologie et jurisprudence, ou entre déterminisme causal et ordre normatif.

Cette opposition fondamentale et récurrente entre être et devoir se prête également à une lecture théologique. Pour l'illustrer, Schmitt reprend la « vieille définition » de la souveraineté (« La souveraineté est la puissance suprême, juridiquement indépendante, déduite de rien »), et estime qu'on peut l'interpréter comme une expression politique de l'élection par la grâce -- une grâce entièrement gratuite (« déduite de rien ») et sans appel (« suprême »). La souveraineté n'est donc pas « l'expression adéquate d'une réalité, mais une formule, un signe, un signal. Elle est susceptible d'interprétation à l'infini ». La souveraineté due à la puissance ne prouve rien quant à sa légitimité, puisqu'elle ne se déduit de rien. D'ailleurs Schmitt l'admet explicitement : « la puissance ne prouve rien quant au droit », et il cite Rousseau : « La force est une puissance physique ; le pistolet que le brigand tient est aussi une puissance » ⁹²⁴.

Mais si la puissance ne prouve rien quant au droit, qui peut le faire ?

⁹²³ Carl Schmitt. *Théologie politique* II.

⁹²⁴ Le contrat social, I, 3

Schmitt cite Kelsen, qui paraît offrir une réponse à cette question dans son étude sur le « problème de la souveraineté et la théorie du droit international ». Selon Kelsen, l'état est - aux yeux du droit -- une réalité purement juridique. Schmitt précise la position de Kelsen ainsi : « Dans la théorie juridique, l'État est identique à sa constitution, c'est-à-dire à l'unique norme fondamentale. »

Cela ne semble guère nous avancer. Le fait que le droit voit l'État avec les yeux du droit ne paraît pas en soi très original. Aux yeux du marteau, tout est clou.

D'ailleurs cette notion de la constitution comme « unique norme fondamentale » n'explique ni la genèse des constitutions ni leur éventuelle révision, quand cela s'avère nécessaire. Par ailleurs, si l'on prend en compte le contexte plus général d'une culture ou d'une civilisation, il faut reconnaître qu'il y a bien d'autres normes et d'autres valeurs, censées plus profondes, ou plus élevées, ou même préalables, qui pourraient permettre le cas échéant de remettre en question « l'unique norme fondamentale. »

Schmitt cite aussi le juriste hollandais H. Krabbe, pour qui « ce n'est pas l'État, mais le droit qui est souverain. » De ce fait, l'État moderne remplace la puissance personnelle par une « puissance spirituelle ». Dans cette vision, « Nous ne vivons plus désormais sous la domination de personnes, qu'il s'agisse de personnes naturelles ou de personnes (juridiques) construites, mais sous la domination de normes, de forces spirituelles. Là se manifeste l'idée moderne de l'État » ⁹²⁵.

Quel est alors le rôle de l'État dans cette vision juridique et légaliste? Il a un rôle d'arbitre, et ne fait rien d'autre que constater la valeur juridique des intérêts des uns et des autres. Mais quid de la valeur politique de leurs intérêts? Le droit serait-il plus élevé que le politique? C'est bien ce qu'il faut conclure de la thèse de Krabbe. Schmitt le note bien: « Quand il dit que tous les intérêts publics sont

⁹²⁵ H Krabbe, *Die moderne Staatidee*, La Haye, 1906, cité par C Schmitt. Op. cit.

soumis au droit, cela signifie que, dans l'État moderne, l'intérêt du droit est l'intérêt suprême, la valeur du droit est la valeur suprême. »

On pourrait arguer que la valeur suprême n'est pas celle du droit en tant qu'abstraction vide, ou en tant que le droit serait seulement conscient de son propre « intérêt » (c'est-à-dire l'intérêt de ceux qui se servent du droit pour leur propre intérêt). On pourrait affirmer que la valeur suprême n'est pas le droit en tant que tel, mais plutôt ce que le droit « incarne », ce qu'il « représente », à savoir une conscience politique, ou même une intention philosophique, préalable à sa conception. Le droit – à la différence de la « décision », ou de la souveraineté -- ne vient pas de nulle part. Il n'est pas « déduit de rien ». La « valeur suprême » n'est donc pas le droit lui-même, mais bien plutôt ce qu'il semble traduire de plus originaire que lui-même, et qui demande du temps, des normes, des valeurs, une vision du monde, une volonté politique et une puissance humaine pour se constituer au fil du temps.

Mais pour Schmitt, la théorie de Krabbe traduit avant tout une opposition contre l'État autoritaire et centralisé, ce qui la rapproche de la théorie coopérative de Gierke. Pour ce dernier, droit et État sont des « puissances d'égale valeur ». L'État est l'organe du peuple. Et de la vie du peuple émerge la « conscience du droit » que l'État est chargé de mettre en pratique. Ainsi État et droit sont parfaitement complémentaires : « l'un n'est pas pensable sans l'autre, mais aucun des deux ne subsiste sans l'autre ou avant l'autre ».

Aux yeux de Schmitt, la conséquence principale des théories de Krabbe ou de Gierke, est que l'État est réduit au rôle de « héraut », et qu'il ne peut plus être « souverain » : « Le droit, qui est le principe supérieur, tient en dernière instance l'État dans ses rets. » ⁹²⁶

À l'évidence, Schmitt est fondamentalement hostile à cet asservissement de l'État au droit. Pour lui, la réalité historique a maintes fois

⁹²⁶ Schmitt cite opportunément Wolzendorff, *La pensée allemande du droit des peuples*, 1919 ; *Le mensonge du droit des peuples*, 1919 ; *L'esprit du droit public*, 1920, ; *L'État pur*, 1920, comme le rapporte le traducteur Jean-Louis Schlegel du livre de Carl Schmitt, *Théologie Politique*.

prouvé que les communautés de citoyens sont incapables de la maturité que requiert le maintien de l'ordre juridique dans les cas de crise. Quand l'ordre est menacé, l'État n'est pas « serviteur aveugle », mais « un garant responsable et décidant en dernière instance ». Schmitt relève cette expression avec délectation: « Je ne crois pas que Wolzendorff ait été conscient à quel point, avec son expression de « garant décidant en dernière instance », il s'est rapproché d'une théorie autoritaire de l'État. »

Pour Schmitt, ce qui importe par-dessus tout est précisément ce moment exceptionnel où s'exprime l'autorité de dernière instance. Ce moment est le point focal, le noeud de la philosophie politique, en quoi tout se concentre. En style noble, c'est l'instant de la « décision », l'équivalent du Graal.

C'est aussi le moment où Schmitt révèle le fond de sa pensée, sa passion première. Déchaînant alors sa critique de Kelsen et de Krabbe, il clame la primauté irréductible de la personne sur l'impersonnel, du concret sur l'universel, de l'individuel sur le général, du pouvoir sur la loi, et de l'action sur la délibération ⁹²⁷.

⁹²⁷ Toute la pensée de Schmitt est en permanence saisie par le goût pour les mises en opposition, à la mode gnostique et dualiste. A ce titre, « l'opposition entre personne et idée » qu'il diagnostique chez Krabbe, est en fait bien plus un trait philosophico-théologique de sa propre vision du monde, orientée par un pathos du « nomos », un besoin irrémédiable de couper et de trancher, de séparer et de marquer les territoires, d'identifier « l'ami » et « l'ennemi ». Cette vision coupante, Schmitt l'applique à toute chose. Par exemple, le droit n'est pas « un », il est dual, car le droit tout entier n'est rien sans quelqu'un pour l'appliquer.

La décision

[Retour à la table des matières](#)

En un mot, l'autorité c'est tout, et tout revient à elle. C'est là l'essence de la philosophie schmittienne. Il crée même un néologisme pour la dénommer : le « décisionnisme ». Il invoque à ses côtés le « représentant classique du type décisionniste », Hobbes, et sa célèbre formule *Autoritas, non veritas facit legem*.⁹²⁸ Quand on parle de pouvoir, il faut savoir concrètement qui est soumis à qui. Pour la réalité de la vie juridique, « il importe de savoir qui décide. » Tout revient en somme à la formule de Humpty Dumpty, l'important est de savoir qui commande, un point c'est tout. Tout le reste est fiction, chimère, selon la scie habituelle des nominalistes⁹²⁹.

Schmitt était juriste, et par là bien placé pour savoir que la « décision » du juge dans une cause pouvait certes s'inscrire dans un cadre juridique, mais que sur le fond, elle relevait de facteurs d'une autre nature, propres à la personnalité et à la volonté même du juge. « On peut juridiquement trouver le fondement juridique ultime de toute validité et de toute valeur juridique dans un acte de volonté, dans une décision qui, en tant que décision, crée le « droit » en général »⁹³⁰.

⁹²⁸ *Léviathan*, ch. 26. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹²⁹ D'ailleurs, Schmitt relève le nominalisme de Hobbes, et s'étonne faussement qu'un tel penseur nominaliste et « personnaliste » puisse par ailleurs être aussi un penseur des sciences abstraites. Mais il en donne bien vite l'explication: il s'agit simplement de « comprendre la réalité ». La « réalité » de la vie sociale doit passer par un regard concret, loin du vide des abstractions et de tout *a priori* transcendantal. La « réalité » de la nature, au contraire, est impersonnelle, et le relativisme mathématique peut en rendre compte. Que les deux réalités ne coïncident pas ne le surprend pas. Le monde n'est pas un. Il est coupé de multiples fractures.

⁹³⁰ Carl Schmitt. Les trois types de pensée juridique.

Schmitt relève d'ailleurs que « le type décisionniste est particulièrement répandu chez les juristes », parce que la pratique juridique les confronte sans cesse à des cas conflictuels, et les incite à ne la considérer que « comme simple préliminaire à la décision du juge concernant le conflit ». La pensée juridique est pénétrée de l'idée que les conflits d'intérêts, qui sont un « désordre concret » ne peuvent être surmontés que par une « décision ». Il en déduit que c'est tout le droit qui alors s'abaisse à n'être plus qu'un instrument au service du décideur. « Tout argument issu de la science du droit n'est qu'une justification en puissance d'une décision »⁹³¹.

Le moment de la décision coïncide avec la révélation de *qui* décide effectivement. Cette « révélation », comme ce mot l'indique, n'est pas non plus sans connotation religieuse. On a vu plus haut comment Peterson, Heidegger, et Schmitt avaient pu discuter de l'arrivée de Hitler au pouvoir en osant la comparer ou même *l'assimiler* à l'Incarnation du Christ dans le monde. Il est vrai que, selon Ernst Nolte, « Hitler n'a jamais craint de se comparer au Christ ». ⁹³²

De manière tout aussi éclairante, Schmitt établit un lien entre décisionnisme et calvinisme. Cette fois-ci, c'est Dieu lui-même qui est le parfait exemple du *décideur*, Schmitt s'appuyant sur la conception du « Dieu absolutiste » de Calvin : « On pourra trouver une attitude décisionniste qui s'oppose à ce qu'on lie la décision divine à des règles, qu'on la mesure et qu'on la rende calculable, dans la doctrine calviniste elle-même, avec le dogme de la « prédestination supralapsaire », selon lequel Dieu a déjà décidé une fois pour toutes, avant la Chute, de la béa-

⁹³¹ Ibid.

⁹³² E. Nolte. *Le fascisme dans son époque*. p.656. Nolte rapporte ces propos de Hitler « Il disait en 1923 : « Ce qui commence aujourd'hui est une lutte qui sera plus grande que la guerre mondiale ! Elle aura lieu sur le sol allemand pour le monde entier. Il n'y aura que deux possibilités : ou bien nous serons l'agneau du sacrifice, ou bien nous serons vainqueurs ». » L'agneau du sacrifice est évidemment employé ici comme une métaphore délibérément chrétienne (NDA.)

titude ou de la damnation, de la grâce ou de la disgrâce de chaque âme humaine individuelle » 933.

La *décision* divine donne au concept de « grâce » un caractère incalculable et incommensurable, qui s'inscrit dans l'ordre juste (recht). C'est ce caractère que la pensée orientée en fonction des lois cherche toujours à relativiser. Schmitt invoque ici Calvin : « C'est dans le concept du Dieu « absolutiste » de Calvin (Dieu est *lege solutus, ipsi sibi lex, summa majestas*), comme dans sa doctrine de la prédestination, qu'apparaissent des représentations théologiques qui ont influencé les conceptions de la souveraineté étatique du 16^{ème} siècle, notamment celle de Bodin » 934.

Un « Dieu absolutiste », voilà la métaphore fondatrice de la « théologie politique » selon Schmitt.

Mais qu'est-ce que Schmitt entend exactement par « théologie politique » ? Une célèbre assertion schmittienne résume ainsi sa thèse fondamentale : « Tous les concepts prégnants de la théorie moderne de l'État sont des concepts théologiques sécularisés. » Cette affirmation nous frappe d'emblée par sa circularité. N'est-elle pas déjà elle-même un concept théologique sécularisé ? Ne traduit-elle pas d'emblée une vision moins philosophique que théologico-politique, selon laquelle la métaphysique saisit le monde de part en part, et le structure « totalement » ? N'est-elle pas aussi avant tout, de la part de Schmitt, l'expression d'un acte de foi, l'acte d'une foi très spécifique, assez peu religieuse, et surtout tranchante et totalisante tout à la fois ?

Pour illustrer ce point, relevons quelques exemples de « concepts prégnants » de la théorie de l'État, et vérifions si l'axiome schmittien résiste à l'observation empirique et à l'analyse critique.

Parmi les « concepts prégnants » qui ont prévalu dans diverses théories modernes de l'État, on trouve par exemple l'idée d'un Dieu tout-puissant devenu législateur omnipotent, ou l'idée de l'homme

933 Ibid.

934 Ibid.

« loup pour l'homme », ou encore l'idée de l'homme bon par nature. Toutes ces idées peuvent s'interpréter comme des idées d'inspiration théologique. Mais qu'est-ce que cela prouve ? Ces idées ne sont-elles pas contradictoires les unes avec les autres ? N'ont-elles pas été d'ailleurs, historiquement, à l'origine de conceptions antagonistes de l'État ? Ne peut-on pas en inférer que la véritable origine de ces « concepts prégnants » pourrait dès lors être moins théologique que mondaine ?

Notons par ailleurs que la plupart des « concepts prégnants » d'origine théologique sont en réalité très difficiles à manier politiquement, soit parce qu'ils se situent sur un plan complètement différent, soit parce qu'ils peuvent se révéler bien trop subversifs, sur le plan politique justement. Par exemple, les Évangiles abondent en formules difficiles à récupérer politiquement.

Tout se passerait alors comme si le politique n'empruntait au théologique que ce qui lui convient, et seulement quand cela l'arrange. Ainsi le concept luthérien de « l'asservissement » de l'homme a une indéniable origine théologique, mais il reste très difficile à manier politiquement. On peut défendre l'hypothèse que les idées de Luther furent instrumentalisées politiquement par les princes allemands, désireux de se dégager du joug romain. Mais par quel miracle la théologie luthérienne de la « servitude » de la volonté et de la « prédestination » des âmes a-t-elle pu fonder une théologie politique de la « libération » de l'Allemagne ?

Inspirée de Paul, la théologie calviniste insistait beaucoup sur la grâce des élus et la déchéance du reste de l'humanité, ainsi que sur la prédestination par Dieu. De là, on a pu exhiber le « concept prégnant » de l'autorité du chef politique, assimilé à une grâce divine, mais qui impliquait aussi le corollaire de la servitude des déchus, plus difficile à faire admettre politiquement à ces mêmes déchus. Le peuple pouvait admettre un temps que le souverain était tel par l'effet d'une grâce divine. Mais pouvait-il supporter longtemps le rappel constant que sa condition politique de sujet témoignait aussi de sa déchéance métaphysique et de sa prédestination à la perdition ?

Autre exemple de sécularisation sélective: le politique a pu trouver avantage à remplacer Dieu par le « concept prégnant » de l'Humanité et du Bien Commun. Mais ce n'est pas là un remplacement effectif. Il s'agit plutôt d'une simple métonymie. Rappelons que Thomas d'Aquin avait développé une théorie du bien commun, non pas comme un substitut à Dieu, mais comme l'une de ses manifestations. La tentative de séculariser Dieu en le transformant en concept, revient seulement dans ce cas à substituer à Dieu l'un de ses attributs. Il s'agit là d'une sécularisation plus confuse que clairement assumée.

