



Michel Despland

VIVRE ENSEMBLE

*Croyances et sciences
en terre laïque*

pul

Page laissée blanche intentionnellement

Page laissée blanche intentionnellement

Vivre ensemble

CROYANCES ET SCIENCES EN TERRE LAÏQUE

Page laissée blanche intentionnellement

MICHEL DESPLAND

Vivre ensemble

CROYANCES ET SCIENCES EN TERRE LAÏQUE

Les Presses de l'Université Laval

Les Presses de l'Université Laval reçoivent chaque année du Conseil des Arts du Canada et de la Société d'aide au développement des entreprises culturelles du Québec une aide financière pour l'ensemble de leur programme de publication.

Nous reconnaissons l'aide financière du gouvernement du Canada par l'entremise de son Programme d'aide au développement de l'industrie de l'édition (PADIÉ) pour nos activités d'édition.

Mise en page : Diane Trottier

Maquette de couverture : Hélène Saillant

© Les Presses de l'Université Laval 2009
Tous droits réservés. Imprimé au Canada
Dépôt légal 4^e trimestre 2009

ISBN 978-2-7637-8908-8

Les Presses de l'Université Laval
Pavillon Pollack, bureau 3103
2305, rue de l'Université
Université Laval, Québec
Canada, G1V 0A6
www.pulaval.com

Pour Emma, Alexis, Joachim et Noémie

Page laissée blanche intentionnellement

Table des matières

Remerciements	XI
Avant-propos	XV
Introduction – Débats sur des combats	1
1 – Les sciences naturelles et les croyances	5
2 – Les sciences historiques: savoir et juger	21
3 – Parenthèse: pouvoir temporel et pouvoir spirituel en chrétienté	31
4 – Les sciences de l’homme: théories et interprétations	39
5 – Les aventures de la rationalité	53
6 – Le tournant philosophique: l’alternative entre l’accroissement du savoir et la bonne conduite de la vie	57
7 – La raison et la foi: saint Thomas d’Aquin et Emmanuel Kant	69
8 – Et la science des religions?	83
9 – L’incontournable problème des cosmologies	99
10 – Qu’est-ce que la foi?	109
11 – Un exemple pour finir	113
Bibliographie	119

Page laissée blanche intentionnellement

Remerciements

*J*e remercie André Baril des Presses de l'Université Laval avec qui j'ai pu dialoguer au cours de l'élaboration de cet essai ; il a puisé dans son savoir de philosophe pour me signaler quelques textes pertinents. Mon collègue Louis Rousseau de l'UQÀM m'a fourni le texte de la cosmologie iroquoise et m'a aidé à le situer ; je lui en suis profondément reconnaissant. Je remercie enfin Marie-Paule Reny, doctorante à Concordia, qui a l'œil d'un jeune faucon pour les coquilles et surtout sait proposer des corrections favorisant la clarté et la précision.

Page laissée blanche intentionnellement

Il faut se connaître soi-même.
Quand cela ne servirait pas à trouver le vrai,
cela sert au moins à régler sa vie.
Et il n'y a rien de plus juste.

Pascal, *Pensées*, 106 (Édition Sellier).

Page laissée blanche intentionnellement

Avant-propos

Depuis que les humains sont humains, ils se font des idées les uns sur les autres ; sur les proches d'abord, puis sur les lointains et même sur les très lointains qu'ils n'ont jamais vus. Cela est vrai quand les humains s'accommodent plus ou moins les uns les autres, mais aussi quand ils sont en guerre et ne s'accommodent pas du tout. En général leurs idées sont des mélanges de connaissances et de croyances (parfois un brin de connaissances et des paquets de croyances).

Comme les humains sont aussi doués de raison, ils peuvent soumettre leurs connaissances et croyances à l'épreuve des faits, et ainsi réviser les unes comme les autres, s'il y a lieu. L'histoire montre que ces processus, parfois pénibles, de réévaluation sont en cours dans toutes les cultures, tant qu'elles sont vivantes. L'histoire montre aussi que les connaissances entrent parfois en conflit avec les croyances. Cet ouvrage explore la nature de ces processus et de ces conflits. L'intention est d'aider à mieux relever le défi de vivre ensemble.

Évoquons d'emblée le conflit historique entre connaissance et croyance qui a marqué le monde occidental. On connaît le cas de Galilée forcé de se soumettre aux juges de l'Inquisition, de désavouer ses travaux en astronomie pour en revenir à la bonne vieille doctrine du Soleil qui tourne autour de la Terre. Cet épisode a souvent servi à

donner une ligne directrice à l'histoire du combat mené par les sciences contre l'obscurantisme nourri par des sources religieuses.

Laissez-moi aussi montrer d'emblée mes couleurs. En tant qu'historien, je suis attentif à la diversité des faits, des attitudes, des normes de conduite. Professionnellement, je suis porté à trouver que les processus et les conflits humains sont compliqués. Je nuancerai donc l'image popularisée par l'*affaire Galilée* sur deux aspects.

D'abord, tout n'a pas été qu'obscurantisme et hostilité envers la science dans l'histoire de la religion chrétienne. (On peut en dire autant de l'histoire du judaïsme et de l'Islam.) Ensuite, les sciences naturelles ne nous donnent pas le seul modèle d'une méthode scientifique rigoureuse, puissante et toujours en progrès. Ces sciences donnent des modèles éclatants, par leurs succès bien visibles (un homme sur la Lune). Grâce aux instruments techniques, les sciences sont aussi devenues très efficaces et hautement valorisées.

Mais à côté des sciences naturelles, nous avons aussi les sciences sociales et les sciences de l'homme. Ces dernières ne jouissent pas du même prestige. En les cataloguant comme des sciences *soft*, on prétend que leurs apports sont moins rigoureux, moins incontestables que ceux des sciences dites *hard*.

Or, les sciences sociales heurtent néanmoins de nombreuses opinions qui semblent acquises ; elles peuvent utilement combattre certains des préjugés les plus répandus aujourd'hui. Par exemple, ces sciences ont beaucoup à dire sur les causes de la criminalité et les manières de la contrôler et de sévir contre elle. Mais cet apport rencontre des résistances dans l'opinion ; la voix des experts reste souvent ignorée dans les débats politiques. En fait, je crois que le conflit le plus intense entre la vision du monde que dictent les idées reçues et la vision « scientifique » se joue depuis quelques décennies sur le terrain des sciences sociales et des sciences de l'homme. Que penser du potentiel humain ? Comment favoriser son développement ? Comment ouvrir les sentiers qui mèneront à une cité juste pour tous ? Ces questions forcent à admettre l'existence d'un troisième domaine, situé entre celui des sciences pures et celui des simples croyances. Reprenant les termes de Pascal, disons que ce domaine consiste en l'art de régler sa vie. Cet art repose sur la pensée critique, sur le recours à des critères rationnels. En termes

contemporains, on dira qu'on y trouve des processus cognitifs et des conventions raisonnées.

Ainsi, cet essai passera assez vite des problèmes de l'évolution des espèces à celui des capacités, des besoins et des intérêts de l'espèce humaine, et ira puiser quelques leçons du côté de la philosophie. Au début d'une œuvre de sa vieillesse, Emmanuel Kant a bien posé le problème qui retiendra notre attention. Comme il l'écrivait dans *Anthropologie du point de vue pragmatique* en 1798 :

La connaissance physiologique de l'homme tend à l'exploration de ce que la *nature* fait de l'homme ; la connaissance pragmatique de ce que l'homme, en tant qu'être de libre activité, fait ou peut et doit faire de lui-même¹.

La question de savoir ce que l'homme peut faire de lui-même est particulièrement délicate. À cet égard, Kant explore deux autres facettes : jusqu'où vont les « dispositions naturelles de l'homme » ?, et « y a-t-il un penchant pervers enraciné en l'homme ? »

En d'autres termes, jusqu'à quel degré de bonté l'être humain peut-il se hisser, et jusqu'où peut-il descendre dans la méchanceté² ?

1. *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Préface, Paris, Vrin, 1964, p. 11.

2. La première question est soulevée dans son cours publié sous le titre *Réflexions sur l'éducation* (Paris, Vrin, 1966), la seconde dans son traité *La religion dans les limites de la simple raison* (Paris, Vrin, 1965), p. 53.

Page laissée blanche intentionnellement

Débats sur des combats

Chez les Grecs, la déesse Athéna (Minerve, pour les Romains) était considérée comme la déesse de la raison. Ainsi, sa tête, avec son casque relevé vers l'arrière pour montrer son profil, apparut comme emblème sur beaucoup de livres et de revues de philosophie. Une légende grecque précisait les conditions de sa naissance. Zeus, le roi des dieux, avait mal à la tête et se plaignit à Héphestos. Celui-ci le guérit d'un coup de hache : Athéna surgit alors du cerveau de son père, adulte, armée de pied en cap. La scène fut illustrée sur des vases grecs.

Cette représentation mythologique est profondément mensongère. Elle laisse entendre que la raison n'a pas eu de mère et que ceux qui en sont porteurs n'ont pas à se souvenir qu'ils ont été autrefois enfants. Or, toute l'argumentation du présent ouvrage repose sur la thèse que la raison a une histoire, et que les croyances et les connaissances ont changé au cours des siècles. En particulier, je rappelle avec Descartes que nous tous avons fait une partie de nos apprentissages alors que nous n'étions pas encore « doués de raison ».

René Descartes (1596-1650), philosophe français

Dans une première partie autobiographique de son *Discours de la méthode*, Descartes raconte comment il a décidé d'écarter tous les enseignements qu'il avait reçus, donc de douter de tout et de n'accueillir que les connaissances qu'il jugerait certaines. Une affirmation indéniable, « je pense donc je suis », l'arrête sur la pente qui le menait au scepticisme universel. Le *Discours* continue avec les preuves de l'existence de Dieu et de l'âme humaine, puis Descartes décrit la méthode pour aller plus avant dans la connaissance de la nature. Il nous rappelle que l'humain n'a pas le parfait usage de sa raison durant les premières années de sa vie :

Avant d'être des hommes, nous avons été enfants, c'est-à-dire gouvernés par nos appétits et nos précepteurs, qui étaient souvent contraires les uns aux autres et qui, ni les uns ni les autres, ne nous conseillaient peut-être pas toujours le meilleur.

Discours de la méthode, deuxième partie.

Soucieux de se libérer de l'emprise de la coutume, Descartes pense qu'il n'y a pas beaucoup de profit à tirer des études passées ; il rompt sur ce point avec l'enseignement des humanistes du siècle précédent et n'anticipe pas les études critiques en histoire qui seront faites après lui. Comme il désirait avant tout faire avancer la science, il adopte une « morale provisoire », qui était d'obéir aux lois et coutumes de son pays, une solution qui ne semble plus disponible à notre époque.

La raison est née dans la nature et elle a eu une longue histoire. Sa vie s'apparente à une lutte contre la déraison. C'est donc cette histoire qu'il faut chercher à comprendre. L'exemple de Descartes est instructif : il a voulu rompre avec le passé ; nous osons penser aujourd'hui que nous pouvons faire mieux que lui et tirer des leçons de toute l'histoire humaine.

Deux paires de concepts aideront à examiner cette histoire des capacités rationnelles. Le contraste entre connaissance et croyance d'abord, puis celui entre raison et foi.

Les problématiques opposant la connaissance et la croyance sont incontournables dans l'histoire de l'Occident, tant pour les sciences que pour les religions. Quelles propositions sont vraies : celles qu'établissent les hommes de science ou celles qu'enseignent les prêtres ? Le conflit porte avant tout sur des affirmations doctrinales. (On verra plus tard que le conflit entre raison et foi est plus complexe et porte – disons pour simplifier – sur des forces présentes dans la nature humaine.)

L'historien soulignera que ce conflit fut particulièrement âpre en Occident, tout d'abord à cause de l'énergie déployée dans les travaux scientifiques et l'ampleur des résultats accumulés depuis le XVII^e siècle. Mais il y a une autre raison : l'ampleur du système doctrinal échafaudé par l'Église et déclaré orthodoxe puis farouchement défendu contre toutes les déviations théologiques. Il faut ajouter que la division entre catholiques et protestants au XVI^e siècle fut au départ une querelle de savants et que cela eut très vite des conséquences sur tous les chrétiens. Très vite, chaque parti, chaque confession poursuivit de vastes efforts de scolarisation et de formation des consciences. Tous, dès lors, étaient censés savoir leur catéchisme. Jamais dans l'histoire religieuse on n'avait inculqué un tel bagage de croyances, une telle définition de croyances faisant autorité. Les chrétiens, se définissant comme croyants, avaient un système à défendre devant les affirmations de ceux qui voulaient faire avancer les connaissances. Nombreux furent ceux qui opposèrent les religions, ou la religion prise dans son ensemble, aux entreprises d'une science critique et soucieuse de vérifier les propositions qu'elle avance.

Une telle vision des choses est néanmoins fort simplifiée. Il faut tout d'abord noter que l'éventail de ce qu'ont fait « les religions » était en fait très large. Dans certains cas, la religion a marché main dans la main avec les pouvoirs de l'heure. Dans d'autres, elle s'y est opposée. Elle a aussi pris une multitude de formes. On connaît bien le contraste entre le style Bauhaus en architecture (style lancé par W. Gropius à Weimar en 1919), et le style baroque qui fleurit si abondamment au sud de l'Europe dès les débuts du XVII^e siècle. En religion aussi, il y a dans l'histoire des formes épurées et tendant à la simplicité, et des formes grandioses, lourdes et exubérantes. Il n'en reste pas moins que, pour beaucoup de nos contemporains, la croyance religieuse est

une conviction qu'ils jugent fort arrêtée et très sûre d'elle-même. On connaît l'art de certains croyants de trancher dans l'absolu les questions de morale les plus complexes.

Il faut aussi noter que la polémique dirige souvent l'attention de façon sélective. De nombreux Québécois ont décrit l'atmosphère morale empoisonnée que faisait régner chez eux, à peu près dans tous les milieux, l'Église à l'ère de « la Grande Noirceur », avant le Concile Vatican II et la Révolution tranquille. Or, une photo de 1945 montre, par exemple, une croisade montréalaise contre l'herbe à poux. Le samedi matin, des enfants encadrés par des prêtres allaient le long des chemins et des ruelles travailler « pour le bien de l'humanité » en arrachant cette plante qui n'est pas mortelle mais qui cause de pénibles allergies. (Elle en cause encore, et les autorités municipales sont blâmées pour leur incurie en cette matière.) Avec ma conscience écologique et mon appui aux corvées volontaires, je trouve cette croisade fort sympathique ; quand on veut faire un bilan de l'action du clergé, il faut aussi prévoir une colonne pour les aspects positifs et leurs effets salutaires.

Voilà pourquoi je voudrais ici rassembler ce que j'appelle des *observations*. Je souhaite faire voir une histoire de rencontres, de tensions, de conflits. Certes, il y eut des affrontements, des luttes, des persécutions, des guerres, et donc des victimes et des souffrances. L'Église fut souvent, en accord avec d'autres pouvoirs, du côté des persécuteurs. Plutôt que de relancer aujourd'hui le combat, je voudrais avant tout trouver les termes d'un débat sur les combats. Je commencerai par observer les faits, puis chercherai à en tirer des enseignements.

On verra par la suite que si nombreux que soient les enjeux dans le conflit entre connaissances et croyances, tous les problèmes ne se trouvent pas à ce niveau-là. Depuis la montée des sciences sociales (en gros, depuis 1900), on n'est plus si sûr que la religion repose surtout sur la croyance. De nombreux travaux théoriques et philosophiques suggèrent plutôt la thèse selon laquelle la religion relèverait surtout de l'aveu et du désir. Mais ceci est pour plus tard.

Les sciences naturelles et les croyances

Le grand conflit entre « la science » et « la religion » se structure et s'accélère à partir de la Renaissance, soit le XVI^e siècle. De nombreux ouvrages en ont écrit l'histoire et fait la liste des lieux de tous les affrontements. Nous avons pris le parti de sérier les problèmes. Dans un premier temps, nous examinerons le domaine des sciences naturelles et le conflit qui s'ouvre entre les connaissances qu'elles accumulent et les croyances établies. (Nous ne manquerons pas de garder en vue la double réalité de la culture : l'écart entre la « haute culture », culture des intellectuels ou des individus qui ont beaucoup étudié, et la culture populaire.) L'essentiel ici est que ce conflit peut être facilement délimité parce qu'il porte sur des doctrines ou sur des propositions précises.

La Terre est plate, disent les uns, avec l'assentiment du sens commun ; non, elle est ronde, affirment les autres, avec des preuves qui leur permettent d'avancer que cette assertion transmet une connaissance certaine.