Autre exemple, encore. L'opposition entre paganisme et christianisme pourrait se lire métaphoriquement ou politiquement, au choix, comme une opposition entre immanence et transcendance, ou entre matérialisme et idéalisme, ou encore entre démocratie et aristocratie. Dans une interprétation « sécularisée » (d'extrême droite), la démocratie pourrait en effet s'assimiler théologiquement à un immanentisme païen, basé sur les « fictions » d'une pensée magique. Parmi ces « fictions », on trouverait alors les concepts prégnants suivants : « la majorité numérique fait la justesse de la loi », ou encore : « l'élu est ipso facto dépositaire du bien commun ». Mais dans la réalité du jeu démocratique, la lutte des factions pour le « bien commun » (qui est une autre fiction) serait également interprétable comme la « guerre de tous contre tous ». Cette guerre de tous contre tous, peut elle-même s'interpréter théologiquement. D'ailleurs Hobbes l'a fait et lui a attribué une origine « satanique », laquelle exigeait à son tour une réponse politique impitoyable : l'ordre, et la poigne de Léviathan.

Les « concepts prégnants » se prêtent, on le voit, fort complaisamment aux interprétations les plus fantasques et les plus contradictoires. Sans doute, sont-ils moins « prégnants » que Schmitt ne le prétend.

Une théologie politique et sécularisée du bien et du mal, ou de l'élection et de la déchéance, pourrait aisément donner raison aux pessimistes, aux nominalistes et aux défenseurs de la manière forte envers les peuples « déchus ». Les mêmes sources théologiques autrement politisées et autrement sécularisées pourraient tout autant té-

moigner de la nécessité d'une opposition radicale, métaphysique, contre les fauteurs de guerre, ou contre la division sociale, ou contre les injustices, et clamer la lutte nécessaire contre toute tyrannie temporelle.

On ne trouve, bien entendu, nulle trace d'une telle discussion chez Schmitt.

D'ailleurs Schmitt dit que la « discussion » est une fuite devant la « décision ».

Une discussion sur la « décision » n'est-elle pas déjà une atteinte intolérable au « décisionnisme » ?

Foin de ces arguties. Il est clair qu'il y a une dissymétrie fondamentale entre « discussion » et « décision », et cette dissymétrie est analogue à celle qui sépare la démocratie de la tyrannie.

Schmitt, en tant que juriste et en tant que (futur) nazi, n'hésite pas, dès 1922. Il met au pinacle la « décision » aux dépens de la « discussion », qu'il méprise.

Pour qualifier la signification de l' « exception » et de la « décision », Schmitt continue à user du filon de la métaphore théologique: « La situation exceptionnelle a pour la jurisprudence la même signification que le miracle pour la théologie ». Il fustige l'idée de l'État de droit précisément parce qu'elle implique le rejet de l'idée de miracle : « L'idée de l'État de droit moderne s'impose avec le déisme, avec une théologie et une métaphysique qui rejettent le miracle hors du monde et récusent la rupture des lois de la nature, rupture contenue dans la notion de miracle et impliquant une exception due à une intervention directe, exactement comme elles récusent l'intervention directe du souverain dans l'ordre juridique existant. Le rationalisme de l'Aufklärung condamne l'exception sous toutes ses formes. » ⁹³⁵

Schmitt assume parfaitement cette exploitation extensive de l'analogie. Il en revendique « la signification fondamentale, systéma-

⁹³⁵ Carl Schmitt. *Théologie politique*.

tique et méthodique ». Il note que cette méthode a d'ailleurs déjà été utilisée de façon « conceptuellement claire » par d'illustres philosophes de la contre-révolution, Bonald, de Maistre et Donoso Cortés.

Il estime que les analogies théologiques qu'il utilise ne sont certes pas assimilables à des « effervescences mystiques », mais qu'elles sont au contraire des outils rigoureux, très utiles pour fonder une sociologie des concepts juridiques. Mais il oublie de remarquer que cette méthode même est déjà le signe de son parti pris radical, perdant de ce fait toute rigueur, dès son point de départ.

On peut arguer en effet que la série Théologie-Dieu-Miracle n'est pas simplement l'analogue de la série Droit-Législateur-Situation exceptionnelle, comme le voudrait Schmitt. Rapprocher ces deux séries dans une relation analogique sert surtout à valider la seconde par le prestige supposé de la première. Et elle sert aussi, par ricochet, à invalider une autre série, directement antinomique, mais a priori tout aussi valide, et qui pourrait se lire : État de droit moderne-Démocratie-Rationalisme.

En se posant avant tout comme antinomie, l'usage schmittien de l'analogie éclaire moins le rôle du miracle dans la nature ou de la décision dans la politique, qu'elle n'aide à imposer une idéologie radicale, à base de séparation, d'exclusion, et d'exception.

Schmitt nous avertit bien qu'« une sociologie des concepts juridiques présuppose une idéologie radicale ». C'est pourquoi il s'en prend radicalement à Kelsen. Celui-ci voulait identifier l'État et l'ordre juridique. Schmitt fustige sans hésiter cette « métaphysique, qui identifie légalité de la nature et légalité normative », et qui serait « issue d'une pensée exclusivement marquée par les sciences de la nature, et qui repose sur le rejet de tout « arbitraire » et cherche à expulser toute exception du domaine de l'esprit humain ».

Pour Schmitt tout se tient, toujours. L'analogie est partout et traverse le monde. La théologie, même implicite et cachée, ou inconsciente, d'un individu comme Kelsen ne fait que refléter analogiquement ses positions politiques et ses méthodes de pensée mêmes. Quand Kel-

sen défend la démocratie, c'est qu'il adopte ouvertement une forme de pensée « mathématique et physique ». Or tout est lié. Schmitt le martèle : « La démocratie est l'expression d'un relativisme politique et d'une scientificité libérée du miracle et des dogmes, et fondée sur l'entendement humain et sur le doute de la critique » ⁹³⁶.

Ce faisant, Schmitt se fait le chantre non pas simplement d'une métaphysique de l'analogie, qui nous ramènerait aux rêves du moyen âge sur les liens entre le macrocosme et le microcosme, mais il instille les germes d'une philosophie « totale », dont le soubassement théologique peut se retrouver partout, dans les prises de position politiques, juridiques, sociologiques ou épistémologiques.

Il contribue ainsi à construire deux vastes clans idéologiques, qui par agrégations successives se trouvent finalement en opposition frontale, radicale, avec comme perspective possible, l'usage d'une violence « totale ». Ces clans sont fondamentalement irréconciliables, car leur opposition est basée sur des apories métaphysiques elles-mêmes « totales ».

Mais Schmitt ne craint pas la radicalité tranchante en matière de pensée de l'histoire: « On peut opposer une philosophie de l'histoire radicalement matérialiste à une philosophie de l'histoire tout aussi radicalement spiritualiste » ⁹³⁷. Cette radicalité de l'opposition traduit avant tout chez Schmitt une conception profondément dualiste des rapports de force, conception que l'on pourrait qualifier de gnostique, tant elle participe d'un « Nomos » de la Terre, et plus généralement de la structure même du monde ⁹³⁸.

Il s'agit en réalité d'un duel à mort entre d'une part un monisme totalitaire, et d'autre part toutes les autres formes de philosophies pouvant entraver la marche en avant de ce totalitarisme, que ce soient

⁹³⁶ Ibid.

⁹³⁷ Ibid.

⁹³⁸ Cf. Carl Schmitt. *Le Nomos de la Terre*.

des philosophies ouvertes ou même simplement d'autres formes de monisme, comme le monisme de la philosophie matérialiste.

Schmitt estime que toutes ces « autres » formes philosophiques se ressemblent en fait. En cherchant des liens causaux entre le domaine matériel et le domaine spirituel, elles finissent toutes par sombrer dans un réductionnisme caricatural. Il rappelle avec ironie que Engels considérerait que le dogme calviniste de la prédestination comme un miroir de l'absurdité de la concurrence acharnée dans le capitalisme. ⁹³⁹

Schmitt préfère que les deux sphères, matérielle et spirituelle, soient nettement séparées, et que l'ami et l'ennemi restent à jamais irréconciliables. S'ils devaient faire la paix, c'est que l'un se dissoudrait dans l'autre. Ce qui serait inacceptable, pour l'un comme pour l'autre.

La « décision » schmittienne n'est jamais un outil pour l'union, ou pour la synthèse. C'est toujours une arme de division, de scission, et même un encouragement à la guerre.

⁹³⁹ « L'explication spiritualiste de processus matériels et l'explication matérialiste de phénomènes spirituels tentent chacune de mettre en lumière des connexions causales. Elles commencent par établir une opposition entre les deux sphères, pour la dissoudre ensuite et la ramener à zéro par réduction d'une des sphères à l'autre - un procédé qui finit par se transformer, par une nécessité méthodique, en caricature. Quand Engels considère le dogme calviniste de la prédestination comme un miroir de l'absurdité et de l'imprévisibilité de la concurrence acharnée dans le capitalisme, on peut aussi bien réduire la théorie moderne de la relativité et son succès aux rapports monétaires du marché mondial actuel, et l'on aurait ainsi trouvé leur soubassement économique ». Carl Schmitt. *Théologie politique*.

La séparation

[Retour à la table des matières](#)

Selon Schmitt, c'est la logique des sciences de la nature héritée des 17^{ème} et 18^{ème} siècles ⁹⁴⁰ qui a insidieusement imposé un tour de pensée universaliste, en affirmant que les lois de la nature sont « valides sans exception ». C'était là ouvrir la voie au « quantitatif » de la démocratie, par un biais métaphysique, et refouler la pensée décisionniste, sous prétexte de tenir compte de la « souveraineté du peuple » ⁹⁴¹.

Il faut en finir avec cette fiction que le peuple est souverain et qu'il ne se trompe jamais. Tocqueville, l'observateur aristocratique des valeurs démocratiques, avait déjà noté qu'en Amérique, on croit que « la voix du peuple est celle de Dieu ». L'idée du peuple est une sorte de Saint-Esprit, qui plane au-dessus de la vie de l'État « comme Dieu au-dessus du monde ». Schmitt rappelle avec soulagement que la victoire de Jefferson en 1801 réduisit à néant cette croyance.

Pour Schmitt, la métaphysique est l'expression la plus intense et la plus claire d'une époque ⁹⁴², et chaque époque fait correspondre sa théologie politique et sa métaphysique. « À la notion de Dieu des 17^{ème} et 18^{ème} siècles appartient la transcendance de Dieu face au

⁹⁴⁰ C. Schmitt cite cette phrase de Descartes à Mersenne : « C'est Dieu qui a établi ces lois en nature ainsi qu'un roi établit les lois en son royaume ». *Ibid.*

⁹⁴¹ « La proposition métaphysique selon laquelle Dieu ne délivre que des expressions générales mais non particulières de sa volonté domine les métaphysiques de Leibniz et de Malebranche. Chez Rousseau, la *volonté générale* est identifiée à la volonté du souverain ; mais dans le même temps, l'idée du général acquiert même dans son sujet une détermination quantitative : en d'autres mots, le peuple devient souverain. L'élément décisionniste et personnaliste de la notion de souveraineté en vigueur jusqu'alors se perd du fait même. La volonté du peuple est toujours bonne, le peuple est toujours vertueux » *Ibid.*

⁹⁴² Selon le mot d'Edward Caird sur Auguste Comte cité par Schmitt.

monde, de même qu'une transcendance du souverain face à l'État appartient à sa philosophie de l'État. Au 19^{ème} siècle, tout est dominé, de plus en plus largement, par des représentations immanentes. » ⁹⁴³ Le 19^{ème} siècle est le théâtre d'un combat non seulement politique mais religieux contre la Restauration, se traduisant par la revendication démocratique d'une identité entre gouvernant et gouvernés. « Sous l'influence sans équivoque d'Auguste Comte, Proudhon prit en charge le combat contre Dieu. Bakounine le prolongea avec une férocité de scythe ».

Depuis, on assiste à une disparition de toutes les représentations de la transcendance, et à un développement d'un « panthéisme de l'immanence ». L'indifférence positiviste à toute métaphysique devient l'évidence commune.

Cette philosophie de l'immanence, selon Schmitt, « a trouvé son architecture systématique la plus impressionnante dans la philosophie de Hegel ».

De cela ne peut sortir que l'athéisme et « l'idéal d'une humanité devenant consciente d'elle-même », mais n'aboutissant qu'à « une liberté anarchique ».

On a tué Dieu, et ce qui reste c'est la peur, la peur de l'Homme, selon le mot de Engels : « L'essence de l'État comme de la religion est la peur de l'humanité devant elle-même ».

Schmitt conclut en citant Donoso Cortés, qu'il admire comme l'un des « représentants majeurs de la pensée décisionniste et un philosophe catholique de l'État ». Donoso Cortés fut à l'origine « d'un événement d'une importance incommensurable » lorsqu'il déclara, « avec un radicalisme impressionnant », que c'en était fini de l'époque du royalisme, et que face à la Révolution de 1848, il n'y avait qu'une légitimité : la dictature. Schmitt s'empresse de noter que c'était déjà le résultat auquel était parvenu Hobbes. Nous sommes donc en bonne compagnie.

⁹⁴³ Ibid.

La contre-révolution

[Retour à la table des matières](#)

Il faut en finir. Il faut avoir conscience que « l'époque réclame une décision ». Il faut mettre un terme au goût de la discussion des romantiques allemands, d'un « comique sinistre ». En revanche, la philosophie contre-révolutionnaire des philosophes catholiques de l'État, De Maistre, Bonald, Donoso Cortés, offre un appui solide. Elle exprime l'idée qu'« une grande alternative s'impose, qui ne laisse plus place à aucune médiation », comme le dit aussi Newman : « No medium between catholicity and atheism ». Et Schmitt conclut : « Tous formulent un immense ou-ou, dont la rigueur rappelle plus la dictature que la discussion perpétuelle ».

Le cadre est posé. Il n'y a qu'une perspective : le « ou » exclusif.

Il faut choisir son camp, parce qu'il n'y en a que deux, clairement délimités. La dictature, ou la discussion -- sinon rien.

Prendre la bonne décision est aisé. Il suffit de s'en rapporter à la tradition et à la coutume, thèmes classiques des traditionalistes. D'ailleurs, le refrain pessimiste et antirationaliste du luthéranisme nous le rappelle sans cesse : « L'entendement de l'individu est trop faible et misérable pour reconnaître la vérité à partir de lui-même » ⁹⁴⁴.

La raison n'est que trop « raisonnable » : elle cherche à créer du lien, des lignes, des cadres. Elle n'est pas assez radicale. Schmitt note avec satisfaction que Bonald « affectionne » les antithèses et le cite (en français dans le texte) : « Je me trouve constamment entre deux abîmes, je marche toujours entre l'être et le néant ». Et Schmitt de commenter : « Ce sont les oppositions du bien et du mal, de Dieu et du

⁹⁴⁴ Ibid.

Diable, des oppositions où demeure à la vie à la mort un ou-ou, qui ne connaît aucune synthèse ni tiers terme supérieur . »

C'était là affirmer à nouveau une pensée absolument coupante, radicalement exclusive, totalement manichéenne. Schmitt qualifie même cette pensée d'« antithèse la plus claire qui émerge de toute l'histoire de l'idée politique en général ». Rien de moins ! D'un côté il y a l'anarchie, avec Babeuf, Bakounine, Kropotkine et Otto Gross, pour qui : « Le peuple est bon et le magistrat corruptible ». De l'autre, il y a la contre-révolution avec de Maistre qui déclare : « Tout gouvernement est bon lorsqu'il est établi. » Fermez le ban.

Tout gouvernement est bon, parce qu'il peut décider, et c'est le fait de décider qui importe, non le contenu même de la décision, « car, pour les choses éminemment importantes, décider est plus important que comment décider » ⁹⁴⁵.

Outre le fait que l'on aimerait savoir qui décide de ce qui est l'éminemment important, il reste à prouver que la manière d'arriver à une décision « éminemment importante » est sans réelle importance, comme si toute « discussion » était inutile au « décideur » en dernier ressort.

Il y a là un parti pris radical de radicalisme, un a priori décisif envers la décision. Pour Schmitt, il ne s'agit plus en effet d'opposer, dans une discussion purement théorique, les avantages et les inconvénients respectifs de la dictature et de la discussion, il s'agit simplement d'imposer radicalement le point de vue dictatorial. Son texte date de 1922, on s'en rappelle. C'est l'année de l'assassinat du ministre des Affaires étrangères allemand, Walter Rathenau, par l'organisation Consul, un groupe terroriste d'extrême droite, et l'hyper-inflation allait bientôt battre son plein.

Mais, au-delà des effets de la conjoncture, d'où vient chez Schmitt une telle confiance a priori en la « décision » du « décideur » ?

⁹⁴⁵ Ibid.

Selon Schmitt, en matière politique, tout part de ce que l'on croit être la nature de l'homme. Ou bien l'homme est « bon par nature », ou bien il est « mauvais par nature ». Il n'y a qu'une alternative, et il faut choisir entre ces deux partis.

Les thèses en présence sont les suivantes:

- a) Le rationalisme de l'Aufklärung voit la nature de l'homme comme « bête et inculte », mais « on peut l'éduquer ».
- b) Le socialisme marxiste n'a que faire de la nature de l'homme, et ramène tout aux conditions économiques et sociales.
- c) Pour les anarchistes athées, « l'homme est décidément bon, et tout mal est la conséquence de la pensée théologique ».
- d) Pour les catholiques comme pour les protestants, le péché originel affecte métaphysiquement la nature humaine. Mais ils diffèrent cependant sur son interprétation. Pour les protestants le péché originel est « défiguration, image ternie, blessure ». Selon Luther, le péché originel est même une « abjection totale ». La conception catholique, établie par le Concile de Trente, laisse en revanche ouverte à l'homme la possibilité d'aller vers le bien.

Cela dit, il faut se garder d'une vision trop simplifiée de l'opposition entre catholiques et protestants sur ce sujet. Il y a des penseurs « catholiques » qui professent à cet égard des idées tout à fait « protestantes ». Le « catholique » Bonald reconnaît en l'homme des instincts fondamentalement mauvais et une indéracinable « volonté de puissance ».

Le « catholique » de Maistre évoque lui aussi la méchanceté humaine et arbore une morale sans illusions. Le « catholique » Donoso Cortés reprend l'idée de « méchanceté naturelle de l'homme » avec des accents luthériens. Schmitt note même à son propos : « Son mépris de hommes ne connaît plus de limites ; leur entendement aveugle, leur vo-

lonté infirme, les élans risibles de leurs désirs charnels lui semblent si minables que tous les mots de toutes les langues humaines n'y suffisent pas pour exprimer toute la bassesse de cette créature. »

Pour Schmitt, Donoso Cortés est même pire que les puritains, car « sa conscience du péché est universelle, plus effrayante que celle d'un puritain. » ⁹⁴⁶ Elle se traduit par l'idée que « le triomphe du mal va de soi, et seul un miracle de Dieu le conjure (...) l'humanité est un navire ballotté sans but sur les flots, chargé d'un équipage séditieux, vulgaire (...) jusqu'à ce que la colère de Dieu précipite cette racaille révoltée dans la mer pour faire régner à nouveau le silence ». ⁹⁴⁷

Schmitt admire cette « mentalité radicale » de Donoso Cortés, qui « ne voit jamais que la théologie de l'adversaire », et il décide de mettre son puritanisme excessif au service de la « bataille décisive et sanglante engagée aujourd'hui entre le catholicisme et le socialisme athée ». Dans cette bataille grandiose, d'ampleur cosmique, il ne faut pas compter sur la bourgeoisie libérale. « Une classe qui place toute l'activité politique dans le discours, dans la presse et au Parlement n'est pas à la hauteur d'une époque de luttes sociales ». Prise entre la haine de l'aristocratie qui la pousse à gauche, et la crainte pour sa propriété menacée qui la pousse à droite, la bourgeoisie est l'ennemi des deux camps extrêmes, et veut rester au milieu du gué.

Or, il est impossible de ne pas se décider, de ne pas prendre ses responsabilités, de rester dans les demi-mesures conservatoires.

« La dictature est le contraire de la discussion » proclame enfin Schmitt. Il faut une pensée forte comme celle de Cortés qui n'a que « mépris pour les libéraux » tout en gardant « son respect pour son ennemi mortel, le socialisme anarchique et athée, auquel il confère une dimension diabolique ».

⁹⁴⁶ Ibid.

⁹⁴⁷ Ibid.

Au fond il faut bien voir que l'ennemi principal, c'est le « satanisme de cette époque ». Schmitt cite Baudelaire qui avait déjà reconnu ce « principe intellectuel fort » :

Race de Caïn, au ciel monte

Et sur la terre jette Dieu !

Parmi les affidés du satanisme, Bakounine sort du lot. Il poussa sa logique d'un naturalisme absolu jusqu'au bout, et affirma qu'il n'y a rien de mal dans l'homme. C'était là effectivement fort satanique ! Car on reconnaît le satanisme à ce qu'il réfute par avance « la théologie du péché qui étiquette l'homme comme mauvais ».

Théologie, morale et politique : tout est donc étroitement lié chez Schmitt. Toute idée politique est basée sur un jugement moral, lequel mène à une théologie, laquelle fonde l'autorité légitime. Il s'agit avant tout de connaître son camp, le camp de tous ceux qui reconnaissent le même jugement moral.

L'autre camp, c'est celui de ceux qui ne reconnaissent a priori aucun jugement moral.

On y trouve par exemple les « financiers américains, techniciens de l'industrie, socialistes marxistes et révolutionnaires anarcho-syndicalistes », qui unissent leurs forces pour éliminer la domination du politique sur l'économique. Pour ces derniers, seul doit subsister un type de pensée économique, organisationnel et technique, et l'État moderne doit ne plus être qu'une « grande entreprise ».

Contre cette dissolution du politique, Schmitt estime qu'il faut avoir le courage d'une « décision moralement exigeante », une « décision absolue », une « décision pure, sans raisonnement, ni discussion, ne se justifiant pas, produite donc à partir du néant ». Bref, il réclame « une dictature politique ».

Il n'y plus de place pour les tièdes, ou pour les bourgeois, dans ce combat de Titans contre le « mal radical ». Les temps exigent la violence absolue, qui ne peut se résoudre que par la victoire finale d'un des camps. Pour Schmitt, il est évident que la victoire appartiendra inévitablement au camp de la « décision ». Car même l'anarchiste, qui prétend que toute décision est mauvaise, est obligé « à se décider de manière décidée contre la décision ». Le plus grand anarchiste du 19ème siècle, Bakounine, « devait nécessairement devenir théoriquement le théologien de l'antithéologie et, dans la pratique, le dictateur d'une anti-dictature ».

Ainsi quoi qu'on fasse, quoi qu'on pense, c'est la radicalité de la « décision » qui l'emporte. Là est la leçon schmittienne. C'est la leçon concentrée d'une pensée totalitaire, réduite à l'essentiel.

La pensée totalitaire réunit tous ceux qui pensent qu'ils représentent le « tout ». En face d'eux, il y a deux sortes d'ennemis. Il y a ceux qui refusent de reconnaître que ce sont bien eux qui sont le « tout », et qui affirment être le « tout » à leur place; et il y a ceux qui refusent de reconnaître l'existence même de ce « tout ».

Dans les deux cas, ces ennemis doivent être impitoyablement éliminés, car ils ont les visages du même mal diabolique : le visage dur de l'anarchiste, et le visage mou du bourgeois.

Une fois que la décision de la contre-révolution est prise, une fois que la décision de s'en remettre à un « décideur » est entérinée, il reste à choisir l'élus. Comment s'y prendre ?

On a vu qu'Erik Peterson ⁹⁴⁸, un des rares penseurs allemands ayant eu le courage de s'opposer aux nazis au temps de leur montée en puissance, avait accusé la philosophie de Heidegger de mener à une telle déformation des concepts théologiques que « la décision pour le

⁹⁴⁸ Cf son essai *Qu'est-ce que la théologie ?* paru en 1925 et son essai *Le monothéisme comme problème politique : une contribution à l'histoire de la théologie politique dans l'Empire romain* (1935).

Dieu qui s'est fait homme dans le temps se transforme en décision pour le Führer devenu l'incarnation de son temps. »

Peterson, ancien théologien protestant, converti au catholicisme en 1930, visait, par-delà Heidegger, à comparer la foi en Dieu des croyants allemands à leur foi en un Führer « incarnation de son temps ».

Dans le *Moi du Führer*, « s'incarnaient » la Foi de la foule, la décision de la Loi et la souveraineté du Roi. Avec ce *Moi* incarnant la Foi, la Loi et le Roi, culminaient les effets politiques ultimes de la théologie politique de Schmitt.

Théologie politique et nazisme

[Retour à la table des matières](#)

En 1969, Schmitt, alors âgé de 81 ans, décida de répliquer à un essai de Peterson qui datait de 1935 ⁹⁴⁹. Peterson avait écrit son livre alors que Hitler était au pouvoir. Courageux, mais pas téméraire, il avait déguisé sa critique du régime nazi en passant par le biais d'une analyse érudite de la théologie politique de l'Empire romain. Dans une simple note en bas de page, à la fin de son ouvrage, Peterson avait exprimé d'une manière fort concentrée et lapidaire sa critique du concept de « théologie politique » de Schmitt : « Le concept de « théologie politique a été introduit dans la littérature par les travaux de Carl Schmitt, *Théologie politique*, Munich 1922. Ses considérations, à l'époque, n'ont pas été exposées de façon systématique. Nous avons tenté ici, à partir d'un exemple concret, de montrer l'impossibilité théologique d'une « théologie politique ». »

Le dernier paragraphe du livre enfonçait délicatement le clou. « Une « théologie politique » ne saurait plus croître que sur le terrain

⁹⁴⁹ Le monothéisme comme problème politique : une contribution à l'histoire de la théologie politique dans l'Empire romain . (1935)

du judaïsme ou du paganisme. (...) De même, nul empereur ne saurait garantir cette paix que recherche le Christ : elle est le don de celui qui est « plus haut que toute raison ». »

Il fallait comprendre dans ces lignes fort elliptiques à la fois une critique de la manière dont Schmitt avait mis ses talents de juriste et d'intellectuel au service des nazis, et une condamnation du « paganisme » de l'empereur du moment, Hitler.

Le venin puissant contenu dans cette phrase dépassait largement le cadre d'une discussion savante entre théologiens. Il pouvait être interprété comme une remise en cause fondamentale de la société et de la politique allemandes d'alors. Il était en tout cas suffisant pour tarauder Schmitt sur la fin de son âge, au point qu'il décida avec quelque retard qu'il ne pouvait pas laisser passer impunément cette thèse brève, qu'il appela « thèse de la grande liquidation théologique ».

Si Peterson avait été aussi bref, c'est qu'il avait le sentiment que la longue tradition de la théologie chrétienne était derrière lui. Depuis la fameuse parole du Christ selon laquelle il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu, et depuis qu'Augustin avait soigneusement distingué la cité terrestre de la Cité de Dieu, les chrétiens s'étaient habitués à séparer nettement la puissance morale de l'autorité politique, et à ne surtout pas les confondre.

L'idée même d'une « théologie politique » devait en conséquence éveiller des soupçons légitimes chez des chrétiens soucieux de différencier les niveaux de réalité, tout particulièrement quand une « théologie politique » spécifique était utilisée comme arme pour oindre d'une grâce élective la bête immonde.

Mais Schmitt était coriace. Il tenait à sa « théologie politique », même après une guerre mondiale.

D'abord, il fit remarquer que la distinction augustinienne entre la *civitas Dei* et la *civitas terrena*, la religion et la politique, l'au-delà et l'ici-bas, avait été abolie de facto en 1918 pour le protestantisme allemand, avec l'effondrement de l'Église et de l'État. Il fit aussi valoir

que l'Église catholique elle-même avait conclu les accords de Latran ⁹⁵⁰ avec Mussolini en 1929 ainsi qu'un concordat avec Hitler en 1933.

Schmitt en inféra que le monde moderne ne peut décidément plus distinguer de manière objective les deux « royaumes », divin et terrestre. La classe révolutionnaire avait également mis en question « avec succès », dit Schmitt, les « murs » traditionnels qui séparaient l'Église de l'État. Ces murs n'ont plus de sens, parce que le véritable partage du monde s'établit désormais entre les « ennemis » et les « amis », « eux » et « nous » : « Spirituel/temporel, au-delà/ici-bas, transcendance/immanence, idée et intérêt, superstructure et infrastructure ne sont plus définissables qu'à partir des sujets qui s'opposent » ⁹⁵¹.

Schmitt concluait que la fiction de séparations « pures » et « nettes » entre religion et politique qui continuait à prévaloir au 19ème siècle s'est terminée avec ce qu'il appelait les « bouleversements ». L'État a perdu le monopole du politique, du fait du rôle du prolétariat industriel. Désormais, il n'y a plus de séparation entre le temporel et le spirituel, mais il y a une « totalité » - d'où la nécessité d'une « théologie politique ».

Erik Peterson, s'élevant avec ses modestes forces de théologien contre Hitler et ses sbires, avait nié cette thèse de Schmitt, à un moment où cela impliquait beaucoup de courage. Il avait notamment argué que le concept d'une théologie politique chrétienne était impossible par suite de la doctrine de la Trinité. D'ailleurs, les hérétiques ariens, qui niaient la Trinité, avaient déjà soutenu en leur temps l'idée d'un monothéisme pur et dur, facilitant ainsi une idéologie impériale, et

⁹⁵⁰ Schmitt évoque ces traités de Latran comme ayant représenté une « signification providentielle » pour des millions de catholiques romains. « Le 24 février 1929, le futur pape Jean XXIII écrivait de Sofia à ses sœurs : « Le Seigneur soit béni ! Tout ce que la franc-maçonnerie, c'est-à-dire le Diable, ont entrepris depuis soixante ans contre l'Église et le pape en Italie a été réduit à néant. » [Note de Jean-Louis Schlgel : Cette citation se trouve dans Jean XXIII, *Lettres à ma famille*, 1969, p. 195.].

⁹⁵¹ *Théologie politique II*.

la concentration des pouvoirs en un seul homme. Cette hérésie avait déjà été réfutée par Grégoire de Naziance, théologien du dogme de la Trinité, permettant une distinction des « puissances ». Grégoire avait affirmé qu'il ne saurait y avoir de réalisation politique de « la monarchie divine ».

Rejetant ces antiques exemples, Schmitt affirma l'évidence de la théologie politique dans la théorie moderne de l'État, et cita Thomas Hobbes, dont le Léviathan s'explique par « l'essence politique et théologique spécifique de la Réforme protestante ». Pour faire bonne mesure, il affirma aussi que la Révolution française constituait « un prolongement, déthéologisé dans ses ultimes conséquences, du jus reformandi de la Réforme protestante. » ⁹⁵²

Contre Peterson, et s'appuyant sur la Réforme, le Léviathan et la Révolution française, Schmitt affirma à nouveau que le monde moderne était devenu une « totalité » et qu'il exigeait de ce fait des solutions totales.

Mais n'y avait-il pas une forte contradiction, du point de vue même de Schmitt, à insister sur cette supposée « totalité » du monde et à prôner par ailleurs le grand partage géostratégique du monde, le « Nomos de la Terre » ⁹⁵³ ?

Non, il n'y a pas de contradiction : totalité et séparation sont intrinsèquement liées. Le nœud de cette liaison est représenté par la « décision ». C'est là que tout se joue, et Schmitt revient sans cesse à la « question décisive » que posait déjà Hobbes : Qui décide ?

Cette question est à la fois coupante (le décideur se distingue radicalement du reste du monde) et liante (le décideur unifie le monde - en sa personne). Il sépare afin de totaliser. Il décide afin d'unifier.

Ce qui sépare lie. Ce qui lie sépare. C'est là l'essence de l'idéologie totalitaire. Elle donne toute la puissance, une puissance totale, à la décision.

⁹⁵² Ibid.

⁹⁵³ Cf. Carl Schmitt. *Le Nomos de la Terre*.

Un fil continu relie Luther à Hobbes, Stirner, Nietzsche et Schmitt, c'est le fil du Moi. Le Moi peut être défini comme « celui qui décide ». De la religion individuelle de Luther, on passe à la religion du seul Léviathan chez Hobbes, puis à déification de l'individualité de Stirner, puis à la solitude héroïque et nihiliste de Nietzsche, pour aboutir à la théologie politique de Schmitt fondant le droit total du Führer à « décider », sans discussion.

Comme le destin du parti nazi l'a montré, il ne sert à rien de discuter avec ceux qui méprisent la discussion. Mais quelle pensée peut-on avoir pour les ennemis de la pensée ? Sans succomber à la tentation de se séparer définitivement de ceux qui séparent (ce qui serait leur ressembler encore), il ne faut pas cesser de penser les origines de la séparation, les raisons de la coupure entre ceux qui se séparent et ceux qui s'unissent.

La leçon que l'on aimerait tirer de la théologie politique et totalitaire de Schmitt peut se résumer ainsi: face à sa pensée de la coupure et de la séparation, de l'antithèse et de l'antinomie, il ne suffit pas de lui opposer simplement une pensée radicalement antithétique, antinomique. Il faudrait aussi soumettre tout pouvoir au pouvoir critique de la pensée, et toujours refuser d'asservir la pensée critique à l'intérêt du pouvoir.

Comme idée du pouvoir, comme idéal théologico-politique, la pensée de la « totalité », qui fut l'une des utopies modernes, est particulièrement dangereuse, et fortement ambivalente. Car il y a plusieurs sortes de totalités. Il y a la totalité des étants, avec leur irréductible et infinie diversité, qui dépasse l'imagination. Il y a la totalité universelle, qui inclut les divergences, les distinctions, et la nécessaire « discussion ». Il y a la totalité totalitaire avec son corollaire, la dictature de la « décision ».