Notons d'abord que le conflit ne se met néanmoins en place que lentement, car les hommes de science ou les penseurs mettent du temps avant d'envisager l'*expérimentation*, c'est-à-dire avant de travailler avec leurs mains pour voir ce qui se passe quand ils manipulent la matière de manière méthodique. Bientôt, ils verront bien au-delà de ceux qui « ont des expériences ». Mais, au XVI^e siècle, la

croissance commune était encore que les salamandres pouvaient traverser le feu sans en souffrir aucunement. Le roi François I^{er} fit de ce merveilleux animal son emblème. Mais que croyait-il au juste ? Et que croyaient ses sujets qui voyaient cet animal sculpté sur les murs des palais ? Que c'était vrai au sens le plus strict et vérifiable ? Ou que c'était un heureux symbole de la permanence du pouvoir royal ? Je ne saurais donner la réponse mais je trouve, dans ce cas particulier, la base d'une interrogation sur les mentalités historiques qui mérite d'être retenue. En tout cas, personne ne songeait alors à prendre une salamandre pour la mettre au bord ou au milieu d'un feu. Et si on l'avait fait, de voir son corps se tordre et se calciner n'aurait pas eu valeur de preuve car on aurait pu dire que la salamandre ne survit que si elle entre volontairement dans le brasier¹. Par contre, déjà au cours de ce siècle, certains savent d'avance quand aura lieu une éclipse de Soleil. Mais, en général, ils ne réussissent pas à calmer les paniques populaires causées par ce prodige ni récuser les superstitions qui prétendent dire de quoi il est le présage². Des humanistes trouvent, dans leurs sources antiques, des dénonciations de supercheries visant à établir une révélation miraculeuse ou le pouvoir exceptionnel d'un thaumaturge.

-
1. Ceux que les savants appelaient les « empiriques » avaient en fait accumulé un savoir-faire dans l'exercice de leur métier : forgerons, bijoutiers, tanneurs avaient un bagage pratique des sciences naturelles. Beaucoup de femmes aussi, en tout ce qui touchait aux aliments et au soin du corps. Mais ce savoir n'était pas valorisé ni théorisé, encore moins transmis dans les écoles.
 2. À la fin du XVII^e siècle, Pierre Bayle écrivit d'importantes *Pensées sur la Comète*. Son traité débouche sur une critique des superstitions.

L'humanisme

Selon l'historien Émile Bréhier (1876-1952), l'humanisme est le nom que l'on a donné à la nouvelle conception humaine qui émergea à l'aube de l'humanité, c'est-à-dire à la Renaissance, à la frontière des XV^e et XVI^e siècles. Cette conviction philosophique n'est pas seulement tournée vers les textes et les Anciens, elle consiste à dégager les qualités essentielles du sujet humain vivant en société. « L'humanisme, écrit Bréhier dans son *Histoire de la philosophie*, évoque l'idée d'une société où les pensées et les sentiments naissent et s'éprouvent dans les contacts multiples entre les esprits, qui est accueillante aux idées étrangères, parce qu'elle a le sens de la valeur qui appartient à tout homme, de quelque race ou de quelque pays qu'il soit. »

En 1506 et 1507, la ville de Berne est perturbée par des récits d'apparitions de la Vierge ; Hans Jezler, un tailleur installé chez les Dominicains, assure avoir vu Marie qui lui fit savoir que les Franciscains répandaient des erreurs à son sujet. Les Franciscains appuyaient la doctrine de l'Immaculée Conception, que les Dominicains, plus conservateurs, déclaraient douteuse. (Selon la doctrine de l'Immaculée Conception, Marie fut bien la fille de Joachim et d'Anne, mais sa conception fut miraculeusement libre de toute souillure. À ne pas confondre avec la doctrine de la naissance virginale, selon laquelle Marie devint enceinte de Jésus par l'œuvre du Saint-Esprit.) Une apparition publique de la Vierge attira des foules, mais des Franciscains dévoilèrent la supercherie : la fausse vierge n'était autre que Jezler déguisé. Les magistrats de Berne se saisirent du cas, firent exécuter quelques Dominicains et décidèrent que dorénavant tous les bénéfices ecclésiastiques, c'est-à-dire tous les postes et dignités rémunérées, seraient attribués par l'État. Ainsi, la ville s'engagea sur le sentier de la Réforme (pour basculer tout à fait en 1528). Mais cette affaire relevait d'un simple travail de détectives ; ce n'était pas une mise en doute des miracles en tant que tels.

Il faut attendre le XVII^e siècle pour trouver des savants qui accroissent leurs connaissances en utilisant leurs mains et des instruments scientifiques. L'optique se constitue comme une science

diffusée par les savants. D'habiles artisans fabriquent le télescope (dont Galilée tirera un si brillant parti) ainsi que des microscopes. Descartes encourage cette démarche scientifique et Pascal s'étonne des deux infinis, l'infiniment grand et l'infiniment petit, entre lesquels l'humain est dès lors situé. En ce même siècle, on mesure aussi avec **de plus en plus de précision et les mathématiques deviennent un outil puissant** de la recherche scientifique. Vérifiées par les expérimentations et les observations, les propositions deviennent toujours plus précises. En fait, la terre n'est pas *parfaitement* ronde. Elle est un peu aplatie aux deux pôles et cette donnée peut être exactement chiffrée.

C'est à ce stade qu'il convient de situer ce que l'on appelle la « révolution scientifique ». Les connaissances rigoureusement, méthodiquement établies permettent de dire **non seulement ce qui est avéré, mais aussi ce qui est impossible**. Donc, les propositions tendant à dire ce qui est vrai sur la marche du monde se répartissent en trois catégories : ce qui est vérifié, ce qui n'est pas vérifié et ce qui est impossible. Les bases sont posées pour la critique des miracles. Augustin avait écrit qu'un miracle est ce qui s'oppose à l'état actuel de nos connaissances ; une porte restait donc ouverte. Au siècle de Galilée et Newton, cette porte se ferme. Il n'est pas possible que Josué puisse arrêter le Soleil ou que le prophète Élisée puisse faire surnager une hache de fer tombée à l'eau³. Renonçant à l'ancienne distinction que les Grecs avaient faite entre le monde terrestre (par définition imparfait) et le monde céleste qui était la perfection même, Newton formule l'hypothèse que les lois de la mécanique, qui étaient bien **connues pour notre monde, s'appliquent aussi aux mouvements des astres** dans le ciel. Quand cette hypothèse fut vérifiée, la distinction que les chrétiens avaient bien accueillie s'effondra.

Certes, la religion populaire continue à se nourrir de multiples miracles, éprouvés, racontés et célébrés dans de grands sanctuaires. Encore aujourd'hui, le merveilleux n'est pas mort. Les guérisons miraculeuses se retrouvent dans toutes sortes de cultes contemporains (les exemples issus d'Amérique latine sont notoires).

3. Josué, 10 : 12-13 ; I Rois, 6 : 5-7.

Cela dit, la disposition à accepter les nouvelles affirmations sur le système solaire se répand. Il y a des lois naturelles qui sont inflexibles et d'application universelle. Une vision mécaniste de la réalité se diffuse. Le monde ne marche pas entièrement selon la coutume et le oui-dire. Les hommes de science peuvent faire des prévisions absolument sûres : le retour des éclipses par exemple, et celui des comètes, et ils peuvent montrer que certaines légendes racontent des choses impossibles.

Puis le conflit se déplace dans l'histoire naturelle de la Terre. La découverte de coquillages fossiles au sommet de certaines montagnes fait problème. Il faut une explication. Les éléments d'une histoire géologique de la Terre se mettent en place petit à petit. Les experts affirment avec confiance qu'il faut beaucoup de millénaires pour rendre compte de l'état actuel des continents et des massifs montagneux – ce qui ouvre un conflit avec les érudits qui avaient établi une chronologie sur la base des textes bibliques.

En 1650, l'évêque Usher fixe la date de la Création en l'an 4004 av. J.-C., ce qui était considéré par beaucoup comme reposant sur des bases bibliques ainsi que sur celle de l'histoire du Proche-Orient⁴. Au début du XIX^e siècle, le débat sur la datation de l'histoire de la Terre devient largement connu. On admet que les vieux documents du Proche-Orient ne donnent pas la réponse. Il faut avoir recours aux connaissances et hypothèses des géologues.

Et avec l'histoire des ères géologiques surgit l'histoire des espèces. De lourdes hypothèses accentuent le conflit sur le sens de la Création. Le déroulement des choses, ou ce que l'on commence à appeler l'évolution, a-t-il une finalité ou non ? Trouve-t-on, à l'origine des choses, ou doit-on s'attendre à trouver, la marque d'un créateur, c'est-à-dire d'une intention, d'un plan qui vise à la création d'une espèce supérieure, l'homme, roi de la Création, appelé à vivre dans la sagesse et la bonté, et l'adoration de son Créateur ?

4. Cette date fut d'abord ébranlée par les sciences historiques. Ce que l'on apprend au cours du XVII^e siècle amène à penser que les premières dynasties chinoises avaient existé bien avant la Création. Pascal est conscient de ce problème. Ce que Champollion découvre sur l'histoire des dynasties égyptiennes exige aussi d'ajouter un plus grand nombre de siècles avant la naissance du Christ.

La question se noue avec l'œuvre de Charles Darwin, un auteur dont on ne soulignera jamais assez l'importance⁵.

Charles Darwin (1809-1882)

De 1831 à 1836, Darwin prit part à une expédition scientifique britannique à bord du navire Beagle qui fit le tour du monde. Il rencontra les populations de la Terre de Feu à l'extrémité de l'Amérique du Sud, puis séjourna aux îles Galápagos, d'origine volcanique, au large de l'Équateur. Ces îles sont des écosystèmes variés, en raison des dates différentes de leur émergence. La vie marine y est fort abondante. Et les animaux terrestres présentent un éventail de différences que Darwin interpréta comme étant le résultat de leur adaptation à ce milieu où ils étaient arrivés par diffusion accidentelle.

Darwin est tout d'abord un fin observateur, capable d'une précision exceptionnelle dans le dessin et l'écriture. La description de ce qu'il trouva aux îles Galápagos lors du fameux voyage du *Beagle* est un modèle de justesse et de clarté. Léonard de Vinci avait déclaré qu'il y a trois genres d'hommes : ceux qui voient, ceux qui voient quand on leur montre et ceux qui ne voient pas. Le calibre de Darwin le place au premier rang parmi des individus du premier genre. Il se situe au sommet d'une longue lignée de naturalistes qui s'étaient engagés avec passion et intelligence dans l'observation de la nature.

Darwin n'était pas le premier à recueillir avec soin des données précises sur la flore et la faune. Les connaissances, en botanique par exemple, s'accumulaient depuis le XVII^e siècle. L'herborisation devint même à la mode et entra dans un nouveau style de vie et de loisirs pour une élite cultivée. Fuyant la persécution (des garnements lui avaient lancé des pierres à Môtiers), Jean-Jacques Rousseau trouva refuge dans l'île Saint-Pierre (lac de Bienné, au pied du Jura suisse) et entreprit une *Flora Petrinsularis*, c'est-à-dire une identification de

5. Richard Keynes, *Fossils, Finches and Fuegians. Charles Darwin's Adventures and Discoveries on the Beagle, 1831-1836*, Londres, Harper Collins, 2003.

toutes les plantes de cette petite île. Ce travail d'herboriste lui apporta apaisement et contentement, bref une guérison aux jours les plus malheureux de sa vie, qu'il raconta avec art dans l'une de ses *Rêveries du promeneur solitaire*⁶. On ne peut pas prétendre qu'il fit une importante contribution à la botanique, mais il répandit le goût de la vie en plein air, et le sentiment de plaisir à se promener dans la campagne pour mieux observer la nature et la contempler. (Il fut d'ailleurs un temps, pas si lointain, où la plupart des écoliers recevaient en cadeau un herbier avec une loupe.) Goethe, à son tour, fit du travail de naturaliste et en dit les mérites et les charmes : voir le monde visible pour ce qu'il est ; s'interroger sur le comment plus que sur le pourquoi est selon lui une ascèse qui mène au bonheur. En contraste, le poète soutient que l'introspection, le regard qui se tourne vers l'intérieur, est menacé par l'obsession ou la torpeur ; il dérape vite dans la morbidité, alors que le regard qui porte sur l'extérieur reste vif et souvent émerveillé. Voir un lever de soleil à la campagne, les longues ombres des sapins qui s'étendent sur la prairie, la brume matinale qui s'éclaire avant d'être dissipée, repérer la sente des chevreuils, espérer en voir un, c'est faire l'expérience d'une participation à une saine beauté.

Jean-Jacques Rousseau (1712-1778)

Écrivain suisse né à Genève et mort à Paris, il devint célèbre grâce à son Discours sur les sciences et les arts, qui répond à une question sur le progrès des mœurs. Rousseau détonne vite par rapport au groupe des philosophes et encyclopédistes français qui s'enthousiasment pour le progrès des idées et des sciences. La civilisation qui s'est développée en Europe a introduit beaucoup de défauts. L'écart entre les grands et le peuple, en soi une source d'injustice, a introduit des habitudes de morgue chez les uns, de flatterie chez les autres. Admirateur des Romains de la République, Rousseau veut élaborer une pensée politique égalitaire et ne fait pas confiance aux despotes éclairés. Son livre Émile propose de réformer l'éducation des enfants et des adolescents. Il écrit des romans pour explorer la vie des individus à la fois en société et dans leur intimité. Il explore aussi les nombreuses possibilités de l'écriture autobiographique.

6. La cinquième.

En plus de l'abondance de ses observations, ce qui est nouveau avec Darwin, c'est la qualité purement scientifique de son travail et la lente genèse d'une conception théorique. Pas de pollution par la poésie dans son cas. À la qualité du regard, Darwin a ajouté l'élaboration d'une hypothèse qui s'avéra être d'une puissance exceptionnelle : la **sélection naturelle**⁷. Les hasards de la reproduction donnent naissance à des individus qui diffèrent un peu de leurs parents. Si ces modifications sont utiles à la vie de l'espèce, ce sont ces individus qui se reproduisent. Le jour vint où coexistaient sur Terre d'énormes dinosaures et de petits rongeurs à fourrure et à sang chaud. Survint une catastrophe : les dinosaures ne purent survivre alors que les rongeurs ne souffrirent pas trop. « La chance produit de l'ordre⁸. » Ainsi apparaît une hiérarchie dans la complexité et les compétences des espèces, qui finit par placer l'espèce humaine au sommet (pour l'instant).

Le niveau de scolarisation qui existait en Europe et en Amérique au XIX^e siècle permit de populariser la théorie de la sélection naturelle. Mais l'orgueil humain fut souvent outré par cette explication. Le roi de la Création était détrôné. Née du hasard (les mutations) et de la nécessité (la survie des mieux adaptés), notre espèce n'avait pas été l'objet d'une sollicitude particulière de la part du créateur. En fait, l'existence même d'un Créateur semblait mise en doute. Comment pouvait-on prétendre que la vie dans son ensemble et notre vie en particulier étaient le résultat d'événements fortuits, et non pas d'un plan poursuivi par un être omnipotent et bienveillant, comme le disaient les Écritures ? En un sens, le clergé aida à diffuser la théorie scientifique par l'ardeur même qu'il mit à la dénoncer.

Il y eut des débats dans les chaumières et sur la place publique. En 1907, un médecin de campagne québécois, Albert Laurendeau, défend en public l'évolutionnisme darwinien. Il est aussitôt dénoncé par M^{gr} Joseph-Alfred Archambault, évêque de Joliette. La controverse

7. *L'origine des espèces* fut publiée en 1859.

8. C'est l'énoncé de C.S. Peirce, repris par William James : « chance begets order ». Robert D. Richardson, *William James in the Maelstrom of American Modernism*, New York, Houghton-Mifflin, 2006, p. 46.

se prolonge jusqu'au moment où le médecin se tait pour épargner sa famille⁹.

Mais derrière la bruyante controverse religieuse, pour les esprits plus pratiques, le livre de Darwin faisait leur affaire. La thèse de la compétition des espèces (*survival of the fittest*) fut vite reprise par l'idéologie du darwinisme social. Tous les colonialistes voyaient dans l'expansion européenne une illustration des lois de l'évolution naturelle. Les races inférieures allaient s'adapter ou périr devant l'avance de la race supérieure. Il ne restait aux Amérindiens que le choix entre se mettre à l'école des plus forts – s'ils en étaient capables – ou végéter puis périr. Notons que l'orgueil des hommes puissants était ainsi tout à fait sauf, surtout quand ils se flattaient d'éduquer les autres races et de les aider à « progresser ». Mais, avant tout, de profonds intérêts matériels étaient en jeu ; cela semblait utile à certaines élites de laisser s'estomper l'idée que Dieu était le Père de tous les hommes, ou pour le moins de ne tirer aucune conséquence pratique de cette idée théologique. La différence entre les beaux quartiers et les taudis, qui s'était dessinée dans toutes les villes industrielles, relevait aussi des lois naturelles. Pour corriger cet état de choses, il suffisait, disait-on, que les enfants des pauvres deviennent compétitifs.

La controverse suscitée par les travaux de Darwin se répéta, sans être aussi intense, en 1970 lorsque le microbiologiste Jacques Monod présenta l'état des connaissances sur l'origine de la vie. La différence n'est pas grande entre les plus grosses molécules de protéine et les bactéries qui sont les cellules les plus simples, donc les plus petits organismes vivants. Ces cellules complexifient ce qui existait déjà. Leur apparition est donc explicable, mais elle n'était pas prévisible. Elles sont nées d'un accident, du hasard. On trouve donc la contingence à l'œuvre aux débuts de l'histoire de la vie tout comme dans l'évolution des espèces¹⁰.