Ces diverses totalités peuvent être mises en parallèle avec la diversité des religions. Il y a des religions transcendantes et des religions immanentes. Il y a des religions qui excluent, et d'autres qui re-

lient. Il y a des religions spécifiques, et des religions qui se disent universelles.

Parmi elles, le christianisme représente-t-il un cas à part ? A quel type de totalité renvoie-t-il ? Peut-on à cet égard accepter la réponse théologico-politique que Schmitt donne dans son interprétation du christianisme ?

Le christianisme ne pointe-t-il pas plutôt vers un au-delà de toute totalité ? N'est-il pas plutôt « la religion de la sortie de la religion », selon la formule de Marcel Gauchet ?

Traiter la question de la laïcisation comme d'un apport spécifique du christianisme ne paraît pas non plus rendre compte suffisamment de la subtilité du réel, et de la complexité de l'histoire. La formule de Gauchet ne propose en fait qu'un paradoxe fragile et violent, paradoxe qui pourrait d'ailleurs n'être qu'une pure contradiction, une simple aporie.

L'idée d'une religion de la sortie de la religion ressemble en effet au paradoxe logique de « l'ensemble de tous les ensembles qui ne font pas partie d'eux-mêmes ». Si cet ensemble fait partie de lui-même, alors il n'en fait pas partie. S'il n'en fait pas partie, il en fait partie. De façon analogue, la religion de la sortie de la religion renonce à la religion et à la raison, tout en les revendiquant sur un mode subliminal. Le paradoxe brille un temps, avec une sorte d'éclat confus. On veut le saisir, mais d'or il n'y a point. Il n'y a que du désenchantement.

René Girard affirme lui aussi que la laïcisation, la sécularisation ou même l'athéisme peuvent être compris comme des « produits du christianisme » et il ajoute même que « l'athéisme, au sens moderne du terme, est en substance une invention du christianisme ». Pour Jean-Luc Nancy également, « non seulement l'athéisme est une invention spécifique de l'Occident, mais encore doit-il être considéré comme l'élément dans lequel l'Occident s'est proprement inventé » ⁹⁵⁴.

⁹⁵⁴ Jean-Luc Nancy, *La décloison* (Déconstruction du christianisme, I).

La sophistique moderne et gnostique trouve là deux nouveaux supports! Comme Hegel ou Carl Schmitt, René Girard et Jean-Luc Nancy pensent en termes de totalité, de totalité symbolique. Tout est toujours lié à tout, et à son contraire. Tout leur est pont ou mur, à la fois lien et coupure, d'où des formules comme : « Le christianisme est au cœur de la décloison comme il est au centre de la clôture »⁹⁵⁵. On retrouve exprimée d'une phrase la forme même du gnosticisme, à la fois totalisante et coupante. La gnose mène à tout et à son contraire, au clos et à l'ouvert, liant les fondements originaires à la totalité des développements possibles, et les désagrégeant dans le même temps⁹⁵⁶.

Dans la gnose, les contraires et les oppositions les plus radicales ne sont plus que les visages provisoires d'une singulière et immanente totalité. Par exemple, le Dieu mort, tué par l'homme, peut être aussi, dans le même temps, un Dieu athée et même, pourquoi pas, suicidaire. Dieu pourrait s'être tué lui-même en se laissant mettre en croix, bouc émissaire de lui-même. La gnose, autoproclamée « connaissance », nous promet l'explication de toutes les absurdités et de tous les mystères, elle garantit à ses initiés l'illumination ultime de toutes les obscurités.

De façon révélatrice, Jean-Luc Nancy affirme que le christianisme a rendu « problématique » le nom de Dieu, suite à l'humiliante mort du Christ en croix, comme un esclave ou un criminel, et non comme un Romain (par décapitation) ou un Juif (par lapidation). La toute-puissance de Dieu s'est alors niée elle-même, selon lui. Cette mort et cette humiliation ont subverti toute croyance en une « présence de la puissance qui assemble le monde et assure son sens »⁹⁵⁷. Elle a supprimé toute assurance, toute certitude dans la royauté messianique et temporelle, selon le même auteur.

⁹⁵⁵ Ibid.

⁹⁵⁶ Jean-Luc Nancy : « Nous devrions donc être capables d'une pensée strictement anaitologique et atéléologique. Il serait facile de montrer combien cette exigence a déjà préoccupé la philosophie depuis le début du monde contemporain. » Ibid.

⁹⁵⁷ Jean-Luc Nancy, *La décloison* (Déconstruction du christianisme, I).

Mais il y a plusieurs manières d'interpréter cette mort si humiliante. Il y a la thèse (hérétique) du docétisme qui en refuse la réalité même: Jésus n'était pas en personne sur le Golgotha, et c'est seulement une apparence, une illusion, qui fut clouée en croix. Il y a aussi, plus intéressante par sa portée, la thèse de la kénose. Un Dieu omnipotent mais humilié montre le mystère de sa présence et de son absence, au centre même de la croix.

La grande dissociation.
Essai sur une maladie moderne.

Conclusion

Schizes et gnoses

[Retour à la table des matières](#)

L'idéologie de la Réforme, avec son nominalisme, son individualisme et son déterminisme, caractérisa un moment inaugural de la modernité. Elle en incarna aussi les contradictions ultérieures et les futures antinomies. Ces contradictions étaient manifestement en germe dans la triple *coupure* que la Réforme introduisit entre la raison et la foi, entre la liberté et la grâce et entre la multiplicité des déçus et la singularité de l'élection.

La raison des réformés s'appliquait fort bien au monde d'ici-bas mais elle était par essence entièrement *exclue* de la pénétration des choses divines. La raison ne pouvait rien atteindre du divin, ne serait-ce que par participation. La prédestination des âmes et le dogme du serf arbitre les *privaient* de toute liberté ontologique. L'élection *séparait* absolument les « élus » de la « masse de perdition », en toute opacité et sans recours.

Que les idées initiales des réformateurs aient eu des liens par la suite avec la fabrique de la modernité et la définition de son essence, c'est ce que nous avons tenté de montrer, en établissant des relations

entre leurs déclinaisons parfois inattendues et la maladie de l'ère, la *grande dissociation* à l'échelle de la civilisation tout entière.

Inaugurés par un schisme, les Temps modernes sont toujours restés des temps de schizes. La *raison* y fut sans cesse valorisée comme moyen mais aussi bafouée dans ses fins. La *liberté* est proclamée en général et en apparence, mais après la religion du serf arbitre, les philosophies matérialistes ou déterministes l'ont explicitement niée. L'*individu* (le singulier, l'élu) est placé à part et au-dessus du « commun », mais l'idée de communauté et l'idée même d'humanité ont été dissoutes dans la masse serve des déchus.

La modernité se voulait éclairée et critique. Cependant, tout en professant vigoureusement le nominalisme de la *via moderna*, elle oublia d'appliquer cette critique corrosive à ses propres « Lumières », et à la méthode critique elle-même. Le nominalisme du Moyen Âge avait dégonflé quelques baudruches scolastiques, mais le nominalisme moderne, dans son outrance, dessécha et désenchantait le ciel des idées. Il dégénéra en utilitarisme, en pragmatisme, en positivisme, en matérialisme.

La modernité se prétendit libérée du joug des puissances spirituelles, jugées illusoire ou pathogène, mais c'était pour revenir en fait à des formes anciennes de paganisme et de gnosticisme, sous les espèces de l'immanentisme et du dualisme.

La modernité se donna également pour programme le développement des sociétés humaines, mais une forte majorité d'êtres humains resta exclue de ce « progrès », sans que la conception même de ce dernier ait paru en être ébranlée ou évaluée.

Depuis cinq siècles, la modernité en Occident affiche indéniablement des succès palpables (sciences, techniques, libéralisme, démocratie, droits de l'homme), mais elle présente aussi des symptômes inquiétants, baptisés de noms divers : désenchantement, malaise, crise, déclin. Elle brille de plusieurs feux, mais elle est également un temps de mal développement, de monopolisation des pouvoirs, de collusion du politique et de l'économique, de détournement de la religion, de démis-

sion de la philosophie, un temps d'injustices béantes et de rétrécissement planétaire, de quadrillage du temps et de l'espace, de privatisation du bien commun, de contrôle social et de surveillance des hommes et des idées.

Les symptômes récurrents de la maladie moderne, surtout depuis deux siècles, dénotent l'aggravation continuée d'une schize profonde, constitutive, structurale. La modernité est psychiquement malade, divisée dans ses fondements, et affectée dans son essence. Elle travaille en fait contre elle-même, comme l'avait observé Freud. « La plupart des civilisations ou des époques culturelles -- même l'humanité entière peut-être -- ne sont-elles pas devenues «névrosées» sous l'influence des efforts de la civilisation même ? » ⁹⁵⁸

L'inconscient collectif se trouve de plus en plus scindé, désagrégé, dissocié d'avec lui-même. Alors même que la société contemporaine prétend désormais au statut de « société de la connaissance », il faut soupçonner que cette société ne se connaît pas elle-même. Elle est d'autant plus malade qu'elle ignore son inconscient déchiré, clivé. Elle est victime de l'illusion de sa propre propagande sur la science, l'information et la connaissance. Sur ce qu'elle est réellement en son tréfonds, elle ne dispose que d'indices lacunaires, fragmentaires, partiels, trompeurs.

C'est d'ailleurs compréhensible. Ni la modernité, ni l'humanité ne se sont jamais allongées sur un divan divin pour donner à entendre leurs aveux et leurs rêves, leurs désirs ou leurs transferts, leurs pulsions ou leurs passions. Elles ne peuvent s'exprimer que par des myriades de langues, des espoirs conjoints ou des catastrophes communes. Pour l'observateur extérieur, abondent surtout les signes ambigus, les fal-laces et les chimères.

Car la modernité ne sait pas ce qu'elle est vraiment, bien qu'elle croie le savoir. Engoncée dans des formes nouvelles de gnosticisme, elle pense même être en mesure de connaître le véritable sens de son

⁹⁵⁸ Freud, *Malaise dans la civilisation*. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

histoire et de maîtriser son destin. Son gnosticisme est une réaction à la névrose des temps, mais c'est une réaction de fuite, qui ne résout pas mais aggrave la *dissociation*.

Freud nous avait expliqué que la civilisation était malade de la lutte entre Eros et Thanatos, et que cette lutte prenait son origine au sein même de notre libido. « Désormais la signification de l'évolution de la civilisation cesse à mon avis d'être obscure : elle doit nous montrer la lutte entre l'Eros et la mort, entre l'instinct de vie et l'instinct de destruction, telle qu'elle se déroule dans l'espèce humaine. Cette lutte est, somme toute, le contenu essentiel de la vie. C'est pourquoi il faut définir cette évolution par cette brève formule : le combat de l'espèce humaine pour la vie. » ⁹⁵⁹ Dans ce combat titanesque, le progrès de la civilisation et le progrès de la conscience se paient fort cher, au prix du renoncement aux pulsions ⁹⁶⁰ et du refoulement de notre culpabilité. Ce renoncement et ce refoulement rendent notre civilisation malade. « Le sentiment de culpabilité est le problème capital du développement de la civilisation, et le progrès de celle-ci doit être payé par une perte de bonheur due au renforcement de ce sentiment » ⁹⁶¹.

Jung avait surenchéri en diagnostiquant la gravité de la dissociation entre le moi et l'inconscient, entre l'individu et la masse, entre le sujet personnel et les archétypes collectifs, entre l'*animus* et l'*anima*. Pour

⁹⁵⁹ Freud. *Malaise dans la civilisation*. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

⁹⁶⁰ Ibid. « De même que les deux tendances, l'une visant au bonheur personnel, l'autre à l'union à d'autres êtres humains, doivent se combattre en chaque individu, de même les deux processus du développement individuel et du développement de la civilisation doivent forcément être antagonistes et se disputer le terrain à chaque rencontre. Mais ce combat entre l'individu et la société n'est point dérivé de l'antagonisme vraisemblablement irréductible entre les deux pulsions originelles, l'Eros et la Mort. Il répond à une discorde intestine dans l'économie de la libido, comparable à la lutte pour la répartition de celle-ci entre le Moi et les objets. Or ce combat, si pénible qu'il rende la vie à l'individu actuel, autorise en celui-ci un équilibre final ; espérons qu'à l'avenir il en sera de même pour la civilisation. »

⁹⁶¹ Freud. *Malaise dans la civilisation*. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

lui, la dissociation interne des esprits se traduit aussi extérieurement *entre* les hommes, du fait de l'incertitude de leurs frontières et de leurs limites personnelles, provoquant la « superbe des uns et le découragement écrasé des autres ».

La confusion de la psyché collective avec les fonctions psychiques personnelles détermine une dissolution de la personnalité en couples de contraires, d'« éléments antinomiques binaires ». Par exemple, l'antinomie du bien et du mal qui relève d'abord de la psyché collective, saisit et divise la conscience personnelle pour s'imposer à elle.

Réciproquement, de nombreuses formes de dissociation qui affectent les personnes se propagent aux peuples et à l'époque même. Ce sont des fissures de l'âme qui ne cessent de s'étendre. « Chez l'individu, la période de dissociation est une période de maladie ; il en est de même de la vie des peuples. Les temps présents sont une de ces époques de dissociation et de maladie. (...) On pourrait comparer l'état mental du peuple tout entier à une psychose. Les hommes sont toujours les foyers d'épidémie psychique. » ⁹⁶²

Il ne s'agit pas seulement d'archétypes et d'inconscient collectif. La structure matérielle de la société et de l'économie est aussi touchée. Gilles Deleuze et Félix Guattari ont ainsi constaté l'affinité fondamentale du capitalisme avec la schizophrénie : « Le capitalisme c'est la folie à l'état pur, et d'une autre manière, c'est en même temps le contraire de la folie » ⁹⁶³. Le capitalisme suppose en effet l'écroulement de tous les codes sociétaux ayant prévalu précédemment, et leur remplacement par un seul code, une seule valeur, unidimensionnelle. Cette *tabula rasa*, unifiante et rase, est parfaitement rationnelle mais ob-

⁹⁶² C.G. Jung, *L'âme et la vie*.

⁹⁶³ Cf. G. Deleuze et F. Guattari, *L'Anti-Œdipe - Capitalisme et schizophrénie*, t.1 et *Mille Plateaux*, t.2.

jectivement schizophrène. On pourrait faire la même observation sur l'affinité du fascisme avec la folie ⁹⁶⁴.

L'affinité du capitalisme avec la schizophrénie n'empêche pas la répression de celle-ci dans l'espace social, plus durement et plus spécifiquement qu'auparavant. Quant au fascisme, on sait le sort qu'il réservait aux « fous ».

La société moderne ne supporte pas l'extériorisation des signes de la folie individuelle, bien que le système social arbore lui-même nombre de traits schizophrènes ou paranoïaques. Ce que la « folie » de quelques personnes donne à voir, ce qu'elle laisse transparaitre, ce qu'elle semble révéler, est-il si douloureux, si dérangeant pour l'ordre et pour l'État modernes? En son temps l'Évangile avait été jugé « folie pour les Grecs ». Aujourd'hui, quelle est la folie qui menace le plus l'époque ?

Schizoïde, dissociée, refoulée, l'époque moderne affiche dans le même temps, et sans doute par compensation, une dévotion idolâtre à la « connaissance ». De façon significative, la construction de « sociétés de la connaissance » est devenu un mot d'ordre, dans certaines organisations internationales. Cela ne suffirait pas à qualifier notre époque de « gnostique », si l'on n'observait de plus une prétention exacerbée à surmonter par cette soi-disant connaissance les contradictions les plus aiguës, les plus essentielles. Or c'est précisément là un trait caractéristique de l'idéologie gnostique proprement dite, basée sur l'utopie d'un salut par la connaissance.

Le gnosticisme a toujours ressurgi à point nommé, en temps de crise profonde. La décadence de l'Empire romain, la fin du Moyen Age, ou encore le temps de la Réforme furent des périodes propices à cet égard. Dans ces temps de trouble, de perte de sens, le gnosticisme s'offrit régulièrement comme une solution aux contradictions de l'époque et aux convulsions du monde.

⁹⁶⁴ Deleuze note ainsi que « le processus schizophrénique est le potentiel propre de la révolution par opposition aux investissements paranoïaques qui sont fondamentalement de type fasciste. »

Dans ces moments charnières, l'idéologie gnostique présenta son *dualisme* manichéen comme une clé facile d'explication théologico-politique, et le compléta d'un *monisme* eschatologique, comme figure d'un salut possible réservé à ses initiés. Comment expliquer cet alliage d'un dualisme et d'un monisme ? Les formes dualistes de la pensée gnostique miment les contradictions et les conflits, selon des grilles simples de lecture. Quant au monisme, il fournit aux élus gnostiques une solution intemporelle et inusable aux angoisses temporelles. Combinaison gagnante, en temps de crise.

L'application de l'étiquette gnostique à la modernité doit cependant être maniée avec prudence : le gnosticisme moderne n'est pas d'abord religieux, il est avant tout idéologique. Mais il garde la structure *dualiste* de l'ancien gnosticisme (sur le plan politique et sociétal) et sa visée *moniste*.

Dans cette acception mondanisée, le terme « gnostique » a surtout une valeur heuristique et symptomatique. La référence gnostique peut aider à mieux analyser et à diagnostiquer la dissociation majeure de la modernité. La structure à la fois dualiste et moniste du gnosticisme est en effet analogue à la déchirure moderne, qui superpose des dualismes destructeurs (politiques, économiques, culturels) et un monisme massif, immanent (le matérialisme, l'utilitarisme, le capitalisme) - un monisme analogue au « corps sans organes » de Deleuze et Guattari ⁹⁶⁵.

Face à cette déchirure, le gnosticisme des modernes entend trouver dans la « connaissance » une suture possible, un espoir de fin de crise, une voie de sortie. Ce faisant, il ne fait en somme que mimer les anciennes recettes de la gnose pour les mettre au goût du jour, les laïciser, les rationaliser.

Il reste seulement à voir si la crise moderne, la schize collective, sera effectivement résorbée par cette gnose élective, par cette utopie gnoséologique, fût-elle laïque?

⁹⁶⁵ Cf. *L'anti-Œdipe*.

Il y a un autre problème. Le gnosticisme moderne n'est en réalité qu'une métaphore, une forme vide. Il n'a plus guère à voir avec l'ancien gnosticisme, religieux, qui était encore d'essence spirituelle.

Le monisme moderne n'offre plus qu'un lointain simulacre du monisme monothéiste qui avait longtemps prévalu dans l'Occident chrétien. Dieu étant déclaré mort, la modernité a profondément transformé l'ancien monisme religieux et idéaliste en un monisme matérialiste et athée, entièrement situé dans l'immanence. Peu après la Réforme, dès le 17^{ème} siècle, Spinoza avait déjà annoncé un tel glissement dans l'immanence, glissement que les Lumières sceptiques du 18^{ème} siècle devaient fortement accentuer. Les philosophies utilitariste et positiviste et le matérialisme historique du 19^{ème} siècle donnèrent à l'immanence une portée politique et sociale plus grande encore. Les idéologies fascistes et totalitaires du 20^{ème} siècle démontrèrent ensuite la logique ultime et mortifère de leurs propres monismes, basés sur l'immanence de la nation, de la race, ou d'une classe. Dès les premières années du 21^{ème} siècle, le monisme s'incarne dans un réductionnisme extrême, en faisant artificiellement converger les atomes, les gènes et les neurones, et l'esprit même ⁹⁶⁶.

Dans les premiers siècles de notre ère, le dualisme gnostique et manichéen s'étaient opposés frontalement au christianisme des origines. Depuis, la pensée dualiste n'a cessé de traverser la pensée occidentale. Elle a continué d'influencer la modernité bien après la Réforme, dégénérant même de nos jours en slogans guerriers, nationalistes ou tribaux (« Dieu avec nous », « Eux contre nous », « L'axe du Mal »).

La modernité offre donc un paysage contrasté, où s'entrelacent étroitement monisme et dualisme. L'un et l'autre sont en théorie contradictoires, mais c'est le rôle du gnosticisme que de rendre plausible leur compatibilité. Comment ? Le gnosticisme de Marcion ou celui de

⁹⁶⁶ Il s'agit de la convergence BANG (Bits, Atomes, Neurones, Gènes), encore appelée NBIC (Nanotechnologies, Biotechnologies, Infotechnologies et sciences Cognitives).

Mani offraient déjà en leur temps des solutions pour leur synthèse formelle. Ils affirmaient le dualisme radical du Dieu juste et du Dieu bon, compensé par un monisme eschatologique, puisque le Dieu bon était vainqueur à la fin des temps. En attendant l'apocalypse gnostique, la guerre dualiste et absolue du bien contre le mal pouvait se dérouler sans freins dans le monde d'ici-bas, au grand profit des vainqueurs, et pour le malheur des vaincus.

Le gnosticisme originel proposait à la fois la lutte du bien et du mal dans ce monde-ci, et une fuite hors de la réalité commune, un salut immanent dans la « connaissance », dans une « gnose » réservée aux élus, seuls récipiendaires des signaux du Dieu bon.

Par son message coupant et disjonctif et par son statut d'hérésie (du point de vue du christianisme) le gnosticisme présente à nos yeux un lien analogique évident avec le schisme de la Réforme, ainsi qu'avec le syndrome de coupure et de dissociation moderne. En cela, le gnosticisme peut servir de métaphore pour aider à caractériser les symptômes de la maladie psychique qui affecte un Occident originellement chrétien, et qui se découvre aujourd'hui à la fois *agnostique* (dans la mesure où il est déchristianisé) et *gnostique* (en tant qu'il est tenté par de nouvelles « hérésies » paganisantes).

Il est *agnostique* pour autant que la recherche d'une connaissance objective et utilitaire, caractéristique de la modernité, l'a rendu sceptique, incrédule ou athée. Il est aussi *gnostique*, en tant qu'il fait de cette connaissance supposée la base de la religion irrégieuse de la modernité.

Comme déjà auparavant l'ancienne gnose, le gnosticisme moderne croit qu'une connaissance ultime de la réalité est possible, quoique réservée à une élite d'élus. De nos jours, ceux-ci décrivent le monde par exemple dans le cadre d'une science faite d'abstractions mathématiques et de paradoxes logiques, hors de la portée du commun. Les élus de l'économie justifient leur suprématie idéologique par les lois abstraites du marché, qui sont aussi les lois des vainqueurs, indéchiffrables pour les vaincus. Les élus de la société se satisfont quant à eux

des lois machiavéliennes qu'ils ont transformées à leur avantage particulier. La guerre de tous contre tous fait leur affaire et justifie l'érection d'un Léviathan, qu'ils servent pour qu'il les serve.

À partir de cette connaissance réductrice mais effective de la réalité et de cette réalité efficace du pouvoir, le gnosticisme moderne propose à ses élus un salut immanent dans le monde, et justifie ainsi leur soif illimitée de puissance temporelle (leur *libido dominandi*). Alfred Adler avait proposé l'expression de « ressemblance avec Dieu » (*Gottähnlichkeit*) pour désigner le trait fondamental de cette frénésie névrotique de connaissance: « La « ressemblance avec Dieu » concerne, cela saute aux yeux, le savoir en général et la connaissance du bien et du mal. » ⁹⁶⁷ Aujourd'hui la pulsion prométhéenne de « ressemblance avec Dieu » s'étend à la modernité tout entière. Le parallèle avec l'« élection » gnostique n'en est que plus frappant.

Le gnosticisme a transposé dans la modernité matérialiste et athée sa schize propre, en l'adaptant aux successifs goûts du jour. Au 19^{ème} siècle, Hegel, Schelling, Comte, Marx avaient tous été à leur manière des « gnostiques ». La dialectique n'était-elle pas une façon de rejoindre un dualisme et un monisme par le biais de l'immanentisme ⁹⁶⁸ ?

⁹⁶⁷ Ainsi que le commente C.G. Jung in *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*.

⁹⁶⁸ « La gnose peut être essentiellement intellectuelle et prendre la forme de la pénétration spéculative du mystère de la création et de l'existence, comme c'est par exemple le cas de la gnose spéculative chez Hegel ou Schelling. (...) Elle peut être émotionnelle comme chez les sectes paraclétiques. (...) Ou encore elle peut être volontariste et prendre la forme d'une rédemption activiste de l'homme et de la société, comme dans le cas des activistes révolutionnaires : Comte, Marx ou Hitler. De telles expériences gnostiques, dans leur grande diversité constituent le noyau de la re-divinisation de la société car les hommes qui sont sujets à de telles expériences se divinisent eux-mêmes en substituant à la foi au sens chrétien des modes de participation plus massifs à la divinité.

Ces expériences constituent le noyau actif de l'eschatologie immanentiste (= de la logique interne de l'évolution politique occidentale, qui va de l'immanentisme médiéval à l'humanisme, aux Lumières, au progressisme, au libéralisme, au positivisme et au marxisme) ». Eric Voegelin *La nouvelle science du politique*.

Au 20^{ème} siècle, Freud et Jung, Schmitt et Heidegger pourraient être également qualifiés de « gnostiques ». Les premiers prétendaient pénétrer de leur science l'inconscient des peuples à l'aide de schémas dualistes, celui-là s'estimait en mesure de formuler les lois de l'histoire en s'appuyant sur un partage mondial des espaces (un *nomos* de la Terre), et celui-ci s'efforçait de traduire l'essence de l'être dans des jeux de langage. La philosophe Simone Weil revendiqua quant à elle explicitement l'héritage du manichéisme : « Presque vingt siècles après l'apparition du christianisme, le manichéisme est certainement ce qui s'est produit de plus merveilleux sur le globe terrestre dans l'histoire spirituelle de l'humanité ». ⁹⁶⁹

Plus généralement, la philosophie analytique, l'empirisme logique, la phénoménologie, l'existentialisme, la psychanalyse, l'herméneutique philosophique, de Heidegger à Hans-Georg Gadamer, partirent de l'idée que le langage est le noeud central de toute philosophie, et que l'attribut essentiel de l'être est la « connaissance ». Avec le structuralisme, toutes les formes sociales ont été caractérisées par des codes linguistiques, et l'on a décrété que l'inconscient et l'*épistémé* étaient structurés comme des langages. Ce sont là autant de symptômes de la progression du gnosticisme contemporain.

Au 21^{ème} siècle, le slogan des « sociétés de la connaissance », expression typiquement gnostique, commence à établir un lien structurant entre les techno-sciences et les dimensions sociétales, s'appuyant sur un réductionnisme triomphant. Les « sociétés de la connaissance » font allègrement converger les nano-technologies, les biotechnologies, les info-technologies et les sciences de la cognition (NBIC). Elles promettent d'ores et déjà d'« augmenter l'homme » par la nano manipula-

⁹⁶⁹ S. Weil, *Écrits historiques et politiques*, Paris 1960. Voir aussi dans sa *Lettre à Déodat Rochat*, « Il y a chez les manichéens quelque chose de plus que dans l'antiquité, du moins l'antiquité connue de nous, quelques conceptions splendides, telles que la divinité descendant parmi les hommes et l'esprit déchiré, dispersé parmi la matière. Mais surtout ce qui fait du catharisme une espèce de miracle, c'est qu'il s'agissait d'une religion et non simplement d'une philosophie ». [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

tion des gènes et des neurones, et de programmer l'émergence de l'*Homo Sapiens* version 2.0. Pour le gnosticisme contemporain, immanent et athée, la « connaissance » du réel est une fin en soi et fait partie de la solution, et non du problème.

Malgré tout, la connaissance gnostique n'a jamais pu surmonter les contradictions d'une réalité dont elle juge précisément qu'elles lui sont immanentes. Pour les gnostiques le monde restera inéluctablement structuré par des polarités radicales, irréconciliables.

On a vu comment les *sola* de Luther typifiaient des oppositions absolues entre la foi et la raison, la nécessité et la liberté, l'individu et la communauté. Les *sola* avaient servi en somme de prémisses, d'indices annonciateurs des dualismes tranchants devant dominer les Temps modernes. Au moment où ils furent proférés, ils venaient eux-mêmes, pour une part, de la polarisation héritée de la *via moderna*, qui opposait sans trêve le réel et le rationnel.

Les *sola* luthériens avaient manifestement valeur de symptôme. Ils témoignaient indirectement de profondes polarités inscrites dans l'esprit humain. Ils renvoyaient indubitablement à des mécanismes essentiels, structurants, pérennes. Ils évoquaient des structures psychiques très anciennes, archaïques, gravées au plus profond de l'inconscient, que Freud s'est efforcé de caractériser. Il a établi que la vie psychique est dominée par des polarités. Aimer/état d'indifférence, aimer/haïr, aimer/être aimé, correspondent respectivement à la polarité du Moi et non-Moi, ⁹⁷⁰ à la polarité du plaisir et

⁹⁷⁰ S. Freud. *Métapsychologie*. Freud l'appelle aussi polarité « réelle », ou principe de réalité. Cette polarité vient de la confrontation du narcissisme originaire au monde extérieur.

du déplaisir, ⁹⁷¹ et enfin à la polarité activité/passivité ou masculin/féminin. ⁹⁷²

De façon analogue, on trouve des structures fortement bipolaires dans des religions comme le zoroastrisme ou le manichéisme, et chez plusieurs philosophes. Descartes a nettement affirmé le dualisme du sujet et de l'objet, et celui de l'âme et du corps. Kant a caractérisé les « antinomies » de la raison pure, nommées « conflits des idées transcendantales » ⁹⁷³. Il a surtout identifié une antinomie irréductible, celle des noumènes et des phénomènes, qui oppose aussi la liberté (du monde intelligible) et le déterminisme (du monde sensible).

Dans tous ces cas, les polarités, les antinomies, les oppositions, les dualismes, ne peuvent jamais être « résolus ». On ne peut pas les « éclaircir » par l'usage régulateur de la raison. Il n'y a ni transcendance, ni « deus ex machina », ni synthèse dialectique capables de nous

⁹⁷¹ C'est la polarité « économique » ou principe de plaisir. Elle est à l'origine de l'introjection des objets sources de plaisir et de l'expulsion des objets de déplaisir. « Le monde extérieur se décompose pour le moi en une partie « plaisir » qu'il s'est incorporé, et un reste qui lui est étranger ». S. Freud. *Métapsychologie*.

⁹⁷² Aussi appelée polarité « biologique ». S. Freud. *Métapsychologie*.

⁹⁷³ Première antinomie : Le monde a un commencement dans le temps et il est aussi limité dans l'espace. / Le monde n'a ni commencement dans le temps, ni limite dans l'espace, mais il est infini aussi bien dans le temps que dans l'espace.

Deuxième antinomie : Toute substance composée, dans le monde, se compose de parties simples, et il n'existe absolument rien que le simple ou ce qui en est composé. / Aucune chose composée, dans le monde, n'est formée de parties simples, et il n'existe rien de simple dans le monde.

Troisième antinomie : La causalité selon les lois de la nature n'est pas la seule dont puissent être dérivés tous les phénomènes du monde. Il est encore nécessaire d'admettre une causalité libre pour l'explication de ces phénomènes. / Il n'y a pas de liberté, mais tout arrive dans le monde uniquement suivant les lois de la nature.

Quatrième antinomie : Le monde implique quelque chose qui, soit comme partie, soit comme sa cause, est un être absolument nécessaire. / Il n'existe nulle part aucun être absolument nécessaire, ni dans le monde, ni hors du monde, comme en étant la cause.

sortir de ces conflits binaires. Il n'y a aucune « solution » à ces schizes.

Quand elles ne sont pas résolues, les schizes s'additionnent, se multiplient, s'aggravent. Les schizes personnelles diffusent à de plus vastes échelles leurs influences et affectent la psyché collective des peuples. En retour, les antinomies collectives interagissent avec la psyché des individus.

Par leur puissance de déchirement, les schizes sont difficilement compatibles avec la « simple raison », celle qui cherche à relier et à synthétiser plus qu'à analyser et à diviser. La raison peut certes refouler les antinomies qu'elle ne sait résoudre, ou au contraire, se rebiffer et s'affirmer fortement contre elles en les rejetant. Mais avec quels résultats ?

Psychés collectives et personnelles ont leurs contradictions et leurs mutuelles incompatibilités. Leurs éléments s'opposent souvent sans conciliation possible. L'individu peut s'y briser. Inversement, il y a toujours le risque d'une fusion de la psyché individuelle avec la psyché collective. Les folies totalitaires ont montré au siècle dernier le danger de la dissolution de l'individu dans la masse. Dans ce cas, l'oppression et l'anéantissement des valeurs individuelles deviennent inéluctables.⁹⁷⁴ Tout ce qui est proprement individuel sombre dans l'inconscient, pour y être refoulé. L'individu dissous, fondu dans l'inconscient collectif, se sent libéré, déchargé de toutes ses responsabilités. Toutes les médiocrités peuvent se donner libre cours, et les puissances destructrices, les pulsions anarchiques de l'individu, se déchaîner.