9. Louis Cornellier, « Quand Darwin suscitait la controverse au Québec », *Le Devoir*, 29-30 novembre 2008.

10. Jacques Monod, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

Les humains trois fois détrônés selon Freud

Dans le cours des siècles, la science a infligé à l'égoïsme natif de l'humanité deux graves démentis. La première fois ce fut lorsqu'elle a montré que la Terre, loin d'être le centre de l'univers, ne forme qu'une parcelle insignifiante du système cosmique dont nous pouvons à peine nous représenter la grandeur. [...] Le second démenti fut infligé à l'humanité par la recherche biologique lorsqu'elle a réduit à rien les prétentions de l'homme à une place privilégiée dans l'ordre de la création, en établissant sa descendance du règne animal et en montrant l'indestructibilité de sa nature animale. [...] Un troisième démenti sera infligé à la mégalomanie humaine par la recherche psychologique de nos jours, qui se propose de montrer au MOI qu'il n'est seulement pas maître dans sa propre maison, qu'il en est réduit à se contenter de renseignements rares et fragmentaires sur ce qui se passe, en dehors de sa conscience, dans sa vie psychique.

Introduction à la psychanalyse (1916) (tr. fr. Payot, 1972), p. 266.

Une conclusion est facile à tirer : les connaissances établies scientifiquement dans les sciences de la nature ont vaincu sur toute la ligne et discrédité les vieilles croyances que certains tentaient de conserver. Les connaissances se répandent et l'emprise des coutumes se relâche. Les transformations de la pratique médicale, au cours du XIX^e siècle, en donnent les exemples les plus éclatants. Le physiologiste Claude Bernard fit faire de grands progrès à sa science et aida à révolutionner la formation des médecins.

Claude Bernard : la science se méfie de l'esprit de système

Scientifique français (1813-1878), il devint un des premiers grands physiologistes. Il démontra en particulier la fonction glycogénique du foie et ouvrit la voie au traitement du diabète. Son livre *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale* (1856) expliqua avec clarté les exigences méthodologiques et montra la voie d'une conception rigoureusement scientifique de la médecine.

Un des plus grands obstacles qui se rencontrent dans cette marche générale et libre des connaissances humaines, est donc la tendance qui porte les diverses connaissances à s'individualiser dans des systèmes. Cela n'est point une conséquence des choses elles-mêmes, parce que dans la nature tout se tient, et rien ne saurait être vu isolément et systématiquement ; mais c'est un résultat de la tendance de notre esprit, à la fois faible et dominateur, qui nous porte à absorber les autres connaissances dans une systématisation personnelle. Une science qui s'arrêterait dans un système resterait stationnaire et s'isolait, car la systématisation est un véritable enkystement scientifique, et toute partie enkystée dans un organisme cesse de participer à la vie générale de cet organisme. Les systèmes donc tendent à asservir l'esprit humain, et la seule utilité que l'on puisse selon moi leur trouver, c'est de susciter des combats qui les détruisent en agitant et en excitant la vitalité de la science.

Introduction à l'étude de la médecine expérimentale (Paris, Belfond, 1966), p. 369-370.

Louis Pasteur, chercheur tout aussi rigoureux, eut un rayonnement plus général. Ses travaux portaient sur des domaines dont l'importance était ressentie par les populations rurales : fermentation du vin, maladies du ver à soie et surtout vaccin contre la rage. Il resta bon catholique et devint une icône qui popularisa les méthodes d'hygiène. Parler de pasteurisation est un hommage rendu à son importance dans l'histoire des mentalités et des pratiques. Les Montréalais érigèrent un buste en bronze en son honneur.

Louis Pasteur (1822-1895)

Fils d'un tanneur, le jeune garçon eut l'occasion d'observer des réactions chimiques sur une vaste échelle. Il est un exemple de ceux qui passèrent du savoir pratique des artisans aux recherches scientifiques poursuivies avec méthode. Chimiste et biologiste, il s'intéressa aux phénomènes de la fermentation et prouva qu'elle était causée par des micro-organismes, ruinant ainsi la théorie de la génération spontanée et permettant de concevoir certaines maladies comme des invasions microbiennes. Son vaccin contre la rage lui valut la célébrité. L'histoire de Joseph Meister, un petit alsacien mordu par un chien qui fut le premier à être sauvé par son vaccin, fut diffusée dans de nombreux manuels scolaires.

L'Église catholique se mit comme les autres au pas des nouvelles exigences de salubrité. Les Québécois se souviennent de la propreté exemplaire des hôpitaux tenus par les religieuses (et certains y pensent avec nostalgie). Certes, il y eut des religieuses cloîtrées qui ne reçurent pas les soins de médecins formés à la nouvelle école, mais c'était pour **des raisons de pudeur et non pas faute de croire aux mérites des connaissances médicales**. Aujourd'hui encore, on rencontre des résistances à la diffusion des connaissances portant sur les périodes de fertilité féminine et sur les moyens anticonceptionnels, mais les raisons avancées sont de nature morale.

Nous ne pouvons plus envisager de vivre sans l'apport, toujours plus étendu, des sciences naturelles expérimentales. Mais les philosophes ne manqueront pas de signaler que l'essor de ces sciences a modifié le rapport humain à la nature. La pratique de ces sciences repose sur une opposition entre le chercheur et la nature. L'être humain *soumet* la nature à une procédure d'enquête. Il chauffe la matière à des températures extrêmes, verse de l'acide sur des métaux, dissèque des cadavres, expérimente sur des animaux. Les premiers défenseurs des méthodes expérimentales comparaient l'enquête scientifique aux procédures judiciaires : il fallait avoir recours à la question, et au XVI^e siècle cela signifiait la torture. Il est aussi admis que la nature est à notre disposition pour être utilisée à nos propres fins. Le livre de la Genèse donne le ton, pour une fois, dans les milieux scientifiques : l'homme est appelé à assujettir la nature ; il mange de tout, il est le seigneur de la Création. Il est normal que des singes meurent au service des progrès en médecine.

Dans sa très érudite histoire de l'idée de Nature, Pierre Hadot **déterre les racines mythiques de cette conception des rapports entre les humains et le monde de la nature**. Il voit là une attitude prométhéenne et évoque l'exemple du titan Prométhée qui réussit, malgré les dieux, à s'emparer en secret du feu pour le donner aux hommes. L'histoire finit mal : Prométhée fut maudit et puni par Zeus¹¹. (Je rappelle que la maîtrise du feu permit l'essor de la métallurgie et donc l'invention d'outils puissants pour bouleverser la nature.)

11. Pierre Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de Nature*, Paris, Gallimard, 2004, p. 143-144.

Le créationnisme qu'arbore les partisans de ce que les Américains appellent l'*intelligent design* ne s'inscrit pas du tout dans cette antique appréhension qui voit dans l'enquête sur la nature une entreprise impie et violente qui bouscule l'ordre naturel. Ce créationnisme reste tout à fait fidèle à l'idée que l'être humain est le Seigneur de la Nature, mais tient à l'idée qu'un tel mandat lui vient d'un Dieu tout-puissant qui a un plan pour l'humanité. Ce à quoi ce mouvement tient avant tout, c'est à l'image que l'homme doit se faire de lui-même. On a affaire à une idéologie qui prétend offrir une meilleure connaissance, élaborée par une science plus sûre – et prétendue plus sûre parce que ses affirmations convergent avec celles de la religion. Le débat contemporain me semble avoir montré que les arguments de la pseudoscience créationniste n'établissent aucune connaissance mais relèvent d'une idéologie, tout comme le darwinisme social était une extension tout à fait illégitime des démarches de Darwin. Pour qu'une connaissance soit sûre, il faut savoir quelle procédure, quelle méthode, pourrait forcer le chercheur à la corriger. Les pseudosciences comme les idéologies ont des conclusions arrêtées d'avance. Si la proposition « tous les corbeaux sont noirs » est vraie, cela pourrait vouloir dire l'une ou l'autre de deux choses : soit qu'elle est vérifiée, soit que l'on sait comment on pourrait la falsifier (ou la déclarer fausse). Le deuxième sens donne le test le plus rigoureux. Personne n'a vu tous les corbeaux. Mais il suffirait de voir un corbeau blanc pour que la proposition soit infirmée¹².

Ce qu'il ne faut surtout pas perdre de vue dans cette affaire, c'est que l'apparition de l'homme place sur la scène de l'histoire naturelle un organisme qui a de nouvelles capacités. La chance a produit un ordre; et au sommet de cet ordre se trouve un être vivant dont le système nerveux est ouvert à de nouveaux comportements. Au XIX^e siècle, des hommes de laboratoire appliquaient la méthode positiviste d'attention aux faits; pour les mesurer et en établir les causes, ils cherchèrent à construire ce qu'ils appelaient une psychophysique. Ils se flattaient d'établir sur le comportement des êtres

12. C'est l'exemple donné par William James. Les règles de falsification varient selon le type de propositions. Ainsi, la phrase « les chiens sont des poissons » est fausse selon la définition même des chiens et des poissons. La phrase « Dieu est miséricordieux » risque de ne pas être falsifiable, faute de définition précise et communément acceptée de Dieu.

humains des connaissances aussi sûres que celles des physiciens sur la matière. Ils étaient résolument déterministes ; tout ce qui se passe dans le monde est soit inséré dans un réseau de causes physiques soit scientifiquement impossible¹³.

Par contre, d'autres psychologues s'attachèrent plutôt à la tâche d'établir exactement ce que l'observation empirique indique sur le fonctionnement de l'intellect (*mind*). William James, en observant les phénomènes de l'attention, établit que l'intellect est actif. Les capacités mentales sont guidées par des intérêts. La curiosité peut être fugace ou soutenue, vague ou orientée, diffuse ou focalisée. Cette activité mentale pourrait déboucher sur un effort ou une action, ou bien les choses pourraient en rester là. James a ici l'audace de recourir à des métaphores. L'organisme muni d'un cerveau qui est actif d'une telle manière ne vit pas seulement à partir de ses racines ; il peut envisager les fruits qu'il pourrait porter. Il est donc possible qu'avec l'arrivée de l'homme le règne de la chance puisse céder la place au règne de l'intelligence.

Soit les humains vont laisser la chance et les lois de l'évolution naturelle dicter le futur, soit ils vont mettre en œuvre les possibilités de leur intellect et de leur intelligence pour assurer un état de choses sur Terre qui serait tout simplement meilleur¹⁴. Ainsi, l'être humain garde une place privilégiée au sein de la nature : comme il est le seul à pouvoir ruiner l'écosystème, c'est de lui que dépend la survie de tous.

13. On devrait aussi noter que ces psychophysiciens ont pratiqué allégrement et sur une vaste échelle la vivisection en laboratoire, en particulier sur des chiens, pour scruter le fonctionnement de la physiologie et comprendre la douleur et les émotions. L'homme de science fou était depuis longtemps perçu comme un distrait perdu dans ses pensées. C'est le genre d'homme qui tombe dans un puits, disait Platon, ou le père de famille qui brûle ses meubles faute de bois pour chauffer le four nécessaire à ses expériences. Maintenant apparaît le sadique, ce qui est plus inquiétant.

14. Robert D. Richardson, *William James, op. cit.*, p. 196.

William James (1842-1910) fonda à Harvard le premier laboratoire américain de psychologie expérimentale. Il publia une magistrale étude de psychologie religieuse. À la fin de sa vie, il aborda de plus en plus des problèmes philosophiques. Avec son collègue C. S. Peirce, il compte parmi les fondateurs du pragmatisme, une philosophie pratique, qui mesure la vérité de l'action humaine en fonction de ses conséquences et de son utilité.

James note que, pour l'instant, l'homme ne semble pas avoir tiré profit de ce que son intelligence mettait à sa disposition. Des guerres entre Égyptiens et leurs ennemis asiatiques jusqu'à ce que nous avons vu au Rwanda et en Irak, les humains ont maintenu un taux d'homicide, dans leur propre espèce, supérieur à celui des carnassiers et des grands singes. Cent ans après James, la crise écologique nous donne encore une autre source d'inquiétude. Les données accumulées par les diverses sciences naturelles démontrent que l'espèce humaine ne fait pas que menacer sa propre survie ; elle met en danger celle de toutes les autres espèces – dont beaucoup sont plus vulnérables que nous le sommes. James nous dit encore de ne pas désespérer pour autant. Les connaissances que nous livrent les sciences naturelles sont imbattables *sur leur terrain*.

Mais il existe un autre terrain, comme nous l'avons dit, celui où les humains apprennent à régler leur vie individuelle et collective. Ce qu'il nous reste à faire, c'est donc de l'explorer d'une manière tout aussi résolument empirique, pour voir ce que nous pouvons conclure de ce que les humains ont fait et font de leur propre existence. Ainsi, **mon propos sur les connaissances et les croyances va quitter le domaine des sciences naturelles pour passer à celles qui portent sur les humains, en commençant par la science de l'histoire, et par une meilleure connaissance de ce que les hommes ont fait de leur liberté.**

Page laissée blanche intentionnellement

Les sciences historiques : savoir et juger

*L*e christianisme est une religion historique. On y raconte les sources lointaines de cette religion et les circonstances de son apparition sur la scène de l'histoire. On y apprend que les Israélites furent esclaves en Égypte, puis en sortirent sous la direction de Moïse pour partir à la conquête de ce que l'on appelait la Terre Sainte. Le récit de cet exode comporte des miracles. On apprend aussi dans la Bible comment Jésus de Nazareth enseigna en Galilée puis se mit en route vers Jérusalem, où il fut crucifié sous les ordres de Ponce Pilate. Là encore, des miracles sont insérés dans la trame du récit. Puis, un demi-siècle de l'histoire de la jeune Église nous est accessible dans cette même Bible grâce à des lettres qui sont des documents issus du milieu et qui furent fidèlement transmis. Tout ceci est tombé tôt ou tard sous les yeux d'historiens critiques qui étaient déterminés à chercher puis trouver ce qui s'était vraiment passé.

On s'accorde à dire que le Grec Hérodote est, au V^e siècle av. J.-C., le premier historien. Il est différent des chroniqueurs qui l'avaient précédé – qui donnaient des listes de dynasties et racontaient les hauts faits de héros locaux –, car il fait des recherches pour établir les faits qui sont sûrs et ne relèvent pas de la légende.

**Hérodote (v. 484-v. 420 av. J.-C.),
le premier historien connu**

Sa curiosité l'amène à voyager en Égypte et en Perse, pour visiter deux grands empires bien différents de la Grèce. Il va voir sur place, repère les traces du passé et écoute les histoires qu'on lui raconte. Il interroge les témoins et veut se faire une idée sur ceux qui sont les plus fiables. Son grand livre s'intitule *Enquêtes*. Les ethnologues le revendiquent aussi comme leur ancêtre car il observe et note les différences dans les mœurs.

Hérodote travaille toujours avec un tamis en main. Il se méfie de la crédulité populaire. Parfois, il se borne à écrire ce qu'on lui a raconté sans se porter garant de l'exactitude de ce qu'il transmet. Il lui arrive aussi d'indiquer son scepticisme. Le métier d'historien comporte dès lors une disposition au doute et à l'exercice d'une intelligence critique. **Une fois que des documents sont sous ses yeux, l'historien doit en établir la valeur.** Cela signifie souvent le dater et le localiser. Vient ensuite l'art de ranger, en ordre chronologique, la séquence des événements.

Une première grande rencontre entre les faits que les chrétiens acceptaient comme historiques et une intelligence critique qui met en doute la véracité des faits ainsi transmis eut lieu au début de la Renaissance italienne. Lorenzo Valla (1407-1457), humaniste et excellent latiniste, écrivit vers 1449 un petit traité mettant en doute l'authenticité de la *Donation de Constantin*. Ce texte prétend être le document officiel par lequel Constantin, premier empereur chrétien, donne au pape Sylvestre I^{er} le palais du Latran et lui remet tous les pouvoirs temporels sur la partie occidentale de l'Empire. L'empereur précise qu'il fait ce don sans précédent par reconnaissance pour Sylvestre qui l'a guéri miraculeusement de la lèpre. Dans son traité, Valla, qui connaît bien l'histoire du latin, soutient que le texte de la *Donation* contient des termes qui n'avaient pas cours à Rome dans la première moitié du IV^e siècle, mais se trouvent par contre dans le latin médiéval. Il conclut donc que le document est un faux forgé dans la chancellerie pontificale. Son argumentation fut évidemment contestée,

mais les humanistes dans leur ensemble se rallièrent à ses vues. Le texte circula, mais ne fut imprimé qu'en 1517 en Allemagne.