Pour bien comprendre le paysage psychique global de l'époque, il faudrait pouvoir faire une analyse générale de toutes ses polarités,

⁹⁷⁴ « Le cœur d'un homme d'aujourd'hui, façonné sur l'idéal collectif moral régnant, s'est transformé en une « caverne de brigands », ce que l'analyse de son inconscient révèle de façon frappante (...) et les plus grandes folies, oui, les plus grandes infamies commises par son groupe ne l'incommoderont pas. » Jung. *Dialectique du Moi et de l'inconscient*. (1933)

ses contradictions et ses schizes. Par analogie avec le traitement anaytique, on pourrait rêver de faire revivre aux Temps modernes leurs scènes primitives. Que trouverait-on alors ? Le sacrifice du Père, le meurtre du Fils, le blasphème contre l'Esprit ?

Mais tout est refoulé. Il manque à la modernité un nouveau poète capable de nous révéler crûment la réalité des fondements. Jadis, Hésiode ou Homère chantèrent comment Kronos châtra son père Ouranos, parce que celui-ci pénétrait sans relâche sa mère Gaïa pour l'empêcher d'accoucher des Titans ; ils décrivirent comment Kronos mangea lui-même ses propres enfants et comment Zeus les lui fit vomir, ce qui déclencha du coup la guerre des Titans et des Olympiens. La modernité est bien incapable de se donner l'équivalent de tels mythes, et elle serait tout autant incapable de leur donner une orientation, un sens. Rappelons-nous, *a contrario*, comment Plotin sut transcender le mythe olympien, en le platonisant ⁹⁷⁵.

La modernité manque aussi d'un philosophe capable de traduire en langage moderne le sort de Prométhée, ce Titan qui créa les hommes, puis leur apporta le feu et la connaissance, et fut enchaîné pour cette raison sur le Caucase, suivant l'ordre de Zeus.

Faute de poètes et de philosophes capables de porter et de développer son sens fondamental, la modernité cherchera longtemps encore d'où elle vient et où elle va. Elle ne sait certes pas ce qu'est son ciel, ni où est sa terre. Sans mythe et sans légende, elle ne fait qu'accumuler des « connaissances », vite démodées, et qui ne lui apprennent rien sur elle-même.

⁹⁷⁵ Plotin dit que l'Un (= Ouranos) est la première divinité, Kronos ou l'Intelligence la 2^{ème}, et Zeus ou l'Ame du monde, la 3^{ème}.

« L'Intelligence est une image de l'Un (...) L'Intelligence est capable d'être divisée ; or, il n'en est pas ainsi de l'Un, qu'elle voit (...) Selon l'interprétation des mystères et de mythes relatifs aux Dieux, avant Zeus vient Cronos, le dieu très sage qui reprend toujours en lui les êtres qu'il engendre (...) on dit qu'il engendre Zeus ; de même l'Intelligence engendre l'Ame. » Plotin, *Ennéades* 5, liv. 1 ch 7.

Pourtant la modernité a aussi ses combats de Titans et d'Olympiens. Il y a par exemple les constantes batailles entre les dogmes et l'esprit critique, la lutte sempiternelle de la liberté et du déterminisme, le conflit sans fin des réalismes et des utopies.

Les Titans et les Olympiens d'aujourd'hui ont pour noms le Moi et le Soi, le conscient et l'inconscient, la libido et les archétypes, l'individu et l'espèce, l'homme solitaire et le « troupeau » 976.

Dans les temps modernes, la folie et la sagesse, la puissance et l'amour, le Logos et l'Eros, l'homme et la femme, la jeunesse et la vieillesse, l'esprit et la nature, la nécessité et la décision, proposent toujours leurs scissions simples et efficaces, indémodables mais en soi sans solutions, ni fin.

Des liens profonds, secrets, unissent sans aucun doute ces tensions contraires. Mais nous les ignorons. Nous ne voyons que la béance de leurs schizes. Pris dans leurs polarités, nous nous dissociions de notre unité pour nous rapporter à ces éléments délités. La névrose du temps est sans doute liée à cet écartement et à cette désunion, cette dissociation sans espoir de synthèse. C'est une grave maladie de l'ère, et il n'y a pas de médecin.

Comment donc guérir de cette dissociation, de cette séparation d'avec la vérité de l'être ? La résignation ou la fuite ne font que renforcer la névrose, elles nous étioient. Il vaut mieux affronter la déchirure, jusqu'au déchirement. 977.

976 « Celui qui a acquis une conscience du présent est nécessairement solitaire. L'homme dit « moderne » est, de tout temps, solitaire. Chaque pas qu'il fait (...) l'arrache à l'immersion dans un inconscient commun (...) l'éloigne de la participation mystique purement animale avec le troupeau. » C.G. Jung. *L'âme et la vie*.

977 « Ce n'est pas par une séparation que l'on guérit une dissociation, mais par un déchirement. Toutes les forces tendues vers l'unité, toute la saine volonté d'affirmation de soi se révolteront contre ce déchirement. C'est ainsi que l'être prendra conscience que l'accord, qu'il cherchait toujours au dehors, est possible en lui-même » C.G. Jung. *L'âme et la vie*.

Il y encore une autre manière d'en sortir : c'est de considérer la dissociation moderne, pour longue qu'elle soit, comme le temps d'une gestation arrivant à terme. L'accouchement est proche, et pour être douloureux, c'est une naissance qui s'annonce, avec sa joie et son espoir. Cette métaphore-là a le mérite insigne de transformer une « maladie » en « parturition » et en « bonne nouvelle ».

La métaphore de l'accouchement d'une ère nouvelle permet de la filer de toutes les manières possibles, en glosant par exemple sur la réalité de l'ombilic et du cordon liant les ères entre elles. On peut aussi rêver d'une époque qui bercerait avec soin son nouveau-né, issu d'elle, destiné à grandir et à prendre ensuite toute la place. Toute métaphore véhicule implicitement l'hypothèse d'une intrication entre le fond et la forme. À l'opposé, la plus grande des névroses n'est-elle pas associée à la privation du lien, à la perte du sens de l'imbrication des êtres, des mots et des choses ?

Mais la dissociation n'est pas une métaphore, il s'agit d'une réalité. Et toute dissociation est aussi porteuse de liens, tout comme l'accouchement lie pour toujours la mère à son enfant.

En entreprenant de relier symboliquement coupure et suture, séparation et fusion, dissociation et liaison, par un passage à un niveau plus élevé d'appréhension, on voit comment des catégories, comme celles de fragment et de totalité, ou de ressemblance et de différence, peuvent sans cesse se dépasser elles-mêmes.

Il y a ceux qui voient mieux les ressemblances entre les choses, et ceux qui voient clairement les différences. Mais différencier ceux-ci de ceux-là c'est encore les relier de subtile façon, dans un rêve méthodologique, encore à construire. On pourrait faire la même distinction entre les porteurs de visions primitives, d'intuitions fulgurantes et concrètes, et les tâcherons de l'analyse, les spécialistes de l'abstraction. Là encore, les distinguer, c'est aussi les unir, sur un autre plan, plus vaste.

Le fait de poser les termes d'une opposition radicale, apparemment insoluble, peut aussi être le germe infime d'une synthèse possible, ultérieure, à plus ou moins long terme. C'est là l'utopie des épigénèses.

Mais il reste des oppositions *radicalement radicales*, qui semblent défier toute tentative de ce genre. Par exemple, il y a celle du Bien et du Mal. Augustin ou Thomas d'Aquin ont tenté de l'annuler, parce que cette opposition absolue contredisait l'infinie puissance de Dieu. Mani ou Luther pourtant, non moins conscients de l'omnipotence divine, n'avaient que faire d'une synthèse laxiste. Combien de nos contemporains, d'ailleurs, pourraient-ils interpréter le Mal comme un « manque de bien » (*privatio boni*), à la façon d'Augustin, après un siècle de génocides et d'exterminations massives, dans le silence assourdissant de Dieu ?

Jung, voulant tirer les leçons de son époque, a écrit significativement que « le mal est devenu aujourd'hui une grande puissance visible ». D'éducation protestante, affichant de plus des tendances gnostiques prononcées ⁹⁷⁸, Jung estimait aussi que : « Le christianisme a fait de l'antinomie du bien et du mal un problème universel et, en formulant dogmatiquement le conflit, il l'a élevé à la dignité de principe absolu ». Cette position évidemment contraire à l'augustinisme ou au thomisme (qui nient que le mal soit un « principe ») montre à quel point la vision dualiste et manichéenne a pu prendre le pas chez Jung sur l'orthodoxie chrétienne, plurimillénaire.

Cela illustre fort bien la manière dont le gnosticisme a trouvé le moyen de se régénérer dans les temps modernes, en s'appuyant sur les

⁹⁷⁸ « J'ai aimé les gnostiques parce qu'ils reconnaissent la nécessité de développer un raisonnement qui fait totalement défaut dans le cosmos chrétien. Ils étaient humains, eux au moins, et par là compréhensibles. (...) J'ai une gnose en ce sens que j'ai une expérience immédiate, et que mes modèles sont fortement étayées par les représentations collectives de toutes les religions. » C.G. Jung *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*. 1989 p. 189.

archétypes de la psyché collective, et en tirant parti des catastrophes et des malheurs du siècle ⁹⁷⁹.

En prenant position pour la gnose contre l'orthodoxie, Jung développait simultanément une pensée truffée d'oppositions binaires, sur le modèle du Bien et du Mal. D'un côté le christianisme, de l'autre la « bête blonde » dans « sa prison souterraine ». D'un côté, « l'absolutisme de l'Église catholique », de l'autre le « relativisme du protestant ». D'un côté, un Dieu absolument transcendant, de l'autre un Dieu « noeud de contraires » (« *complexio oppositorum* »), ou encore d'un côté un Dieu omnipotent, omniscient, bon, créateur du monde et de l'autre un Dieu capable de s'effacer, de se vider de lui-même au profit de sa création (kénose).

Finalement toutes ces oppositions peuvent se ramener à l'opposition entre l'absolu (le point de vue chrétien) et le relatif (le Yin et le Yang). Jung prend alors parti pour le relatif, citant comme une sorte d'argument combien le rêve montre la relativité du bien et du mal. Se demandant encore si la vie est l'opposé absolu de la mort, il répond, en bon relativiste, que cette dernière n'est qu'un sommeil sans rêves, un « pressant besoin de silence ». C'était là suivre presque mot à mot la philosophie d'Héraclite ⁹⁸⁰.

Il reprend même explicitement le thème héraclitéen de la « course » permanente des contraires ⁹⁸¹. Cette course révèle entre

⁹⁷⁹ « Je n'ai pas la prétention de pouvoir expliquer la situation du monde telle qu'elle est, mais il doit être évident pour tout esprit non prévenu que les forces du mal sont dangereusement près de vaincre les forces du bien. » Ibid. p. 165.

⁹⁸⁰ Héraclite disait : « C'est une même chose qu'être vivant et mort, éveillé et dormant, jeune et vieux. Ces choses sont changées les unes dans les autres et de nouveau changées » (DK88) et aussi : « Les immortels sont des mortels, les mortels sont des immortels, car ils vivent la mort et meurent la vie les uns des autres » (DK62).

⁹⁸¹ Jung fait directement référence à l'« énantiodromie » (course des contraires), qui est au cœur de la pensée d'Héraclite. Héraclite répète sans cesse le principe de l'unité des contraires, et adopte une structure de phrase caractéristique: à partir de *deux contraires*, il tire *une* formule les englo-

n'importe quel couple de contraires la présence nécessaire d'un « lien » ou d'une « harmonie ». Ce « lien entre les contraires » est peut-être la solution à la dissociation moderne, semble-t-il penser.

Jung mettait ainsi clairement en opposition deux types d'opposition, une opposition « absolue » et une opposition « relative ». Partant du constat de la structure profondément dualiste de l'âme humaine (dont témoigne selon lui l'opposition conscient/inconscient), Jung choisit sans hésiter le relatif ⁹⁸². Face à l'absolu chrétien, il préfère la voie gnostique et même alchimique, qui admet « l'opposition des contraires » pour les dépasser et « construire une conscience plus large ».

Bien avant Jung, Hegel partait lui aussi d'oppositions tranchées entre Dieu et le monde, entre le divin et la vie humaine, entre le bien et le mal. Il avait également abouti à l'idée que la conscience se scinde en deux. D'un côté la « conscience croyante », soumise passivement à la divinité infinie. De l'autre, la « conscience malheureuse », l'esprit conscient de sa finitude, de sa contingence, de son malheur et de « la douleur qui s'exprime dans la dure parole : *Dieu est mort* » ⁹⁸³. La conscience malheureuse éprouve « la perte du savoir de soi ». Le savoir de cette « perte totale » est que l'être-là et le Soi sont « inessentiels » et qu'il faut les « supprimer ». La conscience malheureuse doit

bant, les unifiant. Les contraires mobilisés par Héraclite sont variés : Vie/Mort, Veille/Sommeil, Présence/Absence, Homme/Dieu, Mémoire/Oubli, Amour/Haine, Présence/Absence, Etre/Non-être, Parole/Silence. Mais toujours, ces contraires trouvent leur « harmonie » : « Ce qui s'oppose coopère, et de ce qui diverge procède la plus belle harmonie, et la lutte engendre toutes choses » (DK 8). Cette « harmonie » trouve souvent un support concret, identifiable, comme la métaphore de la « route » ou de la « corde » : « La route qui monte et qui descend est une seule et la même » (DK 60), « Ils ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même. Il est une harmonie contre-tendue comme pour l'arc et la lyre » (DK51). Il utilise aussi la métaphore du feu qui, « quand il est mêlé aux parfums, reçoit un nom selon le goût de chacun ».

⁹⁸² « Le « bien » est une notion relative. Il n'y a pas de bien sans mal ». C.G. Jung *op.cit.*, p. 193.

⁹⁸³ Hegel. *La Phénoménologie de l'esprit*. VII. C Trad. Jean Hyppolyte, Ed. Aubier, 1941.

en conséquence « s'aliéner » elle-même et se mettre à la recherche de l'« au-delà », absolu et intangible.

Le dualisme fortement polarisé, l'opposition radicale entre ces deux consciences, la « croyante » et la « malheureuse », trouve sa résolution dans l'Incarnation, quand l'essence divine assume la nature humaine. Cette incarnation, cette « aliénation » du divin, suivie de sa « mort » et de sa « résurrection comme esprit », permet « la *réconciliation* de l'essence divine avec l'*Autre* en général, et, d'une façon plus précise, avec la pensée de cet Autre, le mal » ⁹⁸⁴. La mort du Christ et sa résurrection expriment, conclut Hegel, le fait que « le *mal* est en soi la même chose que le *bien* ».

On ne peut pas être plus relativiste.

De cela, Hegel induit que désormais « le mal n'est plus le mal, le bien n'est plus le bien », et que des formes abstraites comme « le même » et « pas le même », « l'identité et la non-identité », ne sont plus ni vraies, ni solides, ni effectives. On croirait lire Héraclite ⁹⁸⁵, là encore ! Une fois cette étape franchie, l'esprit peut devenir « conscience de soi universelle », et réaliser le concept de la religion révélée, absolue.

Mais ce n'est pas fini. Il reste à cet esprit la tâche de se réconcilier avec sa conscience propre, pour atteindre l'ultime figure de l'esprit : le « savoir absolu », qu'Hegel appelle aussi la « forme du Soi ». Le savoir absolu, c'est « l'esprit se sachant lui-même comme esprit ». C'est l'esprit qui abandonne tout le reste pour n'être plus que « concentration en soi-même ». Alors, l'esprit *sait* intégralement ce qu'il est.

Ce « savoir » résulte de la série des résolutions dialectiques que décrit en détail la *Phénoménologie de l'esprit*. En tant que « savoir absolu », but ultime de cette longue marche, il révèle clairement que la dialectique hégélienne de l'esprit est bien une pensée essentiel-

⁹⁸⁴ Ibid.

⁹⁸⁵ "Unis sont Tout et Non Tout, convergent et divergent, consonant et dissonant; de toutes choses procède l'Un et de l'Un toutes choses » (DK10).

lement *gnostique*⁹⁸⁶, ressurgissant comme par hasard dans le contexte fortement troublé du début du 19^{ème} siècle.

Crise et gnose ont toujours eu partie liée. La gravité de la dissociation moderne, dont la Réforme fut le symptôme inaugural, n'est d'ailleurs pas sans analogie avec d'autres crises globales, beaucoup plus anciennes, comme la chute de l'Empire romain ou la crise intellectuelle, religieuse et morale qui se serait produite, selon Karl Jaspers, aux alentours du 6^e siècle avant notre ère, dans plusieurs pays⁹⁸⁷. A ces moments de crise, des formes de pensée conjuguant dualisme et monisme, comme le zoroastrisme ou le gnosticisme proprement dit, ont pris un essor remarquable.

Pour comprendre comment dualisme et monisme peuvent se combiner sans contradiction, il peut être utile de revenir à ce fond plus originaire, préchrétien, indo-européen. L'aventure de la « réforme » du mazdéisme par Zoroastre est instructive à cet égard.

Zoroastre a procédé à une transformation en profondeur de l'ancienne religion indo-iranienne, le mazdéisme. D'après ce que les manuscrits du Zend-Avesta nous en rapportent, Zoroastre aurait introduit dans le mazdéisme l'idée d'un Dieu unique, l'Ahura Mazda, le Sei-

⁹⁸⁶ Hegel, dans la préface à la *Phénoménologie de l'esprit* formule clairement son ambition gnostique: « La figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de cette dernière. Contribuer à ce que la philosophie s'approche de la forme de la science - de ce but : renoncer à son nom *d'amour du savoir* et *être savoir effectif* --, voilà ce que je me suis proposé. » E. Voegelin qui cite ce passage, le commente ainsi : « Si nous les re-traduisons en grec, en « philosophie » et « gnose », nous avons alors affaire à un programme : passer de la philosophie à la gnose ». D'ailleurs, Hegel ajoute : « La vraie figure de la vérité est donc posée dans cette scientificité - ce qui revient à dire que dans le concept seul la vérité trouve l'élément de son existence. » in *Phénoménologie de l'esprit*, Préface p.8. Trad. Jean Hypolyte, Ed. Aubier, 1941.

⁹⁸⁷ Jaspers note que plusieurs grands prophètes ou philosophes ont été presque contemporains, faisant leur apparition cinq siècles environ avant notre ère, dans des cultures et des parties très différentes du monde : Confucius et Lao-Tseu en Chine, Héraclite et Homère en Grèce, Isaïe et Jérémie en Israël, Bouddha en Inde et Zarathoustra en Perse.

gneur Sage. Il aurait cependant conservé de l'ancienne religion toute une hiérarchie dédoublée de dieux bons et de dieux mauvais. Ces derniers étaient rejetés dans les ténèbres, conservant leurs vieux noms mazdéens devenus noms de mauvais dieux. Les dieux bons étaient soumis au Dieu suprême, et ont reçu des noms nouveaux, abstraits, tels que : l'Esprit Saint, la Pensée Bonne, la Justice, le Pouvoir, la Dévotion, le Salut, l'Intégrité.

Zoroastre avait maintenu aussi de nombreux dieux de second et de troisième rang, au statut ambigu d'anges ou d'archanges. Sur le plan cultuel, Zoroastre avait aboli les anciens sacrifices d'animaux du mazdéisme. Il avait également interdit la recherche d'états charismatiques par le moyen de l'ivresse ou de la drogue (le « haoma », que les mages mazdéens consommaient). Cela fut interprété comme l'indice du passage d'une civilisation de nomades et d'éleveurs à une civilisation sédentaire d'agriculteurs.

Zoroastre mettait l'accent sur les valeurs du pacifisme, de l'altruisme et la liberté du choix de chacun ⁹⁸⁸. L'homme doit vivre dans un combat permanent pour les choix à faire entre l'Esprit Saint (Spenta Maniou) et l'Esprit Faux (Ara Maniou, ou Ahriman), mais l'espérance de l'immortalité pour tous lui est promise (y compris pour l'Esprit Faux, Ahriman), après une ordalie par le Feu.

La doctrine de Zoroastre se résume en une simple maxime : *Humata, Hukhta, Huvarshta* (« Bonnes Pensées, Bonnes Paroles, Bonnes Actions »). Il faut parler et agir sous l'inspiration de la Bonne Pensée. On remarque ici un schéma anthropologique à trois termes : pensée, parole, acte.

⁹⁸⁸ « Je loue la bonne religion de Mazda, qui repousse les querelles et fait déposer les armes. Il fait régner le Seigneur celui qui secourt les pauvres. (...) Celui qui veut du bien au juste, au parent, au confrère et au serviteur, et qui veille activement sur le bien du troupeau, celui-là prend parti pour le Bien. Il est collaborateur de la Bonne Pensée (...) L'homme qui réjouit la Terre, c'est celui qui sème le plus de blé, de légumes et d'arbres fruitiers, O Zarathoustra, également celui qui irrigue et qui draine, selon les cas. » Avesta.

Le zoroastrisme combine donc à la fois des caractéristiques monistes (prééminence d'un Dieu unique, Ahura Mazda), dualistes (combat permanent entre l'Esprit Saint et l'Esprit Faux) et ternaires (le lien fort entre Pensée, Parole et Acte).

On ne peut qu'être frappé du fait que l'on retrouve un schème analogue en Grèce, chez Héraclite. Sa « course des contraires » est à la fois moniste et dualiste, et s'y ajoute un schéma à trois termes analogue à celui de Zoroastre. Héraclite place en effet la Raison (Logos) au-dessus du « faire » et du « dire » ⁹⁸⁹. Le Logos réussit la synthèse : « Pour le dieu, toutes choses sont belles et bonnes et justes. Les hommes reçoivent les unes pour justes, les autres pour injustes. » ⁹⁹⁰

La poésie gnomique grecque a repris ce schéma ternaire avec des correspondances et des analogies entre Pensée-Parole-Action, Beauté-Bonté-Justice, Feu-Eau-Terre, Ame-Semence-Membres. Eschyle a ainsi mis en scène une triade divine avec Zeus, sa Sagesse (Athéna), et sa Parole (Apollon-Loxias) ⁹⁹¹, ou encore avec Zeus, sa Justice (Diké) et sa Force (Kratos). Zeus est le Dieu suprême, mais il délègue à Athéna et à Apollon, qui incarnent sa Sagesse et sa Parole, le soin d'interférer avec les hommes. Il y a dans ce schème, là encore, des éléments de monisme et de dualisme, qui se conjoignent en une forme de « triade ».

Avant le moment héraclitéen, il y avait eu en Grèce l'âge d'Hésiode (le temps des théogonies et des cosmogonies), puis un premier âge

⁹⁸⁹ Cf. « Il ne faut pas faire ni dire comme des endormis ». Fragment DK 1.

⁹⁹⁰ Fragment DK 102.

⁹⁹¹ Loxias (« l'oblique ») est un surnom donné à Apollon parce que ses oracles étaient souvent à double sens. Dans *Les Euménides*, Eschyle met en scène Oreste soumis au jugement d'Athéna pour le meurtre de sa mère. Oreste se défend en arguant qu'il a agi à l'instigation d'Apollon, à la parole ambiguë, et que sa mère était d'ailleurs elle-même coupable du meurtre de son mari Agamemnon, père d'Oreste. Il est acquitté par Athéna, qui prend parti pour « l'homme » contre la « femme », faisant curieusement valoir qu'elle est elle-même directement née de son Père (Zeus), et qu'elle n'a à ce titre jamais eu de mère.

théologique où les noms des dieux correspondaient à des noms de puissance : la Justice, la Force, la Raison, etc... C'est alors que vint la « mutation héraclitéenne » : « Héraclite multiplie les noms neutres (la Chose Une, la Chose Sage, la Chose Commune, la Chose indécouvrable) introduits par l'article *to*. Tous les débuts sont minuscules : Il est possible que l'avenir de la philosophie grecque ait été inclus dans l'œuf minuscule de l'article *to* » ⁹⁹².

On pourrait dire que la mobilisation idéologique de cet article *to*, permettant la construction d'abstractions en langue grecque, équivaut à l'apparition d'une sorte de pensée « réaliste » (au sens de la querelle des universaux), en réaction contre ce que l'on pourrait appeler le « nominalisme » ou le « positivisme » d'Hésiode.

La mutation héraclitéenne n'a pas produit un Dieu unique, mais elle a quand même fait émerger un Principe au dessus des autres puissances, et ce principe a été désigné par un nom neutre, « sévère et sobre » ⁹⁹³, c'est-à-dire abstrait : l'Un, la Chose Sage, la Chose Commune ou la Chose Indécouvrable.

Ce Principe Unique, situé au-dessus des puissances positives et négatives, généralement accouplées en opposition, présente une évidente analogie avec le Dieu Ahura Mazda de la réforme zoroastrienne. Mais, à la différence de cette dernière, Héraclite n'a pas démonisé les puissances négatives. Il n'y a pas chez lui d'Esprit Faux ou Mauvais tirant l'homme vers le mensonge et la mort.

Héraclite ne démonise pas le négatif, mais il utilise activement dans ses *logoi* la puissance subversive de la division et de l'union des contraires. Après lui, selon Clémence Ramnoux, la culture grecque n'aura de cesse de développer des lignes de tension entre pôles opposés à des fins dialectiques. C'est là un moment crucial : Héraclite annonce l'apparition de l'homme occidental.

⁹⁹² C. Ramnoux. Héraclite, ou l'Homme entre les choses et les mots.

⁹⁹³ Ibid.

A contrario, la réforme zoroastrienne aura fait un autre choix. A la différence du destin grec, le destin oriental fut « orienté » dans une direction plus pessimiste par le zoroastrisme. ⁹⁹⁴

Zoroastre en Orient et Héraclite en Occident apparaissent donc tous deux comme de grands précurseurs de la pulsion gnostique et des divers gnosticismes qu'elle engendra. Longue est la suite de leurs emprunteurs. Les uns, héritiers de Zoroastre, tombèrent dans le pessimisme, comme les manichéens. Les autres, ayant assimilé les leçons d'Héraclite, furent nettement plus « optimistes », comme les pythagoriciens et les platoniciens.

Le christianisme dut lui-même se confronter dès ses origines au gnosticisme. Mais s'il refusa absolument le gnosticisme manichéen, qu'il considéra comme une intolérable hérésie, il fut à l'évidence influencé par certains aspects du néo-platonisme.

S. Paul lui-même présente dans ses épîtres des traits et des expressions typiquement gnostiques. S'est-il efforcé de répondre ainsi aux systèmes des zoroastriens, des philoniens, des esséniens en adaptant leur vocabulaire et leurs concepts au message chrétien ? Ou bien était-il lui-même sous l'influence gnostique ? ⁹⁹⁵

⁹⁹⁴ « L'Iran de Zoroastre et la Grèce d'Héraclite n'ont pas eu la même façon de se débarrasser du polythéisme. L'un a été radical, il a refoulé les dieux dans les ténèbres, en rayant leurs noms de la liste sainte. L'autre a été astucieuse : elle a vidé les noms de leurs vieux sens, en inventant des sens plus purs et des mots plus durs. L'Iran a développé à partir de la sagesse de Zoroastre le pessimisme de Manès. Ainsi fut obtenu le renversement des valeurs de vie en valeurs de mort. » Ibid.

⁹⁹⁵ « Lorsque S. Paul dit que Dieu a fait le monde par Jésus-Christ ; que le Sauveur est l'image de sa gloire, le caractère de son essence, portant tout dans la *parole de sa puissance*, étant supérieur aux anges d'autant que son nom est plus beau que le leur, ne semble-t-il pas dire aux partisans du Zend-Avesta, de la Kabbale et du philonisme, que le véritable Ormuzd, le véritable Ensoph, le véritable Logos, est Jésus-Christ ? Lorsqu'il ajoute que tous les anges l'adorent, ne semble-t-il pas dire aux gnostiques, que Jésus-Christ est élevé au-dessus de tous ces éons qu'ils placent entre eux et le *Pater Agnosos* ? » Jacques Matter. *Histoire critique du gnosticisme, et de son influence sur les*

Quoiqu'il en soit, de très réelles et très substantielles différences dogmatiques séparent à l'évidence le christianisme et le gnosticisme. Les nombreux siècles de bataille des premiers auteurs chrétiens contre les thèses gnostiques en témoignent assez. On peut résumer ces siècles de disputations d'une seule formule. Le gnosticisme est un monisme basé sur un dualisme (1+2); le christianisme est un monisme trinitaire (1=3).

Il me paraît fort significatif que Jung, manifestement tenté par une reviviscence du gnosticisme, ait proposé de re-dualiser symboliquement le 3 trinitaire du christianisme. Il suggéra d'ajouter à la Trinité « le féminin de Marie », ou encore « l'ombre de la Trinité », à savoir Satan, pour obtenir un schème de type 3+1, remplaçant la trinité par une « quaternité » ⁹⁹⁶. Mais cette « quaternité » ne représentait en réalité qu'un retour au dualisme gnostique, opposant simplement le conscient à l'inconscient, le masculin au féminin ou le bien au mal ⁹⁹⁷.

Il faut reconnaître que la Trinité chrétienne est l'un des dogmes les plus difficiles à concevoir, dans le cadre d'une religion monothéiste.

sectes religieuses et philosophiques des six premiers siècles de l'ère chrétienne, tome 1, Strasbourg, 1828.

⁹⁹⁶ « Une Église qui s'est donné une trinité masculine suit ultérieurement le vieux schéma 3+1, dans lequel 1 est un élément féminin ; et quand 3 signifie « bon », 1 comme féminin fait la médiation entre le bien et le mal, celui-ci étant le diable et l'ombre de la Trinité. La femme est alors, inévitablement, la Mère-Sœur du Dieu-Fils, auquel elle est unie « in thalamo » ». Lettre du 12 novembre 1957 au révérend David Cox. In C.G. Jung, *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*. Paris, 1989.

⁹⁹⁷ « La structure spirituelle la plus haute a été symbolisée jusqu'à maintenant par la Trinité + Satan, c'était la structure dite 3+1, qui correspond à l'opposition entre les trois fonctions conscientes et la quatrième, inconsciente ; ou 1+3, si l'on considère la face consciente comme un, en regard de la triade dite inférieure ou chtonienne, qui est représentée dans la mythologie par trois figures des Mères. Je suppose que le jugement négatif porté sur l'inconscient a quelque chose à voir avec le fait que jusqu'ici il a été représenté par Satan, alors qu'en réalité il est l'aspect féminin de la psyché masculine et qu'il n'est pas donc pas, en dépit du vieux proverbe *Vir a Deo creatus, mulier a simia Dei* ». Lettre du 25 septembre 1957 au révérend David Cox. In C.G. Jung, *La vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*. Paris, 1989.

Les plus grands docteurs chrétiens, à commencer par S. Augustin, en ont reconnu le mystère insondable. Le judaïsme n'a jamais pu en accepter le principe même, si contraire à son propre génie spirituel, et cela fut l'une des raisons radicales de la rupture entre les juifs et les judéo-chrétiens. Sept siècles plus tard, l'islam entra également en réaction radicale contre le christianisme, rétablissant un culte purement moniste contre le monisme trinitaire chrétien, qualifié par le Coran d'« associationniste ». Les chrétiens y sont appelés « ceux qui associent » (des dieux à Dieu) ⁹⁹⁸. Il n'est pas impertinent d'ailleurs de souligner dans ce contexte que le judaïsme et l'islam ont développé à différentes époques leurs propres formes de gnosticisme. Il y eut un judaïsme gnostique, préchrétien (les Esséniens) et post-chrétien (la Kabbale). Il y a aussi un islam gnostique (soufisme, chiisme) ⁹⁹⁹.

Quant à la Réforme, nous avons tenté de montrer qu'elle a contribué à imprégner les Temps modernes d'une *structure de pensée* gnostique. Autrement dit, elle a favorisé des formes idéologiques à base de monisme et de dualisme.

Devant ce constat, on peut se demander ce que sont devenus les schèmes triadiques et trinitaires dont Dumézil nous a démontré qu'ils informaient en profondeur la mythologie et la théologie indo-européennes. Ces schèmes auraient-ils disparu après la chute de l'empire romain ? Les Temps modernes auraient-ils consacré le retour en force du monisme et du dualisme gnostiques en se passant entièrement de toute référence religieuse, anthropologique ou culturelle basée sur des structures ternaires ?

Le ternaire, le triadique, le trinitaire s'opposent en effet aux schèmes monistes et dualistes d'une façon à la fois fine et forte. Ils apportent avec eux une « trialectique » plus souple et plus riche que les ressorts trop mécaniques, trop rigides, de la dialectique.

⁹⁹⁸ Le Coran. Sourate 9. Le repentir.

⁹⁹⁹ Cf. à ce sujet les travaux d'Henry Corbin, in *L'islam iranien*.

De plus, ils parlent richement à l'intuition. L'enfance, la maturité et la vieillesse, le passé, le présent et l'avenir ¹⁰⁰⁰, le commencement, le milieu et la fin, ne sont-ils pas des métaphores plus réalistes que les sèches oppositions vie/mort, avant/après, début/fin ? Les triades du savoir, du pouvoir et du vouloir (dans l'ordre de la pensée humaine) ou de la Sagesse, de la Puissance et de la Bonté (dans l'ordre divin) ne sont-elles pas plus évocatrices que les divers antagonismes binaires que l'on pourrait leur substituer ? S. Augustin n'utilisa-t-il pas avec bonheur la triade de l'être, du connaître et du vouloir ¹⁰⁰¹ que nous pouvons observer au sein de notre propre esprit, pour éclairer indirectement, mais analogiquement, le profond mystère de la Trinité du Père, du Fils et de l'Esprit ?