Autre exemple des dégâts que peut commettre la critique historique quand elle s'attaque à ce que les chrétiens croient savoir : en 1516, un traité de Jacques Lefèvre d'Étaples, un autre humaniste, agita la France chrétienne. Ce savant passa en revue tous les textes des Évangiles qui parlent d'une femme nommée Madeleine. Il en trouve trois : Marie de Béthanie, la sœur de Marthe et Lazare ; Marie de Magdala, qui se rendit au sépulcre du Christ le matin de Pâques ; et la pécheresse anonyme qui mouilla de ses larmes les pieds de Jésus lorsqu'il était reçu chez un Pharisien. À partir de tous ces textes, la tradition française avait construit le portrait et la vie d'une seule femme qu'elle nomma Marie Madeleine. Lefèvre d'Étaples soutient que cet amalgame est sans fondement et que, dans les faits, il s'agissait de trois femmes différentes. Cette avancée de la science historique peut nous sembler anodine, mais la critique fit scandale car plusieurs sanctuaires et pèlerinages fort courus en France se vantaient de posséder des reliques de l'illustre pécheresse qui fit pénitence après avoir rencontré Jésus et devint une sainte. (On pense aux Saintes-Maries-de-la-Mer, à la grotte de la Sainte-Baume [près de Saint-Maximim, Provence] et à la basilique Sainte-Madeleine de Vézelay.) À partir de ce moment, toute l'histoire du catholicisme français est troublée par des conflits ouverts entre esprits critiques qui dénoncent les légendes des saints et les sanctuaires qui offrent modèles et consolations au peuple. Avec le temps, le magistère épura le calendrier des saints. C'est ainsi que sainte Gudule n'est plus proposée à la vénération des catholiques de Bruxelles.

Les protestants ne furent guère atteints par cette critique du catholicisme vulgaire. Au contraire, cela alimenta leur polémique. Mais ils ne perdaient rien pour attendre. Ils ne recevaient pas de consolation d'apparitions de la sainte Vierge, mais ils lisaient la Bible et celle-ci tomba aussi sous le regard de lecteurs aguerris aux méthodes de la critique historique. Ainsi, ils durent admettre que la Genèse se trompait – selon elle, Dieu installa deux luminaires dans le ciel, le Soleil et la Lune – quand les astronomes leur apprirent que la Lune n'est lumineuse que parce qu'elle est éclairée par le Soleil. Il devint aussi difficile de défendre l'autorité révélée du Pentateuque (les cinq premiers livres de la Bible, soit Genèse, Exode, Lévitique,

Nombres et Deutéronome) en avançant le fait (traditionnel) que ces livres avaient été écrits par Moïse, vu que le dernier de ceux-ci contient un récit détaillé de sa mort et de sa sépulture. La critique historique toucha des nerfs encore plus sensibles lorsqu'elle porta sur les textes du Nouveau Testament.

Au XVIII^e siècle, Reimarus, un bibliothécaire allemand, écrivit une enquête sur les conditions de la mort de Jésus en se servant des données historiques repérées dans les Évangiles et en les traitant comme celles trouvées dans n'importe quel texte ancien. Pour la semaine qui alla de l'entrée de Jésus à Jérusalem jusqu'à sa mort au Calvaire, Reimarus reconstruisit une séquence de gestes de Jésus et de comportements des foules qui amenèrent Pilate, le gouverneur romain, à craindre une insurrection. Il n'avança pas comme fait certain que Jésus voulait, avec l'appui des foules, arracher le pouvoir à des mains corrompues ou étrangères. Mais il lui sembla clair que l'autorité d'occupation, pouvant appréhender des troubles graves, eut recours, tout naturellement à une poignée de soldats pour exécuter Jésus et assurer le retour au calme¹. Ainsi, la vie et la mort de Jésus sont interprétées sans aucun recours à la croyance à une révélation quelconque ni à la poursuite par le Maître de l'histoire d'un plan providentiel.

Au cours du XIX^e siècle, théologiens et historiens de diverses obédiences croisent le fer pour reconstituer la trame et le fil de l'histoire qui va du ministère itinérant de Jésus en Galilée jusqu'à la naissance puis l'expansion de l'Église jusqu'à Rome, la capitale de l'Empire. À peu près un siècle après Reimarus, Ernest Renan publie le plus illustre des résultats de ces efforts. *La vie de Jésus* date de 1863². Des théologiens s'opposèrent aussitôt aux historiens au nom des croyances traditionnelles ; la critique impie, à leurs yeux, n'a pas

-
1. Reimarus ne publia pas son travail. Ce fut Lessing qui lui assura une certaine circulation ; mais à cette période, l'idée n'alla pas au-delà des milieux érudits.
 2. Une comparaison avec l'Islam est éclairante. Les quelques problèmes afférents à l'effort d'écrire une biographie de Mahomet n'ont pas déchiré les Musulmans. On a beaucoup de données sûres qui permettent d'écrire sa vie. Ses actes font de lui un modèle, mais les traditions, transmises assez fidèlement, sont reçues, avec respect, comme des témoignages historiques. Elles ne font pas partie des Écritures. Ainsi, aucun dogme ne dicte l'interprétation des faits.

voix au chapitre. D'autres, plus prudents, dénoncèrent les approches hypercritiques et admirèrent ainsi une saine critique. Au XIX^e siècle, tout cela se déroule sous les yeux des adeptes des Églises protestantes. Évidemment, comme il n'y a pas de magistère international dans ces Églises, diverses tendances prennent corps. Le pluralisme théologique s'installe à demeure. L'expression de *fondamentalisme*, qui a cours à la fin du XIX^e siècle, rallie tous les réfractaires à la révolution dans les idées sur l'histoire du christianisme primitif. (À la même date, le terme d'*intégrisme* s'installe chez les catholiques pour désigner une tendance pure et dure.)

Le problème pour les protestants est assez facilement décrit. La certitude religieuse faisait corps avec certaines certitudes de nature historique. Jésus est né d'une vierge, il a guéri des épileptiques, marché sur l'eau et a ressuscité au troisième jour. Une fois que le principe d'une critique historique est admis, la connaissance de l'histoire s'installe dans l'évaluation du probable plutôt que dans la diffusion de certitudes. Est-il probable que Jésus soit né à Bethléem lors du voyage de ses parents pour les fins d'un recensement (qui peut être daté de manière sûre) ?

Sur une échelle de probabilités allant de 0 à 10, j'accorderais, pour ma part, une cote de 4. Est-il probable qu'il ait reçu des cadeaux de rois mages venus d'Orient ? Cote 1. A-t-il eu des relations amicales avec certains Phariséens tout en dénonçant certaines de leurs pratiques ? Cote 9. Est-il entré à Jérusalem sur le dos d'une ânesse ? Cote 7. A-t-il chassé les vendeurs du temple ? Cote 10. A-t-il pressenti, en allant à Jérusalem, qu'il allait y mourir ? Cote 5. A-t-il cru que son sang versé servirait à l'expiation des péchés du monde ? Cote 3. A-t-il commandé à ses disciples de ne pas le défendre lors de son arrestation ? Cote 10. Le résultat de tous ces soupèsements de probabilités³, c'est que la résurrection du Christ n'est pas un fait historique ; la foi en la résurrection par contre en est un qui prend forme très peu de temps après la crucifixion et rallie vite des croyants au sein du peuple juif et hors de lui.

3. Évidemment des spécialistes plus savants que moi pourraient critiquer toutes les cotes que je propose ; certains donneraient des cotes plus basses, d'autres plus hautes.

Évaluez vous-même la probabilité des affirmations ci-dessous

Les Israélites étaient esclaves en Égypte.

Ils travaillaient à faire des briques.

Moïse fut recueilli dans une corbeille au bord du Nil par la fille de Pharaon.

Moïse crut que Dieu lui ordonnait de conduire les Juifs hors d'Égypte.

Moïse se rendit auprès de Pharaon et lui dit au nom de Dieu : « laisse aller mon peuple ! »

Pharaon prit peur lorsqu'il crut que le Dieu des Juifs avait envoyé un nuage de sauterelles pour manger les récoltes.

Pharaon laissa partir le peuple d'Israël.

Moïse conduisit les Israélites hors d'Égypte.

Les eaux de la mer Rouge se fendirent pour leur laisser passage.

Le peuple juif séjourna longtemps dans le désert.

Moïse mourut avant d'atteindre la Terre Sainte.

Dans l'ensemble, il est admis par tous les exégètes que les Évangiles et les autres textes qui se trouvent dans le Nouveau Testament n'ont pas été écrits pour alimenter la curiosité des historiens ni celle des modernes, qui ont en général une conscience historique et pensent qu'il est important d'établir des connaissances exactes et sûres au sujet du passé. Ce sont des documents-monuments d'un mouvement religieux en pleine expansion, des témoignages venant de personnes convaincues. Mais ces textes ainsi que certaines des traditions qui y sont rattachées s'exposent indubitablement à une lecture historique.

Les plus petits détails peuvent exciter la curiosité et récompenser les efforts de chercheurs minutieux. Ainsi, la tradition a dit que Luc, l'auteur du troisième Évangile, était un médecin. Cote de probabilité ? 0 ? 3 ? 7 ? Je ne sais. Cela pourrait servir à prouver qu'il était un homme bien éduqué ; mais cela, on le sait déjà par sa maîtrise du grec écrit et la qualité réflexive de la préface à son Évangile. Et rien dans son

texte ne trahit de façon certaine des connaissances médicales hors du commun. Poursuivre l'enquête ici aboutit à un cul-de-sac. Mais que penser du jeune homme dont l'Évangile de Marc nous dit qu'il suivait Jésus vêtu d'un seul drap, et qui, lors de l'arrestation de Jésus, fut saisi par les soldats, lâcha le drap et s'enfuit tout nu⁴? Ce détail n'est pas trivial aux yeux de l'historien perspicace. Il peut indiquer la situation de débâcle lors de l'arrestation de Jésus, l'état de peur panique chez ses disciples. Et il peut servir de preuve supplémentaire de la théologie assez sombre de l'auteur de l'Évangile de Marc. En effet, les disciples dans cet évangile sont toujours lents à comprendre le message de Jésus. Et ils l'abandonnent lors de son arrestation. (On passe alors de l'histoire de Jésus à celle de l'Église primitive.) Les disciples sont lents à comprendre et ne sont pas très braves. La révélation de Dieu est l'objet de résistances humaines sur plusieurs fronts. La lumière brille dans les ténèbres, dit l'Évangile de Jean, et les ténèbres ne l'ont pas accueillie⁵.

Manifestement, les Évangiles ne sont pas des œuvres d'histoire comme le sont les enquêtes d'Hérodote. Ils racontent des faits localisables et datables, mais les faits sont liés entre eux par une certaine interprétation. Ils sont donc présentés dans une certaine lumière, celle propre à ceux qui croient qu'à Dieu tout est possible et qui sont amenés à réviser leurs certitudes sur ce qui est probable dans ce monde.

Il s'agit maintenant de bien voir que *toutes* les œuvres d'histoire appellent une certaine interprétation. La science historique ne fait pas que critiquer les faits transmis par les traditions. Elle compose aussi un récit qui se veut à la fois cohérent et fiable. Sa tâche n'est pas d'expliquer mais de rendre compte. La plupart de ces récits, aujourd'hui, avancent des jugements sur les forces économiques, politiques et sociales qui entrent en jeu dans les séquences de faits observées dans l'histoire, sans avoir recours à l'idée d'interventions providentielles de Dieu⁶.

4. Marc, 14 : 51-52.

5. Jean, 1 : 5.

6. C'est là que se situait le travail de Reimarus.

Le maître et modèle en cette matière est encore un Grec, Thucydide, qui écrit *La guerre du Péloponnèse* dans les dernières décennies du V^e siècle av. J.-C.

Thucydide (v. 460-v. 395 av. J.-C.)

Citoyen d'Athènes, il fut le témoin direct de la guerre qui opposa Athènes et Sparte et qui ruina sa patrie. Contemporain du grand débat intellectuel de sa ville natale au sein duquel naquit la philosophie de Socrate puis de Platon, il est attentif aux phénomènes économiques et sociaux et ajoute donc de nouvelles dimensions à l'entreprise historique.

De 431 à 404 av. J.-C., la guerre du Péloponnèse opposa Athènes et Sparte, deux cités qui avaient été parfaitement unies quarante ans auparavant pour repousser l'invasion perse. Les deux cités devinrent rivales, puis réussirent à entraîner toutes les cités grecques dans un conflit qui devint de plus en plus meurtrier. Thucydide établit les faits avec grand soin et cherche à en saisir les causes. Par contre, dans ses citations, il ne satisfait pas nos critères contemporains. Il nous donne nombre de discours des chefs, en particulier un admirable discours de Périclès lors de funérailles militaires. Mais personne ne prenait des notes ce jour-là. Thucydide réécrit donc les discours. On juge aujourd'hui qu'il a écrit ce que les orateurs avaient probablement dû dire pour amener leurs auditeurs à faire par la suite ce qu'ils ont bel et bien fait.

Thucydide prétend avoir assez observé, examiné de manière critique puis réfléchi pour pouvoir *comprendre* et nous aider à comprendre comment les relations entre Sparte et Athènes sont devenues de plus en plus méfiantes puis hostiles, et comment les deux cités ont réussi à entraîner les autres cités grecques dans la haine qui les motivait. On admire encore l'extraordinaire profondeur de ses analyses, notamment la présentation impitoyable de la dégradation morale dans laquelle sombrent les Athéniens, son propre peuple, au fur et à mesure que la guerre avance. « Reconstituer » la rhétorique des chefs n'est donc que la partie la plus hardie des jugements qu'il est amené à faire par sa connaissance des passions

humaines. Car il « reconstitue » la descente dans la barbarie d'une cité civilisée. Ses pages sur les mœurs à Athènes lors de l'épidémie de peste sont très célèbres ; les observations médicales et morales sont menées de pair.

En nous présentant son œuvre, Thucydide nous dit que son récit est dépourvu de charmes mais peut aider ceux qui veulent voir clair dans les événements « semblables ou similaires, que la nature humaine nous réserve dans l'avenir ». Il en vient même à nous assurer que son ouvrage n'est pas « un morceau d'apparat composé pour l'auditoire d'un moment, c'est un capital impérissable que l'on trouvera ici⁷ ».

Les grands historiens romains reprirent cette ambition d'écrire une œuvre qui soit un acquis pour toujours. Et Cicéron affirma que les livres d'histoire sont le meilleur bréviaire pour les hommes d'État. (Plus récemment, on pensa qu'une connaissance de l'histoire est un bagage nécessaire pour tous les citoyens.) Diriger ou participer à la direction des affaires humaines exige une sagesse toute particulière. L'orateur athénien Isocrate (IV^e siècle av. J.-C.) la décrit parfaitement. Sont sages, écrit-il, « dans les limites de ce qui reste possible, ceux qui, grâce à leurs conjectures, peuvent atteindre le plus souvent, la solution la meilleure ». Une telle « capacité de jugement » peut être acquise grâce à l'étude⁸. La perspective historique confère au lecteur intelligent une distance critique par rapport aux usages et au tonus moral de sa propre société. Et cette perspective donne des balises à l'imagination.

En plus de connaître les faits du passé, il faut donc savoir en juger. Thucydide, qui bâtit sur l'exemple d'Hérodote (et fut traduit par Hobbes), puis Tite-Live (commenté par Machiavel) et Tacite, tous veulent juger les faits à la lumière d'une philosophie politique. Leurs histoires de guerres et d'intrigues ne sont pas un ramassis de hauts faits ou d'anecdotes savoureuses. Mis en récits, les détails sont plutôt

7. *La guerre du Péloponnèse*, I, 22, dans *Œuvres complètes* d'Hérodote et Thucydide, Paris, La Pléiade, 1964, p. 706. L'introduction de D. Roussel (p. 657-674) est une excellente initiation à la grande tradition humaniste d'une histoire morale et politique.

8. Cité par Pierre Hadot, dans *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995, p. 87.

le point de départ de réflexions (basées sur des faits) au sujet de l'art qu'ont les hommes (ou qu'ils n'ont pas) de se gouverner en tant qu'individus et en tant que peuples.

Réfléchir sur les faits demande de l'imagination informée, alimentée par un savoir. Prenons l'exemple du drame de Shakespeare *The tragedy of Julius Caesar*. Tout le monde sait que César fut assassiné dans l'enceinte du Sénat aux Ides de Mars de l'an 44 av. J.-C., par un groupe de conjurés dirigé par Brutus. Là-dessus, on ne peut rien attendre de la recherche historique. On n'aura pas de nouveaux documents contemporains de cette époque, ni de trouvailles archéologiques qui feront la *une* des médias. Savoir juger, par contre, est une tâche qui continue. Brutus était un républicain de la vieille école. Il déplorait la dérive de son oncle César vers le pouvoir personnel depuis qu'il est devenu un brillant général. Il croyait pouvoir arrêter ce recul de l'évolution des institutions politiques et sociales et de la mentalité des habitants de Rome. Mais Marc Antoine réussit à discréditer les braves partisans de la grandeur et de la sévérité républicaine et hâta ainsi la transition vers le genre de pratique du pouvoir qui s'installa dans l'Empire. Une formule célèbre réussit à dire succinctement ce que les foules de la capitale attendaient de ceux qui les gouvernaient : du pain et des jeux de cirque. Au moment de l'assassinat de Jules César, la populace romaine était déjà sensible au chant de nouvelles sirènes⁹. Et lorsqu'il s'agit de juger de la conjoncture politique à Rome en 44 av. J.-C., et de l'état des esprits, la tragédie de Shakespeare fait un apport intellectuel précieux. Il serait sot de l'écartier en se disant que c'est l'œuvre d'un artiste. Les œuvres littéraires peuvent aider l'être humain à devenir intelligent.

9. Je rappelle que, pour saint Augustin, la ville de Rome était mieux gouvernée sous la République que sous l'Empire – et il écrit cela dans *La cité de Dieu*, alors que l'empereur est chrétien.

Parenthèse : pouvoir temporel et pouvoir spirituel en chrétienté

Pour bien souligner l'importance du jugement que les historiens posent sur les passions morales et sociales, et montrer combien ce jugement touche aux rapports entre connaissance et croyance, je voudrais maintenant esquisser une interprétation de l'histoire du christianisme focalisée sur la question du pouvoir dans la société. J'utiliserai comme fil conducteur le contraste que je viens de dresser entre le texte de Thucydide et celui des Évangiles. Ce que l'histoire singulière du christianisme montre en effet lorsqu'elle est écrite sans considérations d'ordre théologique, c'est l'articulation d'un conflit qui apparut sous plusieurs formes mais que l'on peut résumer dans les termes d'une distinction entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel. Cette articulation fut l'œuvre de plusieurs siècles.

En 494, le pape Gélase écrit une lettre à l'empereur Anastase (empereur romain d'Orient) pour lui rappeler que Dieu a installé deux pouvoirs en ce monde ici-bas : celui du pape et celui de l'empereur ; il précise que celui du pape est le pouvoir supérieur. En 800, le pape Léon III couronne à Rome Charlemagne empereur de l'Occident. Les historiens s'accordent pour affirmer que celui qui avait le plus à gagner en cette affaire, c'est le pape : la couronne impériale est apparemment en son pouvoir. Le roi franc gagne un prestige certain, mais il avait déjà ses soldats et un solide pouvoir sur ses terres. Lors du conflit sur les investitures (à savoir qui choisit les évêques) entre

le pape et l'empereur allemand Henri IV, le pape Grégoire VII l'emporte en jetant l'interdit sur les terres impériales, puis humilie le vaincu venu à Canossa pour demander le pardon et tenter d'obtenir que son juge lève son excommunication (1077). En 1302, la bulle *Unam sanctam* de Boniface VIII met la dernière touche aux prétentions papales. Le pouvoir de Dieu sur terre est exercé par le Christ qui l'a transmis à saint Pierre (« le prince des apôtres ») et à ses successeurs les papes. Le pape exerce le pouvoir spirituel dans l'Église, mais délègue le pouvoir temporel à l'empereur qui l'exerce sous sa surveillance. Le pape était alors en plein conflit avec le roi de France qui s'était mis en tête de faire payer des impôts à son clergé. Après la publication de la bulle, le roi de France envoya des soldats en Italie qui, avec l'aide de troupes locales, assiégèrent Anagni (1303) et y fit prisonnier le pape. À cette occasion, le vieux pape fut giflé ; l'opinion aujourd'hui admet que ce fut par un Italien, mais il fut un temps où les Français revendiquaient ce haut fait. La monarchie française réussit ensuite à faire déménager le pape et sa cour à Avignon. Quelque chose a basculé à ce moment-là. Dorénavant, un nombre croissant d'États traitent avec les papes à partir d'une position de force et certains d'entre eux se mettent à tenir les rênes des pasteurs. **Les autorités ecclésiastiques doivent se montrer fort circonspectes lorsqu'elles ont des reproches à faire aux princes.**

Ainsi, au cours du XIII^e siècle, une force de résistance laïque s'organise et pose les bases d'un pouvoir temporel qui reçoit une légitimation en des termes autres que ceux définis à Rome. Les rois de France et d'Angleterre sont aussi « consacrés » à leur couronnement, mais ils reçoivent leur couronne et sont oints de saintes huiles à Reims et à Westminster par les mains d'un archevêque (de Reims et de Canterbury) qui est leur sujet. À leur sacre, ils prêtent un serment devant le peuple. Leur pouvoir vient d'en haut (une colombe apporta du ciel les saintes huiles conservées à Reims), mais il commence à venir aussi un peu d'en bas. La cérémonie du sacre est devenue une cérémonie nationale et le souverain entre dans une rationalité juridique ou contractuelle. Il y a des lois que la Couronne doit respecter. Dès lors, le souverain, qui est un laïc (certes, un laïc pas comme les autres), obtient un pouvoir qui est avant tout un pouvoir temporel et qui repose sur la base laïque des lois royales. Et ces lois se bornent à

régler ce qui se passe ici-bas, sur terre, parmi les vivants¹. En particulier, le roi s'arroge le droit de séculariser les biens de l'Église, c'est-à-dire de les acheter au prix qu'il fixe et sans attendre le consentement de l'Église. Toutes les forces idéologiques dans le monde de la Renaissance et de l'Humanisme viennent accroître la légitimité d'un pouvoir temporel lié par des lois purement terrestres. (Il est intéressant de noter que Lorenzo Valla écrivit son fameux traité lorsqu'il était au service du roi de Naples, qui était en querelle toute temporelle avec son voisin le pape en tant que souverain temporel.)

Jusqu'où ira le pouvoir venu d'en bas aux dépens de celui venu d'en haut? On verra qu'il ira loin, le jour où les représentants du peuple jugeront, condamneront puis feront trancher la tête de Charles I^{er} d'abord, puis de Louis XVI près de cent cinquante ans plus tard.

L'histoire atteste une lente montée de ce nouveau type de pouvoir temporel qui repose sur des forces sociales immanentes à la société. Au terme du Concordat de 1516 signé avec le pape, François I^{er} obtient le droit de choisir les évêques de son royaume. Lors de la rupture avec Rome (1534), Henri VIII s'accorde le même droit en se nommant chef de l'Église d'Angleterre. Luther donne aux princes protestants allemands le droit de gérer les aspects matériels des Églises protestantes dans leurs terres. Les villes suisses réformées suivent l'enseignement d'Erastus : l'autorité du magistrat ou du prince chrétien s'étend jusqu'aux affaires de la religion. À Zürich, Bâle et Berne, les magistrats chrétiens élus gèrent les affaires de l'Église. Genève fait exception. L'Église, soutient Calvin, doit se gouverner elle-même et exercer seule la discipline en son sein.

L'histoire des conflits entre pouvoir spirituel et pouvoir temporel comporte des pages sombres. Il y eut des martyrs. Henri II d'Angleterre fit assassiner un archevêque de Canterbury, Thomas Becket, qui défendait trop ardemment les droits de l'Église. Thomas More paya de sa vie son opposition à la politique anti-romaine d'Henri VIII. Et l'hérétique Servet fut brûlé vif à Genève. Au XIX^e siècle, tous les gouvernements progressistes français durent affronter une opposi-

1. Ainsi l'État fait des règlements sur les cimetières, mais n'a pas d'opinion sur le sort des trépassés.

tion, parfois tapageuse, parfois sinistre, menée par les partisans du trône et de l'autel.

Avec le temps et la montée des idéaux de tolérance, les souverains temporels (dans les monarchies et les républiques) relâchent progressivement leur emprise sur l'Église ou les Églises et s'acheminent vers des formes plus ou moins rigoureuses de séparation de l'Église et de l'État. Il devient généralement admis que le pouvoir temporel ne peut régenter les consciences et doit donc accorder la liberté de religion. Cette « tolérance » fut d'abord accordée par la majorité à des cultes minoritaires puis finit par devenir un principe de loi valable pour tous.

John Locke (1632-1704) donne une nouvelle définition des marques de la vraie Église

La tolérance [...] est, à mon avis, le principal caractère de la véritable Église. Les uns ont beau se vanter de l'antiquité de leurs charges et de leurs titres, ou de la pompe de leur culte extérieur, les autres de la réformation de leur discipline, et tous en général de l'orthodoxie de leur foi (car chacun se croit orthodoxe) ; tout cela, dis-je, et mille autres avantages de cette nature, sont plutôt des preuves de l'envie que les hommes ont de dominer les uns sur les autres, que des marques de l'Église de Jésus-Christ. Quelques justes prétentions que l'on ait à toutes ces prérogatives, si l'on manque de charité, de douceur et de bienveillance pour le genre humain en général, même pour ceux qui ne sont pas chrétiens, à coup sûr on est fort éloigné d'être chrétien soi-même.

Lettre sur la tolérance, 1686 (G.-F., 1992), p. 163.

Le progrès vers la tolérance réciproque se fait parfois parce que les chrétiens se rallient à ce point de vue, et le trouvent illustré dans leurs Écritures. Mais il arrive aussi que des philosophes et des hommes d'État favorisent la marche vers la tolérance en dénonçant la hargne des théologiens pour les systèmes qui diffèrent du leur et en cherchant à contrecarrer leur ardeur. Dans les deux cas, on préconise que l'État seul a le droit de contraindre les corps (et qu'il ne peut contraindre

que les corps) et doit laisser les âmes en paix. Dans les deux cas, les Églises sont libres de parler aux âmes.

Voltaire défend la liberté de penser et de croire

Mais quoi ! Sera-t-il permis à chaque citoyen de ne croire que sa raison, et de penser ce que cette raison éclairée ou trompée lui dictera ? Il le faut bien, pourvu qu'il ne trouble point l'ordre : car il ne dépend pas de l'homme de croire ou de ne pas croire, mais il dépend de lui de respecter les usages de sa patrie.

Traité de la tolérance, 1762 (G.-F., 1999), p. 83.

Dans leurs confrontations avec le pouvoir de l'Église (et des Églises), les rois puis les États ont un atout en main : ils ont des soldats et des policiers qui leur obéissent. L'État moderne est caractérisé par un monopole qu'il défend jalousement : celui de l'usage de la force. Mais il ne faudrait pas admettre pour autant le principe de Mao, à savoir que le pouvoir est au bout du fusil. Car les rois médiévaux puis les États modernes administrent la justice, et c'est là un atout dont la force morale et sociale est considérable². À partir du Moyen Âge, les autorités temporelles obtiennent une indéniable légitimité ; on admet que leur présence et leur force sont absolument nécessaires au gouvernement des humains. C'est ainsi que ceux qui ont la force réussissent à gagner (dans une mesure qui peut varier) le cœur et l'intelligence de ceux qu'ils gouvernent. Leur crédibilité comme souverains temporels est assez vite apparue aux yeux du commun des mortels comme plus grande que celle des autorités ecclésiastiques. Les Québécois ont voulu que leurs écoles dépendent d'un ministre de l'Éducation et non de comités confessionnels. On peut aussi ajouter qu'ils jugent implicitement qu'il vaut mieux que leur sécurité personnelle soit assurée par l'État plutôt que par un groupuscule avec lequel ils pourraient négocier un arrangement favorable. Et cela, même

2. La justice et la force sont mêlées l'une à l'autre, écrit Pascal dans ses *Pensées*, 349, cité dans *Moralistes du XVIII^e siècle*, Paris, Laffont, 1992.

quand l'État coûte cher en impôts et est dirigé par des politiciens de valeur inégale. Le policier et le soldat, dans les États démocratiques, sont donc à la fois munis d'une arme et revêtus d'une autorité. Dans ces États, l'autorité jouit d'une image de puissance positive³.

L'ampleur (et la noblesse) des tâches qu'assume le pouvoir temporel font que la tension entre lui et le pouvoir spirituel ne va pas cesser de sitôt. Les papes ou les consistoires ne fulminent plus contre les rois ou les présidents⁴. Les résistances que le pouvoir spirituel oppose au pouvoir temporel s'exercent aujourd'hui depuis en bas. C'est le scénario que l'on a vu à l'œuvre lors du mouvement Solidarité en Pologne. Combien de divisions le pape a-t-il ?, demanda le dictateur. Il a des votes, ou, plus exactement, les catholiques ont des votes qui vont parfois dans le sens voulu par l'Église. On connaît aussi le rôle de la droite religieuse dans les succès électoraux du président Bush. Cependant, lorsque la crise économique éclate malgré les incantations des patriotes à tous crins ou des économistes partisans du marché libre intégral, le charisme de Barack Obama sera au diapason d'une autre sensibilité morale et spirituelle : celle de la politique tenue par le centre gauche américain, marquée notamment par Martin Luther King.

Le jeu entre le pouvoir temporel et le pouvoir spirituel est maintenant sorti des ornières spécifiquement chrétiennes qui opposaient le trône et l'autel, ou le sabre et le goupillon. La pensée doit recourir à de nouvelles métaphores pour évoquer la présence d'un pouvoir au-dessus du pouvoir que tout le monde voit à l'œuvre. On parlera de la plume et de l'épée, par exemple. Pensons à ce qui se passa en France dans les décennies 1950-1970. On n'arrête pas Voltaire, déclara de Gaulle, quand Sartre se rendit coupable d'une dénonciation de la torture commise par l'armée française en Algérie. On a vu depuis des œilletons dans les bouches de fusils. On a vu des formes artistiques qui s'opposent à l'abêtissement organisé. Un jeune homme en jeans avec sa guitare est parfois plus fort qu'une fanfare militaire. Un documentaire d'une heure peut avoir plus d'impact que quarante heures de

3. Pour une excellente analyse du fonctionnement de l'autorité dans les sociétés modernes, voir Richard Sennett, *Autorité*, Paris, Fayard, 1981.

4. En 1935, le synode réformé de Barmen eut de dures paroles pour Hitler.

téléralité. L'autorité du pouvoir ne passe pas toujours inévitablement par l'argent et la mode.

Revenons à notre survol historique. Ce que le pape Gélase réussit à mettre en place pour quelques siècles imposa de rudes luttes aux Européens (surtout à ceux de l'Ouest), mais ce fut une singulière école et peut-être le lieu de la meilleure réussite de la culture occidentale. Nulle part au monde ne trouve-t-on un conflit aussi tenace. Le patriarche de Constantinople ne fut jamais un pape régnant en souverain sur des terres et servi partout par des jésuites. Mahomet fut un prophète armé et n'accepta jamais l'empire d'un César ; il ne proposa donc pas de rendre à César ce qui appartient à César et à Dieu ce qui appartient à Dieu. Les confucianistes marquèrent l'Empire chinois de leur sceau, mais ils n'eurent jamais à leur tête un officiel qui pouvait menacer l'empereur ; il fallait des militaires pour changer de dynastie. Le premier État laïque dans le monde musulman apparut en 1920 : la Turquie, qui fut rapidement imitée. Les Juifs n'ont un État que depuis 1948.

Le conflit entre la connaissance et la croyance, entre la raison et la foi ne se joue donc pas que sur le terrain de la connaissance de la nature ou du monde extérieur. L'histoire de la connaissance historique montre clairement qu'il y a aussi, en matière de connaissance, des enjeux de pouvoir. Thucydide, les humanistes, les juristes des rois et des villes libres limitent leurs enquêtes à ce qui est bon pour l'homme dans son parcours allant du berceau à la tombe. Le débat sur ce qui est juste ici-bas est assez difficile en lui-même, même lorsqu'il ne tient pas compte, comme il le fait de plus en plus, des exigences des pasteurs et des théologiens sur le salut éternel des âmes. Au nom de quels critères va-t-on établir nos objectifs et nos espérances en matière de salut du pays ? Au nom de quels critères allons-nous juger la performance des chefs politiques ? Quand une guerre entreprise au nom de la civilisation est-elle vraiment défendable ?

Néanmoins, un consensus existe : l'intelligence a plus de chance de voir clair dans les malheurs et les bonheurs que l'on rencontre dans l'histoire, à la condition que leur narration ne s'embrouille pas à coup d'interventions divines ou de références à des dogmes théologiques. L'intelligence politique doit s'efforcer de travailler avec

les hommes tels qu'ils sont, en les considérant d'un point de vue humain.

Nous avons vu que Descartes s'arrêta au bord de la pente funeste du scepticisme intégral en formulant son *cogito*: « je pense donc je suis ». Pour repartir dans une autre direction et dire ce que nous sommes, il suivit la piste des observations mesurables et des sciences naturelles. Comme je le disais en introduction, je propose de faire mieux que lui en empruntant deux pistes qu'il n'a pas explorées, celle de la science historique et celle des sciences humaines et sociales.

Appuyés sur vingt siècles d'écriture critique et « philosophique » de l'histoire, des esprits novateurs ont, à partir du XVIII^e siècle, posé les bases de ce que nous appelons les sciences de l'homme. Ce sont des sciences relativement « molles », l'économie politique, la sociologie puis l'anthropologie. Elles nous offrent un savoir contemporain qui permet de mieux répondre aux questions de Kant. Reprenons donc l'indication de Kant en lui ajoutant notre savoir contemporain : « ce que l'homme a fait et ce qu'il peut faire de lui-même » se découvrent en étudiant l'histoire. La réflexion critique sur notre manière de vivre ensemble a besoin aujourd'hui d'être alimentée par de tels savoirs.

La meilleure façon de penser nos manières de vivre ensemble, c'est de le faire à la lumière des repères historiques. On discernera ainsi l'éventail des pouvoirs exercés par les humains sur eux-mêmes et sur le monde environnant.