¹⁰⁰⁰ Cf. Les trois Moires du mythe d'Er .Platon, *République* X, 617c.

¹⁰⁰¹ « Je voudrais que les hommes fissent réflexion sur trois choses qu'ils peuvent percevoir en eux-mêmes. Elles diffèrent grandement toutes les trois de la Trinité et je ne les mentionne que pour qu'elles leur servent de thème où exercer et essayer leur pensée, et leur fassent comprendre combien ils sont loin de ce mystère. Voici ces trois choses : être, connaître, vouloir. Car je suis, je connais, je veux. Je suis celui qui connaît et qui veut. Je connais que je suis et que je veux. Et je veux être et connaître. Combien dans ces trois choses la vie forme un tout indivisible, l'unité de la vie, l'unité de l'intelligence, l'unité de l'essence, l'impossibilité de distinguer des éléments inséparables et pourtant distincts, comprenne cela qui peut. Ce qui est certain, c'est que l'homme est en présence de lui-même ; qu'il examine, qu'il voie et me réponde. » S. Augustin *Confessions* Livre XIII ch. 11

Il est intéressant de noter dans cette interprétation métaphorique de la Trinité les formules qu'il *n'emploie pas*. Quand il dit : « Je suis celui qui connaît et qui veut », il ne dit pas : « Je suis celui qui suis » (seul Dieu peut dire cela). Quand il dit : « Je connais que je suis et que je veux », il ne dit pas : « Je connais que je connais. » En effet, la connaissance est sans fin (c'est pourquoi la connaissance - et donc la gnose -- ne peut que rester un rêve brisé d'avance). L'amour est le seul mouvement qui aille vers son lieu. « Les choses qui ne sont pas en leur place s'agitent ; mais quand elles ont trouvé leur place elles restent en repos. Mon poids, c'est mon amour ; en quelque endroit que je sois emporté, c'est lui qui m'emporte. Votre don nous enflamme et nous soulève : nous brûlons et nous allons. » (*Confessions*, Livre XIII, ch. 9). Enfin, quand Augustin dit : « Et je veux être et connaître », il ne dit pas : « Et je veux vouloir ». Car on ne peut vouloir vouloir, que par la grâce, notre élection ou notre déchéance étant prédéterminées, selon la doctrine augustinienne...

En fait, les triades et les ensembles trinitaires abondent dans l'histoire de la pensée. Les Egyptiens honoraient trois dieux primitifs, le Feu éthéré, dieu suprême (Phtha), sa Pensée (Neith), et l'Ame du monde (Kneph), qui correspondent à la triade grecque de Zeus, de sa Pensée (Athéna) et de sa Parole (Apollon).

Platon¹⁰⁰² distinguait trois degrés de réalité : le Bien, l'Intelligence et l'Etre.¹⁰⁰³ Fort prolix en constructions triadiques, il proposait aussi la triade de l'Un illimité, sans parties et sans figure, l'Un qui échappe à l'être et l'Un qui échappe à la connaissance. Ou encore : l'Un qui *est*, l'Un qui est *un et multiple*, et l'Un qui *se sépare et se réunit* i¹⁰⁰⁴.

Aristote, citant les Pythagoriciens, affirmait que c'est le nombre 3 qui définit le Tout.¹⁰⁰⁵ Le néoplatonicien Plotin réinterprétait Hésiode et faisait correspondre l'Un, l'Intelligence et l'Ame du monde respectivement à Ouranos, Kronos et Zeus.¹⁰⁰⁶

¹⁰⁰² Cf. Platon. *Lettres*, 312 e et 323 d ; *Philèbe*, 26 e et 30 c ; *République* 509 b

¹⁰⁰³ « De là les trois degrés de réalité chez Platon. « Toutes choses sont, dit-il, dans le roi qui règne sur toutes choses (il est la réalité première) ; le second est auprès des êtres de second rang, et le troisième auprès des êtres de troisième rang ». Il parle encore du « père de la cause ». Or la cause c'est l'intelligence; l'intelligence est pour lui le démiurge (...) Le père de la cause, c'est-à-dire de l'intelligence est, dit-il, le Bien et ce qui est au-delà de l'intelligence et au-delà de l'être. (...) Le *Parménide* de Platon distingue le premier un, ou un au sens propre, le second un, qui est une unité multiple, et le troisième qui est unité et multiplicité. » Plotin, *Ennéades* 5 liv 1 ch 8

¹⁰⁰⁴ Cf. *Parménide* 137 d, 141 e, 142 a, 142 b et 156 b

¹⁰⁰⁵ « Car - c'est aussi l'opinion des pythagoriciens - c'est le nombre 3 qui définit le Tout et toutes les choses, puisque ce sont les constituants de la triade : fin, milieu et commencement, qui constituent aussi le Tout. » Aristote. *Traité du ciel*, 1, 1, 268 a 10 . Aristote applique aussi ce schéma ternaire à l'esprit humain : « C'est dans la partie rationnelle que le vouloir prend naissance, comme font dans la partie irrationnelle, l'appétit et l'impulsion. Si donc on fait l'âme tripartite, en chaque partie on retrouvera le désir. » Aristote *De l'âme* III, 9 - 432 b 5

¹⁰⁰⁶ Plotin, *Ennéades* 5, liv. 1 ch. 7.

Quant à Rome, Georges Dumézil a établi que Jupiter, Mars et Quirinus représentaient une triade archaïque ¹⁰⁰⁷, emblématique de l'esprit indo-européen, et correspondant aux trois piliers d'un type d'ordre social: le prêtre, le guerrier, l'agriculteur.

Jupiter, surnommé Jupiter Rex, Jupiter Liber ou Jupiter Libertas, est le Dieu « père » (Deus pater). Mars, dieu de la guerre, est appelé Mars Caecus car il est « aveugle » dans le combat, et ne maîtrise pas la contingence des batailles ¹⁰⁰⁸. Quirinus, dont l'étymologie « co-virinus » indique bien qu'il évoque le collectif et le compagnonnage des hommes, est associé au fondateur de Rome, Romulus, et à la vie de la collectivité.

En passant à un niveau supplémentaire d'abstraction, nous proposons de faire un lien entre les trois fonctions de Dumézil et la triade du savoir, du vouloir et du pouvoir, triade que nous avons déjà croisée à plusieurs reprises.

La fonction associée à Jupiter met en valeur les prêtres, les augures et les devins. Ce sont des médiateurs du *savoir* divin, par exemple lorsqu'il s'agit de « prédire » le destin (*fatum*). ¹⁰⁰⁹

Du guerrier, on exige avant tout la *volonté* de vaincre, et on prie Mars de *vouloir* assurer la victoire.

Quirinus, quant à lui, est le symbole du *pouvoir* régalien de l'État. Il doit assurer la stabilité de ce pouvoir, les conditions favorables pour la production agricole, le développement des richesses et l'harmonie générale de la collectivité. La tradition collective et communautaire opposent *de facto* l'individu à au « peuple ». Cela renvoie à la polarité de

¹⁰⁰⁷ Dumézil note aussi qu'à la triade archaïque succéda, vers la moitié du 3^{ème} siècle après la fondation de Rome, la triade capitoline, formée de Jupiter Capitolin, de Junon et de Minerve. Mais c'est une autre triade, une autre découpe dénotant une autre idéologie.

¹⁰⁰⁸ Clausewitz (*De la guerre*) parle significativement du « brouillard de la guerre » et de ses « frictions » (ses aléas incessants).

¹⁰⁰⁹ Le mot *fatum* vient d'ailleurs de *for*, parler, dire. Cf. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. A. Ernout, A. Meillet

l'individu élu par le destin, en l'occurrence Romulus, confronté à l'ensemble des Romains. Mais cette polarité, Quirinus la domine, grâce à l'entremise singulière de Romulus et de ses successeurs, afin d'assurer son *pouvoir* sur la totalité organique des hommes. ¹⁰¹⁰

On peut étendre le puissant outil de l'analyse triadique à d'autres visions du monde. Freud lui-même distinguait *trois* polarités essentielles, la « polarité réelle », la « polarité biologique » et la « polarité économique », pour reprendre ses propres termes. La polarité réelle est basée sur le principe de réalité, qui permet de distinguer le Moi et le monde, pour acquérir un premier *savoir*. Ceci nous renvoie à la première fonction. La polarité biologique est liée à la pulsion de mort, et donc au pôle de Mars. La polarité économique met en jeu le principe de plaisir, et tous les désirs associés à la pulsion de vie. C'est là le rôle de la troisième fonction, que Quirinus incarne.

On remarquera par ailleurs que la triade Jupiter - Mars - Quirinus offre une analogie avec la triade de la Fatalité, de la Nécessité et de l'Harmonie (*Fatum, Necessitas, Harmonia*) ainsi qu'avec la triade directement antinomique, celle du Hasard, de la Contingence et de la Fortune (*Casus, Contingentia, Fortuna*). On se rappellera avoir rencontré ces triades chez Campanella. La triade du Hasard, de la Contingence et de la Fortune mettait en scène trois types de « manque », de « déficience », respectivement un manque de savoir, un manque de vouloir ou un manque de pouvoir. L'omniscience peut en effet être contrecarrée par le Hasard, par nature imprévisible. L'omnipotence peut souffrir de l'action de la Fortune. Toute volonté peut buter sur les effets de la Contingence.

Jupiter est le maître de la fatalité, mais pas du hasard (le *casus* impose sa limite au *fatum*). Ce qui a été dit par l'oracle au sujet du fa-

¹⁰¹⁰ « *Covirino-* est, d'après son nom, le patron des hommes considérés dans leur totalité organique. Il laisse à Jupiter et à Mars la superstructure idéologique, et veille à la subsistance, au bien-être, à la durée de cette masse sociale. (...) Pour les poètes du siècle d'Auguste, Quirinus est Romulus divinisé après sa mort, et n'est presque que cela. » G. Dumézil. *La religion romaine archaïque*.

tum peut toujours être contredit, à l'occasion d'un « cas » exceptionnel (*casus*).

Mars est le dieu de la nécessité guerrière mais pas celui de la contingence des armes. La guerre impose effectivement sa « nécessité ». *Necesse* a pour sens littéral: « il n'y a pas moyen de reculer » ¹⁰¹¹, ce qui convient bien à un slogan de bataille. Mais Mars Caecus est un dieu aveugle (*caecus*). Cette cécité explique la contingence (*contingentia*), qui peut faire tourner le sort de la bataille d'une manière inexplicable ¹⁰¹². Les prêtres de Mars doivent faire en sorte qu'il *veuille* que ce sort soit favorable à la Cité. Mais Mars ne *peut* pas tout ce qu'il *veut*.

Quant à Quirinus, il est le dieu de l'harmonie (politique) et de la fortune (économique), mais celles-ci sont fragiles et capricieuses. A qui prie Quirinus, la *fortune* peut sourire, mais aussi se révéler contraire. Les hommes qui ont le pouvoir dans la Cité *peuvent* beaucoup, par définition. Mais pour préserver l'harmonie, ils ne *veulent* pas toujours tout ce qu'ils *pourraient* faire.

Plus serré est le noeud de la fatalité, de la nécessité et de l'harmonie, et moins il y a de place pour le hasard, la contingence et la fortune. Plus Jupiter, Mars et Quirinus occupent la scène du monde, plus on donne aux dieux le savoir, le pouvoir, le vouloir, et moins il reste de place à l'homme, à sa raison, à sa liberté, à son action.

Inversement, si ce nœud se desserre, si le hasard, la contingence et la fortune interfèrent librement avec les lois divines, alors l'homme retrouve davantage de sa propre liberté, il peut mieux exercer sa raison, sa volonté, son pouvoir. Moins les dieux sont présents, plus

¹⁰¹¹ L'étymologie de *necesse* vient de la juxtaposition du négatif *ne* et du substantif *cessis*, venant de *cedo*. *Dictionnaire étymologique de la langue latine*. A. Ernout, A. Meillet

¹⁰¹² La *ne-cessitas* traduit l'impossibilité de céder, de reculer sur la ligne du front. Mais la *contingentia* évoque deux lignes d'événements qui se « touchent » (*con + tangere*) ou deux mouvements qui se rencontrent inopinément, invalidant alors l'inflexible nécessité.

l'homme peut prétendre se connaître lui-même, et se prédire à lui-même son propre destin.

La leçon devrait être assez claire, et nous permettre d'en finir avec les « modernes ». Quand le triple nœud de la prédestination, de la nécessité et de l'élection individuelle fut formellement lacé par la Réforme, l'antique jeu dialectique entre destin et hasard, entre nécessité et contingence et entre harmonie et fortune, fut derechef étouffé.

Alors que la triade archaïque des Romains montrait assez que les dieux eux-mêmes pouvaient reconnaître leurs manques et leurs déficiences, Luther et Calvin posèrent absolument l'absolu divin. Avec les *sola*, furent absolument affirmées l'omniscience, l'omnipotence et l'« omnivolence » de Dieu. Ils donnèrent tout à Dieu, et enlevèrent tout à l'homme. Car un Dieu qui revendique à la fois tout le pouvoir, tout le savoir, et tout le vouloir, ne laisse place à aucun manque, à aucun déficit, ni à aucune liberté. ¹⁰¹³

Ce qui caractérise au fond l'absolutisme des *sola*, c'est qu'ils excluent toute forme de *kénose*. Ils nient tout *évidemment* ou toute mise en *retrait* de la divinité. Avec les *sola*, Dieu sature éminemment l'espace mental des hommes, et le divise radicalement. L'omnipotence et l'omniscience divines ne laissent plus aucune place à l'impuissance et à l'ignorance humaines ; elles enlèvent à l'homme sa raison et sa liberté, pour l'enfermer dans sa déchéance.

¹⁰¹³ L'omniscience, l'omnipotence et l'« omnivolence » divines sont intrinsèquement incompatibles avec l'idée d'un Dieu créateur, d'un Dieu juste et d'un Dieu bon. Le concept d'un Dieu omnipotent, omniscient et « omnivolent » est logiquement incohérent avec le concept d'un Dieu créateur. Car si Dieu crée un monde, celui-ci est nécessairement différent de lui, et échappe nécessairement à son contrôle total. Si Dieu veut sa Création, c'est qu'il veut limiter sa propre omniscience, et son omnipotence. Si Dieu veut préserver la liberté de l'homme, il doit se limiter, lui qui est aussi l'Illimité. Si Dieu est omnipotent, qu'est-il besoin de sa justice ? S'il veut le bien comme le mal, comment peut-il être bon ? Si Dieu ne peut tout vouloir, s'il ne peut pas vouloir le mal notamment, sa volonté n'est-elle pas limitée ? L'existence effective du Mal n'est-elle pas une limite à son omnipotence ?

La grande *dissociation* de la modernité apparaît comme la principale conséquence de cette saturation idéologique, et de cette déchéance décrétée.

Seuls l'affrontement de l'homme à la kénose, c'est-à-dire à la faiblesse divine ¹⁰¹⁴, et même à son absence, seuls l'acceptation et l'assimilation de cette faiblesse ou de cette absence peuvent guérir la maladie de la dissociation. Seule la kénose divine peut annuler la déchéance humaine, à la condition que l'homme sache la reconnaître.

Seul un Dieu omniscient renonçant au savoir absolu peut annuler le rêve gnostique du savoir absolu. Seul un Homme conscient de ce savoir relatif peut renoncer à un Dieu omniscient.

Seul un Dieu omnipotent choisissant une impuissance partielle peut laisser les lignes de la contingence effacer, à l'occasion, celles de la nécessité. Seul un Homme conscient de cette impuissance peut renoncer à un Dieu omnipotent.

Seul un Dieu bon, tout miséricordieux mais laissant possible une prise au mal permet aux hommes de s'allier pour un plus grand bien. Seuls des hommes qui ne seraient plus seuls peuvent en effet s'allier pour leur bien commun.

Pour guérir les *schizes* de la liberté et de la nécessité, de la raison et de la foi, de l'élection et de la déchéance, seule une triple *kénose*, divine et humaine.

Fin du texte

¹⁰¹⁴ La lutte de Jacob avec l'ange (Gen. 32, 25-33) pourrait en être une bonne image. L'ange, voyant qu'il ne pouvait vaincre Jacob, le frappa à la hanche. Mais Jacob ne le lâcha pas. L'ange dit : « *Lâche-moi, car l'aurore est levée, mais Jacob répondit : Je ne te lâcherai pas, que tu ne m'aies béni. Il lui demanda : Quel est ton nom ? - Jacob, répondit-il. Il reprit : On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël, car tu as été fort contre Dieu et contre tous les hommes et tu l'as emporté.* » La kénose suppose que la faiblesse de Dieu est volontaire et qu'elle seule peut rendre l'homme fort, contre Dieu même.