Les sciences de l'homme : théories et interprétations

Les progrès des diverses connaissances scientifiques et historiques aboutirent au cours du XVIII^e siècle à un nouveau grand projet : élaborer une science de l'homme, le connaître dans tous ses aspects et dans sa totalité comme un tout spécifique, possédant ses propres caractéristiques. Les données disponibles avaient connu un rapide accroissement. Les voyages autour des cinq continents élargissaient le champ de la géographie aux dimensions de la planète et multipliaient les aperçus sur la diversité des cultures. Une nouvelle science, l'ethnologie, commençait sa carrière. N'oublions pas l'essor d'un nouveau genre littéraire, le roman. Par le biais de fictions, les auteurs de romans montrent comment les choses se passent ici-bas. Leurs œuvres devinrent la grande école en matière de sentiments et de relations humaines, de jugements sur ce qui est probable et ce qui ne l'est pas. Dès l'Antiquité, Aristote avait affirmé que la poésie est plus philosophique que l'histoire : alors que l'histoire nous dit ce qui s'est passé, la poésie nous informe sur ce qui pourrait se passer¹.

1. Aristote, *La Poétique*.

Deux romans sur l'art de vivre

Les prédicateurs de la France ancienne ânonnaient des formules sur les « misérables pécheurs » : ils vivaient mal et étaient coupables, devant Dieu et devant les hommes. Dans son roman *Les Misérables*, Victor Hugo entreprend de transformer de fond en comble les imaginations qui meublent la tête des gens de bien au sujet de la misère humaine. Ses misérables sont des victimes et souvent des victimes innocentes. Parfois, ce sont des individus qui ont été pris en faute, comme Jean Valjean, le héros au centre du roman. Mais la justice humaine, impitoyable, incarnée par un policier tenace et obsessif, le traque et lui bloque toute voie vers une existence rachetée et une réinsertion sociale.

Alexandre Dumas raconte l'histoire d'un jeune héros, Edmond Dantès, injustement accusé par des rivaux et emprisonné sur la foi des faux témoignages. Il s'échappe, trouve un fabuleux trésor et entreprend alors de tirer vengeance de ceux qui ont tenté de le détruire. Mais il découvre petit à petit que sa poursuite de justes punitions, loin de rétablir un bon équilibre moral, ne fait que multiplier le mal. Alors il pardonne et trouve la voie d'une vie apaisée. *Le Comte de Monte Cristo* reprend donc l'affirmation biblique : la vengeance n'appartient qu'à Dieu seul.

Les sciences humaines élaborent des théories, mais la base factuelle est indispensable et n'est jamais perdue de vue. Les interprétations comme celles que font les historiens sont aussi sur la table. La théorie, elle, s'efforce de rendre compte du tout et de cerner ce qui est proprement humain, ce qui est présent au cœur de tout ce que font les hommes. Les sciences humaines hésitent à dire qu'elles formulent des lois au sens des lois physiques ; elles prétendent plutôt discerner des régularités dans le comportement humain. Nous examinerons trois de ces théories, une psychologique et deux sociologiques. Chacune alimente ce que l'on pourrait nommer une réflexion sur l'essence de l'homme. En règle générale, aucune des sciences humaines n'est impérialiste au point de dénoncer les autres, ce qui n'est pas nier la présence de rivalité entre les écoles de pensée. Nous ne sommes pas ici en face du genre de débat qui opposait en biologie ceux qui croyaient à la génération spontanée et ceux qui n'y croyaient pas.

William James, dont nous avons déjà parlé, publia en 1896 un article intitulé *The Will to Believe*², texte qui fit date dans les études sur la croyance. James commence par une simple constatation : de nombreuses hypothèses s'offrent à notre intellect, si bien que l'on pourrait bien finir par croire (pour peu que l'on aie une raison de le faire). James souligne que ces hypothèses ne nous mobilisent pas toutes de la même manière. Certaines soulèvent à peine notre intérêt, d'autres éveillent surtout une curiosité tout intellectuelle. Il examine ensuite un cas particulier, à savoir les hypothèses pour lesquelles nous pourrions accorder notre croyance, pour des raisons pratiques, malgré l'insuffisance de raisons claires et distinctes de le faire. Dans certains cas, dit-il, il est juste de laisser agir passion et intérêts.

Dans un autre texte, James donne l'exemple de l'alpiniste pris dans une mauvaise passe et qui ne peut se tirer du danger qu'en sautant par-dessus une grande crevasse. S'il croit qu'il peut réussir, il aura plus de chances de rentrer chez lui sain et sauf³. James n'accepte pas ici n'importe quelle croyance motivante, mais imagine des circonstances précises. Le bon sens admettra sans peine la pertinence de l'exemple. Contre les positivistes, qui soutenaient qu'il ne faut jamais admettre une opinion sans l'avoir d'abord vérifiée, James revendique le droit à la croyance. Il restera à la conscience de bien spécifier les limites à respecter lorsqu'une personne se sent instamment portée à croire. Lors d'une cérémonie de remise des prix du Québec, j'ai entendu une cinéaste honorée qui a raconté un souvenir d'enfance. Alors qu'elle avait douze ans, pendant le repas en l'honneur de sa confirmation, elle annonça à la vaste assemblée familiale qu'elle savait ce qu'elle voulait être dans la vie : elle serait évêque. À quoi son père répondit aussitôt : « Vas-y, tu es capable ! » Pour le père, ce n'était manifestement pas le moment de faire connaître à sa fille les habitudes de pouvoir dans l'Église. La suite prouva que le père avait raison. En grandissant, la jeune fille changea d'objectifs professionnels, mais la confiance en elle-même qu'avait alimentée son père demeura en elle.

2. *La volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.

3. « The sentiment of rationality », dans *Essays in Pragmatism*, New York, Hafner, 1948, p. 27.

On peut regretter aujourd'hui que le magistère n'aie pas encore relevé le défi posé par la croyance généreuse de ce père de famille.

Le poids de tels raisonnements a souvent été surexploité par des apologistes de la religion. Je ne crois pas que l'on puisse faire un escalier qui, à force de nuances, nous mènerait, à partir d'exemples d'estime de soi, jusqu'à la confiance dans les parents en général, dans l'univers et dans Dieu, en trouvant à chaque palier des preuves de bienfaits qu'assure une croyance sûre. Cela ressemble trop à l'histoire de la paysanne de Montaigne qui, ayant porté un veau à sa naissance, s'entraîna à le porter tous les jours, si bien que deux ans plus tard elle pouvait porter un bœuf. Je précise donc que la croyance dont James parle n'a à mes yeux aucune valeur religieuse. (On verra que ce n'est pas la foi.) Mais elle a une indéniable valeur psychologique et sociale.

Prenons un autre exemple. L'autobus qui passe le plus près de mon domicile porte le numéro 138. C'est une ligne d'importance secondaire. Le véhicule passe à des intervalles réguliers, de l'ordre de 50 minutes. Mais toute l'utilité, je dirai même tout le charme, de cet autobus est qu'il est fiable. Je peux donc croire qu'il va arriver. Une vie sociable paisible et agréable est faite de séquences de croyances vérifiées (sauf exceptions, bien sûr).

Le célèbre écrivain français Marcel Proust accordait à la croyance des pouvoirs magiques. Quand le narrateur de ses romans était un jeune adolescent quelque peu amoureux de Gilberte, il était surtout fasciné par l'élégance de sa mère, Odette Swann, et allait régulièrement à l'allée des Acacias au bois de Boulogne pour épier le passage, dans sa victoria, d'Odette revenant de sa promenade au bois, pour le simple plaisir de la voir passer. Il retourna sur les lieux quelques années plus tard. À ce moment-là, il ne désirait plus voir madame Swann, sachant qu'elle ne viendrait pas. Il voyait de laides automobiles au lieu d'élégants attelages. Il ne voyait plus ses beaux chevaux, les femmes semblaient quelconques. Il gardait des souvenirs exquis, mais il était entouré d'horreurs. La croyance, écrit-il, avait disparu ; il n'attendait plus qu'Odette apparaisse, le spectacle sous ses yeux

n'avait ni consistance ni beauté. C'était bien sûr le narrateur qui avait changé mais, précise-t-il, ce qu'il ressent c'est la mort d'un dieu⁴.

Et quel accès de nervosité pour moi si le céleste autobus bleu n'arrivait pas à l'heure attendue !

La croyance dont il est question dans ces exemples est un indispensable lubrifiant au bon fonctionnement des rouages des organisations à la fois psychologiques et sociales. Ceux qui savent les apprécier connaissent les mérites de la fiabilité. Leur intellect est en route vers l'intelligence. Aux enfers, rien n'est jamais précis, écrivait Charles Williams. C'est aussi, je crois, ce que pensait l'écrivain Kafka.

En 1925, Marcel Mauss publie son *Essai sur le don*⁵.

Marcel Mauss (1872-1950)

Neveu d'Émile Durkheim, le fondateur de la sociologie française, il fut formé par son école de pensée, collabora à sa revue, puis s'émancipa petit à petit de son influence. Il étudia avec soin les travaux des ethnologues (on dirait anthropologues aujourd'hui) qui analysaient les sociétés dites primitives et que l'on appelle maintenant des sociétés sans écriture. Son enseignement forma toute une génération de savants ; il leur transmet la curiosité et le savoir faire nécessaires pour entreprendre des études de terrain.

Mauss décrit les diverses pratiques du don pour montrer comment les hommes s'attachent les uns aux autres par des liens spécifiquement sociaux. (On retrouve ici l'intérêt pour trouver une formule générale qui rendrait compte du fait que les humains sont humains.)

Spontanément, les humains font des dons à d'autres humains et entrent dans le jeu d'une triple obligation : l'obligation de donner, celle d'accepter le don et celle d'offrir un don en retour. Ces phénomènes,

4. *Du côté de chez Swann*, dans *À la recherche du temps perdu*, vol. I, Paris, Laffont, 1987, p. 349.

5. Dans *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1968, p. 142-279.

attestés dans toutes les sociétés, invitent à de riches analyses. Quatre d'entre elles sont particulièrement significatives : 1) Le don est à la fois désintéressé et intéressé. Le donateur fait un geste gratuit et prend un risque. (Certains donataires sont des ingrats.) Mais il s'attend (discrètement) à ce qu'on lui rende la pareille. Dans certains cas, une rivalité s'installe et le donataire prouve sa supériorité en offrant en retour un don beaucoup plus généreux. 2) Le don est à la fois libre et obligé. Pour acquérir ou entretenir des liens sociaux, il faut faire des dons ; c'est nécessaire. Mais pour être faits ou rendus avec bonheur, les dons doivent être faits avec joie, c'est-à-dire librement. 3) Les dons ont une composante matérielle, qui peut être coûteuse, mais qui peut aussi n'être qu'une fleur des champs cueillie au bord du chemin. 4) Le don est un fait social total ; il implique toute la personne, la relation à soi-même, la relation aux autres et celle à la matérialité.

Mauss énonce une règle générale : le lien créé par le don importe plus que le bien. Notons que le goût et la sensibilité sont mis à l'épreuve dans chacune des étapes de la triple obligation. Le donateur doit choisir un don approprié, comme le dit Télémaque dans l'*Odyssee* ; au roi qui lui offre un magnifique cheval, le jeune homme répond qu'il ne saurait qu'en faire, vu que son pays est une petite île rocheuse où il n'y a que des sentiers pour chèvres. (Évidemment ce serait contraire à l'esprit du don que d'accepter le cheval avec empressement pour le revendre aussitôt derrière le dos du donateur – ce serait accepter le bien sans accepter le lien.)

Mauss retrouve ici ce qu'Aristote avait avancé : pour vivre, les hommes doivent faire des échanges, mais pour bien vivre il faut qu'ils fassent des dons. Nous avons aujourd'hui des marchés et des bourses. Mais nous avons aussi des réseaux de voisinage ou d'amitié qui se tissent sur la base d'affinités et de la pratique de dons. Ces réseaux sont des lieux de réciprocité et surtout de réciprocité choisie, ce que les relations familiales ne sont pas tout à fait. Ce que Mauss écrit sur le don a valeur de théorie, car cela ouvre les yeux sur des réalités sociales qui souvent restent cachées⁶. Il conclut son *Essai* avec des

6. Camille Tarot, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 2003.

remarques de morale, où il propose de secouer le joug de la morale des marchands exercée par l'intermédiaire des économistes.

Lecteurs assidus de Mauss, nos compatriotes ont poursuivi la réflexion. Alain Caillé a publié une excellente *Critique de la raison utilitaire*⁷. Jacques T. Godbout oppose l'*homo donator* à l'*homo economicus* dans *Le don, la dette et l'identité* ; ce livre comporte une discussion sur d'étranges opinions émises par un économiste sur les dépannages improvisés lors de la crise du verglas dans la région de Montréal⁸.

Avec sa théorie du don, Mauss réussit à corriger la direction que prenait la sociologie française fondée par Durkheim. Alors que les grands moments fondateurs des sociétés retenaient l'attention de son oncle, le neveu observe de plus petits gestes qui ont lieu entre individus, dans la proximité, et qui engendrent des relations réciproques et horizontales. Alors que Durkheim voyait le fonctionnement de la société sur le mode de contraintes imposées à de grands ensembles sociaux, Mauss nous invite à y discerner des gestes libres qui tissent, à l'échelle humaine, des relations fiables. Ces gestes plongent leurs racines dans des réalités affectives ; ils cultivent des affinités électives. Mauss rejoint ici ce que Pascal avançait : les hommes sont liés les uns aux autres par des cordes de nécessité et par des cordes d'imagination⁹.

En 1977, le sociologue Norbert Elias se risqua à avancer une *Esquisse d'une théorie de la civilisation*¹⁰. Elias maîtrise un grand dossier historique : la transformation de l'Europe occidentale, du régime de la seigneurie féodale au royaume national, jusqu'à celui-ci de l'État moderne. Il note tout d'abord que le processus de la civilisation « consiste en une modification de la sensibilité et du comportement humains dans un sens bien déterminé » : l'individu a fini par apprendre à différencier et contrôler ses gestes, pour leur donner plus de fermeté et de régularité. Il y a là un processus de *rationalisation*. Elias souligne que l'alternative rationnel-irrationnel

7. Paris, La Découverte, 1989.

8. Montréal, Boréal, 2000. L'allusion à la crise du verglas de 1998 se trouve aux pages 63-70.

9. *Pensées*, 668 (Édition Sellier).

10. Ce texte est la deuxième partie de *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.

ne saurait être opérante. Plutôt, l'individu intériorise certaines contraintes externes pour en faire des autocontraintes ; mais il fait des choix dans ce qu'il s'efforce d'apprendre. La personne apprend à dépasser le présent en revenant sur le passé et en anticipant l'avenir. Ainsi, elle apprend à dominer ses émotions, ce qui lui confère des avantages sociaux évidents. L'individu apprend à réfléchir avant d'agir, il analyse les conséquences de ses actes. Il calcule ses intérêts et apprend à tirer profit des relations pacifiques fondées sur les gains en prestige ou en argent.

Cet individu n'est plus un guerrier médiéval. Il s'est inséré dans un réseau complexe et subtil d'interdépendances ; les rivalités ne débouchent plus aussi promptement sur la guerre ouverte. Et le citoyen moderne sait qu'il est inséré dans des réseaux proches et dans d'autres plus lointains. En effet, au début de l'ère moderne, les individus commencent à avoir une certaine connaissance de ce qui se passe au-delà de leur voisinage immédiat. Ils découvrent, autour de leur cercle familial, un anneau de personnes que l'on connaît mal mais avec lesquelles on peut s'arranger. Nommons cette catégorie de personnes des étrangers fréquentables. Jacques Rancière parle d'« une étrangeté reconnaissable » que l'on peut reconnaître par soi-même¹¹.

À cet égard, l'histoire des États européens est celle de pratiques politiques qui peu à peu admettent et conviennent de l'interdépendance des couches sociales dans la nation et des nations entre elles. Le XXI^e siècle est évidemment au seuil d'une nouvelle étape dans l'élargissement de l'interdépendance reconnue et assumée. Tout ce que l'on sait sur la globalisation et sur les défis écologiques indique le besoin d'instances décisionnelles internationales pour gérer une interdépendance beaucoup plus vaste que celle à laquelle nous étions habitués.

Cette interdépendance peut être décrite en termes brutaux : ceux de l'économie ou ceux de l'hygiène. Les riches touristes qui vont relaxer dans les tropiques doivent emporter avec eux une petite pharmacie. Les émeutes, les crises ou les révolutions dans certaines régions du monde ont des conséquences indirectes ; personne n'est entièrement à l'abri. Les faits sont là, indiscutables.

11. Jacques Rancière, *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.

Cela dit, des gestes politiques façonnent cette interdépendance. En même temps, la nouvelle génération devra franchir une phase morale décisive : la reconnaissance des obligations que les humains ont les uns à l'égard des autres.

À travers nos trois exemples (James, Mauss, Elias), nous avons vu comment les connaissances récemment acquises sur le comportement de l'humanité ont écarté d'anciennes croyances. Donnons un autre exemple : en 1954, Gordon Allport publie *The Nature of Prejudice* qui faisait état de la genèse des préjugés et la manière de les dissiper. En 1992, ce livre en était à sa 22^e édition¹². Même s'ils ne le font pas toujours, les humains savent réviser leurs savoirs ; cela permet de garder une certaine confiance dans leur avenir.

Les travaux de William James, Marcel Mauss et Norbert Elias indiquent l'ampleur des acquis que nous offrent les sciences de l'homme après plus de deux cents ans de recherches¹³. William James a un tempérament original, hyperactif, cordial (avec des passages dans la dépression), toujours à l'affût du merle blanc qui va bouleverser les catégories, ébranler les systèmes et mener à de nouvelles définitions. (On verra qu'il propose une nouvelle définition de la religion.) Marcel Mauss acquiert ses galons dans l'étude des peuples sans écriture ; les travaux sur le potlatch des Amérindiens de la Colombie-Britannique le mettent sur la piste qu'il explore dans son *Essai sur le don*. Quant à Norbert Elias, il est marqué par l'œuvre de Max Weber et ses théories sur la nature et les origines de la rationalisation que l'on voit à l'œuvre dans l'histoire de l'Occident. Tous les trois construisent une théorie générale qui permet de voir de nouveaux faits (ou la signification de faits qui passaient pour bien connus).

James défend le droit à la croyance contre des positivistes que leur enthousiasme envers les méthodes des sciences naturelles conduit à prétendre qu'il faudrait suspendre son jugement dans tout ce qui n'est pas établi scientifiquement. Mauss nous montre que dans

12. Reading (Mass.), Addison-Wesley.

13. Je parle ici des sciences de l'homme plus que des sciences sociales, pour bien marquer l'ambition de cerner les caractéristiques de l'espèce humaine. Les sciences sociales véhiculent souvent cette ambition quand elles sont prises dans le sens large, mais elles contiennent aussi beaucoup d'études quantitatives, telles que l'économétrie et la sociographie, qui relèvent plus du modèle des sciences naturelles.

la vie quotidienne « il faut se confier ou se méfier » ; nous avons élaboré des pratiques économiques et juridiques qui ont permis d'atteindre une certaine régulation des rapports humains¹⁴. Il porte à notre attention la réalité affective dans laquelle baignent les individus, même les plus modernes. Nous avons tous été des bébés, collés au sein mais aussi capables de piquer des colères contre leur mère. En admettant que les individus et les sociétés agissent en fonction de l'idée qu'ils se font de leurs intérêts, Elias nous incite à examiner dans quelle mesure les capacités intellectuelles, à un moment donné, aident l'humain à concevoir correctement ses intérêts et ceux des autres. L'humain sait-il doser intelligemment les mécanismes d'exclusion sociale avec ceux d'inclusion ?

En tant qu'êtres humains, notre originalité réside dans le fait que nous parlons, que nous employons des langages préexistants et en inventons d'autres.

Qu'est-ce que le langage ?

La parole distingue l'homme entre les animaux et la langue distingue les nations entre elles, écrit Jean-Jacques Rousseau en 1763 dans son *Essai sur l'origine des langues*. Il souligne que parler suppose une réciprocité : on s'adresse à un autre qui est un semblable. Il fait aussi l'hypothèse que la première invention de la parole ne vint pas des besoins mais des passions. Son essai laisse à toute une génération de penseurs l'idée d'une naissance simultanée, « à l'origine », du langage, de la société et de la religion. Dès lors, les hommes se font des représentations, pour eux-mêmes et pour les autres. Rousseau traite aussi de la musique, du rythme et de la danse. On oublie parfois que le langage n'est pas qu'une affaire de cordes vocales. On parle aussi avec son corps. Et l'on utilise le langage même quand on ne parle pas et que l'on est seul, car on se parle à soi-même, on nomme ses propres expériences et ses sentiments. Ainsi, le monde qui nous entoure est toujours médiatisé par le langage, et, par conséquent coloré par l'imagination.

14. *Essai sur le don*, dans *Sociologie et anthropologie*, p. 277-278.

La Nature, muette, ne parle pas¹⁵. La science, écrit Max Weber, a opéré un désenchantement du monde. On parlait autrefois du « grand livre de la Nature ». L'expression n'a plus cours. On ne peut **pas lire dans le monde quelle est notre destinée ou notre devoir¹⁶**. La Nature ne parle que lorsque les scientifiques, grâce à des hypothèses et à l'emploi de méthodes expérimentales, réussissent à la faire parler. Alors elle nous « dit », quoique muette, ce qu'il faut faire pour obtenir du sulfate de cuivre qui va protéger les vignes du mildiou. Mais les humains ne parlent pas de cette manière. Ils inventent le langage qu'ils se tiennent à eux-mêmes.

Chaque individu, en agissant, se fait une représentation de son action. Chacun utilise des symboles pour s'exprimer devant les autres et communiquer avec eux. L'objet donné et accepté est d'abord un symbole. Par la suite, tous les objets auront une signification. La caisse de bière que l'on achète chez le dépanneur n'est pas un symbole, mais peut le devenir dans certains contextes sociaux.

Les individus intériorisent les normes qu'ils reçoivent de leur famille, première structure au bas d'une longue échelle d'institutions qui prétendent faire de nous des individus sociables et de bons citoyens. Or, les individus choisissent leurs normes, dans une certaine mesure. On trouve donc dans leurs sociétés non seulement des échanges et des rapports de force, mais aussi des crimes et des punitions.

Les sciences de l'homme, tout comme les sciences historiques avant elles, ne cessent de rencontrer des normes, des passions, par exemple, la passion de ceux qui veulent se porter à la défense du bien et écraser les forces du mal. Dans un premier temps, il s'agit de voir ces normes et ces passions à l'œuvre, froidement, avec distanciation. **Mais comme nous sommes tout autant dans le monde qu'en face de lui, il est impossible, par exemple, d'écrire l'histoire d'une guerre sans mettre en place une certaine manière de juger les faits, sans exprimer le caractère et les préférences de l'observateur.**

15. Merleau-Ponty parle du sens de l'opacité des choses.

16. Max Weber, *Le savant et la politique* (Paris, 10-18, 1963), introduction de Raymond Aron, p. 14.

Nous rencontrons ici le problème du contraste entre les jugements de fait et les jugements de valeur. En 1919, Max Weber prononça une conférence sur *Le métier et la vocation de savant*, suivie d'une autre sur *Le métier et la vocation de l'homme politique*¹⁷. Il y affirme que le travail scientifique est solidaire d'un progrès, mais qu'il doit rester purement scientifique. Il s'élève donc contre les professeurs qui utilisent leur chaire pour lancer des appels politiques ou religieux, bref pour porter des jugements de valeur¹⁸.

C'est pour Weber l'occasion de faire la distinction devenue classique entre les *morales de conviction* d'une part, qui permettent à l'individu de rester fidèle, quoi qu'il arrive, à ses principes, et, d'autre part, les *morales de responsabilité* qui soupèsent les conséquences des actions et enseignent aux individus qu'ils doivent accepter d'être jugés moralement en fonction des résultats de leurs actions, non en fonction de leurs intentions, ou de ce qu'ils cherchaient à obtenir par leurs actions. Les pages de Weber sont comme le testament de toute une vie consacrée à l'étude rigoureuse des sociétés dans l'histoire. Le message est aujourd'hui difficilement contournable.

Toutefois, l'opposition entre jugement de fait et jugement de valeur est souvent conçue de façon trop sommaire. Comment déterminer, avec assurance, le point précis à partir duquel les jugements de fait commencent à être pollués par des jugements de valeur ?

Quand Thucydide « juge », il ne prend pas parti pour les Spartiates ou pour les Athéniens, ses concitoyens. Si l'on tient à recourir au concept de valeurs, on peut dire qu'il trouve des valeurs des deux côtés, et peut-être surtout du côté de l'Athènes de Périclès. Mais la guerre lui montre que ces valeurs se dégradent ; elles se mettent au service de la propagande et même de crimes. Je dirai donc que Thucydide est lucide. Y aurait-il une valeur de lucidité au-dessus de toutes les autres ? Ce serait peut-être un peu trop simple. Car l'homme de science qu'était Thucydide a une lucidité narrative qui dépasse l'exactitude quant aux faits. Il pose un jugement *en montrant*, et non

17. Publiées sous le titre *Le savant et le politique*, *ibid.*

18. Aujourd'hui, la déontologie des pédagogues incite à la nuance. La plupart des enseignants savent marquer la différence entre ce qu'ils disent à partir de leur savoir et ce que leur indique leur conviction personnelle ainsi que leur engagement de citoyen.

en invoquant des valeurs. Et ce qu'il montre est un déroulement dans le temps qui ne peut être réduit à un catéchisme de valeurs. Il faut lire son *Histoire de la guerre du Péloponnèse* (et non quelque résumé) pour être à même de comprendre son jugement. Thucydide fait donc plus qu'établir des faits et montrer les passions morales faisant leur œuvre bénéfique ou mortifère. Il révèle la faillibilité des humains, même des meilleurs, et les catastrophes qui parfois s'ensuivent. Je dirai qu'il nous invite à ne pas nous mentir à nous-mêmes et nous donne quelques outils à cette fin. Car son jugement n'est pas un épanchement subjectif, mais un jugement bien informé et raisonné.

Ainsi, les sciences de l'homme nous avertissent que des faits nouveaux et des capacités intellectuelles nouvelles sont apparus dans l'histoire. De nouvelles connaissances ont été acquises et peuvent servir de base à de futurs progrès scientifiques. De nouveaux savoirs sont constitués et diffusés. Cela nous donne des outils pour orienter la marche vers l'avenir.

Le double visage de la raison scientifique selon Pierre Bourdieu

Au cours de leur histoire, les humains sont parvenus à créer des milieux d'échanges sociaux favorables au développement de la raison. On est relativement soustrait aux contraintes habituelles pour n'être contraint que par la logique : on y avance des raisons et on en discute, indéfiniment. On crée ainsi des univers d'exception qui forment de véritables champs scientifiques. On s'y exhorte à « l'impartialité ». Certes, il y a compétition dans ces milieux et le poids de la coutume s'y fait sentir, mais cela ne permet pas de mettre en doute la quête de la vérité que l'on y poursuit. « La défense de la raison » y reste « confiée à un travail collectif de confrontation critique, placé sous le contrôle des faits ». Ainsi, Bourdieu veut rompre à la fois avec « l'absolutisme épistémique » (la science se fait dans un milieu parfaitement infaillible) et avec « le relativisme irrationaliste » (toute vie intellectuelle est dominée par le conflit des passions).

Méditations pascaliennes (Seuil, 2003), p. 157-160.

Ne perdons pas de vue la leçon que donne Bourdieu. Les humains ne sont pas des machines à générer de la connaissance, pas plus qu'ils ne sont des machines à fabriquer des outils. Je le rappelle, James, Mauss et Elias montrent que nous sommes dans le monde pour y vivre, et face au monde pour l'observer. Le corps humain est à la fois voyant et visible. Il est, grâce à ses sens (grâce à la vue en particulier), *devant* le monde et face à lui, mais il est aussi *englobé* par lui. Quand nous manipulons les choses extérieures à notre conscience, méthodiquement et scientifiquement, nous faisons abstraction de notre condition incarnée, c'est-à-dire de nos besoins et de nos désirs.

Les aventures de la rationalité

Nous sommes frappés par l'extérieur
et l'intérieur demande une discussion.

Leibniz, *Théodicée*, Préface.

Le prestige dont jouit la science aujourd'hui est presque toujours celui des sciences naturelles et il tient pour beaucoup à l'essor des technologies. Ce vaste développement permet à la science de devenir utile, d'être à la base de mécanismes efficaces qui rendent notre vie plus facile ou plus agréable. Mais le lien qui relie la science et la technologie est-il nécessaire ? C'est un événement contingent, quelque chose qui s'est produit dans l'histoire, à certains endroits et à un certain moment. Tous accordent aux Grecs de l'Antiquité d'avoir fait avancer la raison à pas de géants. Ils ont fait accomplir des progrès éclatants aux mathématiques, à la narration de l'histoire et aux réflexions sur le gouvernement des humains. Ils avaient aussi observé la force d'expansion qui se dégage quand l'eau bout et se transforme en vapeur. Ils ont conçu une petite machine à vapeur, restée une curiosité, un jouet ; cela aurait pu devenir une poulie à vapeur pour soulever les blocs de marbre et bâtir un Parthénon plus grand et plus haut. La croisée des chemins était là devant eux, mais le chemin vers le développement technologique n'a pas été pris, du moins pas sur une grande échelle. On dit que c'est parce que les Grecs avaient des esclaves que le besoin de poulies à vapeur ne se faisait pas sentir. Ils

avaient aussi le goût de la mesure et un Parthénon plus grand n'était peut-être pas leur priorité.

Tout autres furent les développements en Occident médiéval, puis moderne. Le collier de cheval (invention médiévale anonyme) multiplia par sept la force de traction de cet animal. On mit les chevaux au travail dans les mines de charbon et de fer. La productivité nouvelle assura les progrès de la métallurgie puis les débuts de l'industrialisation. Et maintenant, ce sont des tracteurs et non des chevaux qui tirent les charrues. Entre la découverte des propriétés du chloroforme et les pratiques des anesthésistes d'aujourd'hui, il y a des décennies de développement de connaissances et de technologie médicale. Peu après l'exploitation des premiers champs de pétrole, on invente le moteur à explosion. Dès qu'on connaît la physique des gaz, on invente les réfrigérateurs. Ce qui commence par des expériences mettant une clef au bout de la ficelle qui retient un cerf-volant aboutit à la production massive et la large diffusion de l'énergie électrique. Une branche de la physique s'occupe de physique nucléaire ; on fabrique aussitôt des bombes atomiques et on prouve leur efficacité.

La mise en œuvre de la rationalité est une entreprise qui se développe dans divers domaines. Bien sûr, le succès de l'entreprise en sciences naturelles est le premier exemple qui vient à l'esprit, mais on peut aussi montrer que le droit est devenu plus rationnel. Quand la loi devient écrite, connue ou accessible à beaucoup sinon à tous, l'arbitraire des plus puissants commence à reculer. Quand la poursuite des « criminels » est enlevée des mains des familles pour être le fait de l'État, les chances d'une administration pacifique de la justice sont accrues. Le suffrage universel ne garantit pas les meilleures décisions politiques, mais la démocratie donne la chance d'avoir une politique plus rationnelle. On a même fait des efforts pour rendre la religion plus rationnelle ; toutefois, les succès dans ce domaine restent relatifs. Néanmoins, si les sciences biologiques nous ont donné une meilleure médecine, on peut prétendre que les sciences humaines ont permis d'améliorer (un peu) les sociétés et, par exemple, leurs écoles.

La rationalité est aussi une aventure, en ce sens qu'elle n'avance pas de façon régulière et linéaire. Les coutumes gardent leur poids. Les médecins ont cru à la méthode scientifique avant de croire à la nécessité de se laver les mains minutieusement après avoir touché

chaque malade. Les États-Unis ont proclamé haut et fort que tous les hommes étaient nés libres et égaux à peu près un siècle avant d'abolir l'esclavage. L'émancipation des Juifs dans l'Europe chrétienne semblait sur une bonne voie avant la catastrophe nazie.

Le travail des sciences naturelles a l'avantage d'être poursuivi à partir de principes rationnels clairs, précis et d'application universelle. On sait en quoi consiste une vérification ou une falsification. On peut donc défendre des pratiques comme étant parfaitement rationnelles. La loi de la gravité est impérieuse et s'impose toute seule. Nos avions volent parce que leur vol est soumis à cette loi, et non pas parce qu'il la défie.

Il n'en va pas de même dans les sciences de l'homme. Les lois morales ne s'imposent pas de manière péremptoire. Dans les affaires dont s'occupent les sciences de l'homme, il vaut mieux parler de pratiques ou d'opinions raisonnables. On navigue dans une histoire qui change au cours des siècles, au lieu d'interroger la nature qui est toujours la même.

On connaît la réponse du sage chinois à celui qui lui demandait si les effets de la Révolution française (1789) avaient été dans l'ensemble plutôt bons ou non ; sa réponse était que c'est trop tôt pour le dire. L'histoire reste le lieu de conflits. Les progrès y sont lents et parfois suivis de reculs. L'ère des embrouilles entre connaissances et croyances n'est pas près de s'achever.

Page laissée blanche intentionnellement

Le tournant philosophique : l'alternative entre l'accroissement du savoir et la bonne conduite de la vie

Certains de nos contemporains placent toute leur confiance dans les sciences naturelles ou exactes, car ils voient en elles plus qu'une méthode spécialisée applicable dans un domaine précis, donc limité : les sciences décrivent le monde naturel, celui que nous voyons devant nous et que nous pouvons manipuler. On en arrive donc à faire de la « science » un mode de pensée appelé à exercer un magistère universel. Cependant, les sciences exactes rencontrent alors la philosophie sur leur chemin. C'est le temps de la plus sérieuse confrontation, car la philosophie se fait fort de préciser les limites de la connaissance humaine et traite de tous les systèmes qui ont été mis à l'épreuve de la discussion et de la critique.

La tradition philosophique remonte à Socrate (470-399). Mais Socrate n'a pas écrit. Elle remonte donc au témoignage de Platon (427-347). Le texte fondateur est *L'Apologie de Socrate*, c'est-à-dire une version écrite par Platon du discours prononcé par Socrate devant ses juges le jour de son procès et de sa condamnation à mort¹.

1. Nous renvoyons à la traduction de Luc Brisson, avec introduction, dans Platon, *L'Apologie de Socrate. Criton*, Paris, G.-F., 2^e édition corrigée, 1997.

Dans son plaidoyer, Socrate commence par rejeter des représentations mensongères que ses détracteurs ont répandues à propos de son activité sur la place publique (son fameux questionnement : Qu'est-ce que la beauté ? Qu'est-ce que le courage ? Qu'est-ce que la justice et l'amour ?).

Socrate dit qu'il n'est pas un penseur de la nature qui « mène des recherches sur ce qui se passe sous la terre et dans le ciel ». Il ne se situe donc pas dans la foulée des penseurs grecs qui spéculaient sur les quatre éléments et sur la composition du monde, donc comme ceux que l'on considère aujourd'hui comme les précurseurs des sciences naturelles. Il ne fait pas non plus partie du groupe de ceux qui apprennent aux jeunes hommes ambitieux comment faire de beaux discours pour persuader une assemblée. Il ne marche donc pas dans les traces des sophistes.

Quel serait alors le sens de son questionnement ? Un jour, l'Oracle de Delphes lui fit parvenir un message lui annonçant qu'il était le plus savant de tous les hommes. Étonné, il se mit à consulter les hommes qu'il rencontrait ; il les a trouvés très sûrs d'eux-mêmes, certains de savoir des choses qui, à ses yeux, lui semblaient incertaines. Personne ne semblait disposé à admettre sa propre ignorance. Il conclut donc qu'il avait, sur ce point, une longueur d'avance sur les autres.

Une hypothèse prit forme dans sa tête : peut-être qu'il est considéré comme sage et savant parce qu'il ne s'imagine pas savoir ce qu'il ne sait pas². En avouant son ignorance, Socrate admet que son verbe ne change pas le monde, qu'il ne peut exercer son pouvoir sur toutes choses de façon magique. Ainsi, Socrate prétend qu'il se connaît lui-même un peu mieux que les autres et que cette connaissance de soi – et surtout de ses limites – pourrait bien être la plus haute tâche de la philosophie (ce qui recoupe un autre oracle attribué au dieu de Delphes : « connais-toi toi-même »). Tel est le sens de la mission qu'il estime avoir reçu de Delphes et la clef de tous ses agissements publics durant sa vie.

Les premiers dialogues de Platon nous le montrent en train de prétendre qu'il ne sait pas, interrogeant un interlocuteur qui se flatte d'avoir quelque expertise. Les résultats sont toujours les mêmes.

2. *Ibid.*, 21d.

Après un examen serré, il s'avère que l'expert ne sait pas ce qu'il dit. Par exemple, que sait-on de la mort et pourquoi la craindre si nous ne le savons pas ? Ainsi Socrate conclut qu'Apollon, le dieu de Delphes, lui a confié une tâche : mettre à l'épreuve ceux qu'il rencontre et qui veulent bien causer avec lui, souvent des jeunes gens, pour voir s'ils savent vraiment ce qu'ils croient savoir³. C'était prévisible : il gagne la réputation d'être un individu intempestif, comme le taon qui tourne autour d'un gros cheval de bonne race, mais un peu mou et endormi, en qui il faut reconnaître, bien sûr, la bonne société athénienne⁴.

Cicéron a bien exprimé le tournant que Socrate imprima en son temps à la recherche philosophique :

Socrate le premier invita la philosophie à descendre du ciel, l'installa dans les villes, l'introduisit jusque dans les foyers, et lui imposa l'étude de la vie, des mœurs, des choses bonnes et mauvaises⁵.

**Cicéron (106-43 av. J.-C.):
un modèle pour tous les humanistes**

Avocat romain devenu célèbre par son art oratoire et l'importance des causes qu'il défendit, il poursuivit une carrière politique et devint consul. Plus qu'aucun autre, il permit à la philosophie de parler latin et publia de nombreux traités qui eurent une large diffusion. Son éloge de la philosophie (aujourd'hui perdu) eut une influence décisive sur l'évolution intellectuelle du jeune Augustin. On lit encore sa correspondance privée avec son ami Atticus. Une année après l'assassinat de Jules César, il fut lui aussi assassiné par des adversaires politiques.

La priorité, pour l'être humain, c'est de se connaître soi-même et de bien régler sa vie. L'accroissement des connaissances naturelles vient ensuite⁶. Socrate n'est pas sur un parcours d'expansion. Il ne

3. *Ibid.*, 23 ab.

4. *Ibid.*, 30e.

5. *Tusculanes*, V, 3, 10.

6. C'est là le deuxième des trois types de rapport à la nature décrits par Pierre Hadot dans *Le voile d'Isis*, *op. cit.*, p. 129-131.

viser pas à accumuler toujours plus de savoir sur la nature ou toujours plus de pouvoir sur les hommes dans la cité. Il est sur une voie de dépouillement. L'enjeu consiste à se vider la tête des sottises accumulées. Sa méthode fut appelée la dialectique. Gentiment, poliment, **il poursuit, avec tenacité, l'examen d'une question avec un seul interlocuteur.** Il ne s'agit pas d'entasser des faits pour échafauder une théorie. Il s'agit de voir si deux intelligences peuvent utiliser le dialogue, la conversation, en toute bonne foi, pour finir par mettre **quelque chose du monde dans une phrase qui exprime leur pensée commune et bien réfléchie.**

Dialectique

La dialectique peut être définie comme l'art de la conversation aimable, mais en précisant qu'il s'agit d'une conversation serrée qui ne change pas les règles du jeu selon les besoins du moment. Le jeu entre les deux partenaires vise à cerner le mieux possible ce que chacun pense. Socrate, en tant que maître du jeu, vérifie aussi la cohérence logique des propositions qui sont avancées par son interlocuteur. Dans la pensée de Hegel, la dialectique consiste à soupeser thèse et antithèse pour s'élever au niveau d'une synthèse.

Platon (427-347 av. J.-C.)

Philosophe grec, disciple de Socrate, il enseigna à l'Académie (où il admit quelques femmes comme élèves). Il écrivit de nombreux dialogues qui ont alimenté la réflexion des philosophes de tous les siècles. Il y traite de l'amour et de la connaissance, du beau et du bien, et revient souvent sur la différence entre la rhétorique qui réussit à persuader et diriger les hommes et la philosophie qui fait avancer la cause de la vérité. Il quitta son enseignement pour aller à Syracuse y conseiller un prince qui semblait doué pour la philosophie. Ce fut un échec et Platon revint à Athènes. Cette expérience donne une saveur particulière à ses dialogues sur l'art de gouverner, la *République* et les *Lois*.

Platon est à son tour convaincu qu'une vie sans examen (ou questionnement) ne vaut pas la peine d'être vécue⁷. Trente ans après que Socrate ait bu la cigüe, Platon est en pleine possession d'une sagesse qui repose sur la distinction entre les biens du corps et ceux de l'âme. Les biens du corps sont pour tous les hommes l'objet de désirs. Mais ces biens ont deux graves défauts. Pour commencer, ils mettent les humains sur des parcours de rivalités et de conflits. Tous les hommes ne peuvent pas être l'amant de la belle Aspasia. On ne peut pas tous être le tyran de Syracuse ou l'homme le plus riche du Québec. La rivalité rend les humains insatiables ; tenter de satisfaire **les désirs du corps devient aussi futile que tenter de remplir d'eau un panier percé**. En second lieu, la possession des biens du corps est toujours incertaine, menacée. Les revers de fortune, les coups du sort, les accidents de santé, les désastres matériels, financiers ou émotifs peuvent subitement s'abattre sur ceux qui semblaient le plus à l'abri des malheurs. Un proverbe dit que le bilan du bonheur dans la vie d'un être ne peut être fait tant que celui-ci n'est pas mort.

Ce sont les biens de l'âme qui font que la vie vaut la peine d'être vécue. Au sommet du parcours intellectuel mis en scène dans le dialogue *Le Banquet*, Socrate raconte comment une prêtresse nommée Diotime lui fit comprendre les choses de l'amour. L'amoureux éprouve un manque : c'est le désir de ce qui est bon, l'aspiration au bonheur. Certains s'intéressent aux richesses, aux honneurs, à l'acquisition du savoir, mais les vrais amoureux sont en quête de quelque chose de plus unitif, de quelque chose qui devient un bien intérieur durable. En commençant par l'amour d'un corps autre que le leur, ils s'élèvent, « comme au moyen d'échelons » peu à peu « à tous les beaux corps, **puis des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme des désirs humains, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi**⁸ ».

7. *L'Apologie de Socrate*, 28e, 36a.

8. *Le Banquet*, 211 bc. Traduction de Luc Brisson, dans Platon, *Le Banquet*, Paris, G.-F., 1998, p. 157-158.

L'amour que l'on peut dire profane amène les hommes et les femmes à devenir féconds selon le corps, c'est-à-dire à engendrer des enfants. L'amour dont on dira par la suite qu'il est sacré amène les individus à devenir féconds selon l'âme, c'est-à-dire à engendrer, par le dialogue, « de la pensée et toute autre forme d'excellence⁹ ». Ces deux amours permettent à ce qui est mortel de participer à l'immortalité¹⁰. Notons que, pour Platon, les poètes et les artistes ne sont pas que des fabricants ; ils mettent quelque chose d'eux-mêmes dans leur œuvre. Mais contrairement à ce que pensent les Romantiques puis les Modernes, ils ne sont pas des créateurs, mais des procréateurs ; ils engendrent. Ainsi, de l'amour des belles choses procèdent tous les vrais biens, c'est-à-dire tous ceux que l'on ne peut pas perdre.

Ajoutons enfin que le trésor de ces biens est infini, au contraire des biens matériels qui se profilent toujours sur un arrière-fond de pénurie. Quand l'affamé rencontre un individu mieux favorisé et charitable, il recevra un morceau de pain ; mais le donateur aura moins de pain pour lui-même ou pour donner aux autres. Quand le sage, ou l'enseignant, communique quelque savoir, le destinataire est enrichi sans que le donateur soit appauvri. Et le donateur goûte un plaisir purement intellectuel. (L'orateur applaudi goûte un plaisir social.) Le poète latin Ennius donna l'exemple des flambeaux. Celui qui en allume un autre qui est éteint n'affaiblit pas sa propre flamme¹¹. La flamme se transmet ; le gain de lumière d'un côté se fait sans déficit de l'autre. Cicéron commente : il est prescrit de donner à un inconnu tout ce qu'on peut lui donner sans dommage.

Le tableau du Titien, *L'amour sacré et l'amour profane* (1517), joue avec art d'un contraste qui était devenu familier à tous les platoniciens¹². Au centre d'un paysage, deux belles femmes sont appuyées sur une pièce de marbre sculpté, l'avant d'un sarcophage. Celle de gauche nous regarde. Elle est très richement vêtue, ornée de bijoux. Elle est assise ; sous les plis de son ample robe, on devine les genoux écartés et les cuisses légèrement ouvertes. Elle tient des fleurs coupées

9. *Le Banquet*, 209a.

10. *Ibid.*, 208b.

11. Cité par Cicéron, *Traité des devoirs*, I, 51-52.

12. Ce tableau se trouve à la Galleria Borghese de Rome. Quelques historiens de l'art mettent en doute la référence traditionnelle aux deux amours.

dans son giron. Celle de droite est plus appuyée contre le marbre qu'assise ; elle est nue, jambes croisées, et regarde le petit amour qui est entre les deux femmes. Sa main tient bien haut une lampe allumée. C'est elle qui est l'amour sacré. Elle tient une lumière qui ne s'éteindra pas, alors que l'autre a en mains des fleurs qui se faneront. La première, l'allégorie de l'amour profane, nous attire dans un monde fait de décoration, de maquillage, d'artifice. Elle nous invite à des activités de dévoilement : il faut mettre la main sur elle, lui ôter ses gants, pour commencer. Mais ces activités de dévoilement sont interminables. L'allégorie de l'amour sacré s'offre à nous (si c'est le mot), s'impose à nous telle quelle. Elle est parfaite, complète ; il n'y a rien à ajouter, ni à ôter. C'est la beauté en soi, intrinsèque, dont parlait Platon. Elle est donnée à notre appréciation, un point c'est tout, et nous sommes comblés, au-delà du désir. Tout nous est donné tout d'un coup. Et cela nous transforme.

Comme le disait Diotime, l'amour modifie notre savoir, « certaines sciences naissent en nous tandis que d'autres meurent¹³ ». Si notre sensibilité résiste à l'opposition platonicienne entre biens du corps et biens de l'âme et son caractère parfois mystique et exalté, il suffit de lire Aristote pour trouver, sur un autre registre, une opposition absolue qui est semblable : « l'argent et la connaissance sont incommensurables¹⁴ ». Lui aussi exhorte à passer des sciences inférieures aux supérieures.

Deux des plus grands historiens contemporains de la philosophie ont montré, de façon indépendante, comment les philosophes de l'époque hellénistique firent fructifier le choix de Socrate en proposant avant tout une éthique. Ils s'attachaient à la tâche de trouver le secret d'une bonne conduite de la vie plutôt qu'accroître le savoir sur les choses sous la terre ou dans le ciel. Pierre Hadot a montré comment, sous l'Empire, les Sceptiques, les Épicuriens et les Stoïciens, tout comme les Platoniciens et les Aristotéliens, ont conçu la philosophie comme mode de vie et l'ont enseignée à des disciples (et non des étudiants) en tant que telle¹⁵. Il a aussi montré comment les chrétiens

13. *Le Banquet*, 207e-208a.

14. *Éthique à Eudème*, 10, 31.

15. *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, op. cit.

ont été entièrement à l'aise avec certaines parties de cet enseignement qui se voulait une thérapie de l'âme¹⁶. À son tour, Martha Nussbaum a expliqué comment Platon et Aristote ont réfléchi sur la fragilité de tout ce qui est à la portée des hommes et sur les options qui restent pour la sagesse dans ces circonstances. Comme les auteurs tragiques, ces philosophes ont bien vu que les meilleurs efforts humains et toutes les réussites sont à la merci de la *tyché*, la fortune, qui peut d'un jour à l'autre jeter par terre tout ce qui a été accompli¹⁷. Dans *The Therapy of Desire. Theory and Practise in Hellenistic Ethics*, Nussbaum a démontré la persistance du thème de la thérapie : les philosophes invitent à se tourner vers la sagesse pour se guérir d'un mal à l'âme¹⁸. Il semble admis que les premiers humains se soient aménagé un espace contre-nature¹⁹. Pas de thérapie sans une volonté de s'arracher à certains milieux de vie qui nous tiennent loin des vrais biens, et sans une pratique de la vie simple. « Vouloir ce qui suffit, c'est avoir ce que l'on veut », écrit Sénèque. Tous admettent que la vertu est un pouvoir sur soi et qu'elle est la seule source stable de bonheur.

Martha Nussbaum s'attarde à l'enseignement prodigué par les Stoïques²⁰. Ils pensent que tous, hommes et femmes, peuvent tirer profit de la philosophie. Ils écrivent des traités accessibles, sans langage technique²¹. Ils adaptent leur approche à leurs lecteurs et écrivent de longues lettres personnelles²². Et surtout, ils ne sont pas autoritaires. Ils ont des vues qu'ils pensent pouvoir défendre devant la raison, par exemple, que les passions ont une dimension cognitive et sont un exercice de la faculté rationnelle. On a peur parce que l'on perçoit quelque chose que l'on croit être objectivement effrayant. C'est peut-être une fausse croyance, mais c'est un jugement que, sur le moment, on pense fondé en vérité. Ce n'est pas une simple explosion physiologique ou une crise émotive. Quand ils avancent de telles

16. *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.

17. *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, The University of Chicago Press, édition mise à jour, 2001.

18. Princeton University Press, 1994.

19. C'est l'expression de Paul Veyne, dans son introduction à Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, Paris, Payot, 1988, p. 32.

20. *The Therapy of Goodness*, chap. 9-11.

21. Les *Tusculanes* de Cicéron sont les plus célèbres.

22. Voir les *Lettres à Lucilius* de Sénèque.

thèses, les philosophes ne dogmatisent pas. Ils sont prêts à admettre que c'est ainsi que les choses leur apparaissent.

Les Stoïciens diffèrent des Épicuriens, car ils ne font pas que réfléchir aux conditions de la vie simple et sage. Ils pensent que les humains sont naturellement attachés à leur famille et à leur cité. Ils gardent ainsi le souci, propre à Platon et Aristote, de travailler à faire avancer la cause d'une cité plus juste, qu'ils définissent en termes cosmopolites, c'est-à-dire une cité accueillant tous les humains. Enfin, les Stoïciens se distinguent en croyant à la Providence. Les humains selon eux se fourvoient, mais la Nature est foncièrement bonne et constante ; elle n'est pas la source du mal. Au contraire, elle est l'aide naturelle de ceux qui veulent atteindre le bonheur en vivant selon la raison.

Sur ce dernier point, les Stoïciens font preuve d'un optimisme foncier et s'attachent à un problème que beaucoup n'ont pas réussi à résoudre. Martha Nussbaum leur rend hommage aussi d'admettre que la passion amoureuse ainsi que l'attachement aux proches rendent les individus vulnérables. Cela ajoute de l'intensité à leur quotidien, mais les éloigne souvent de la tranquillité de l'âme que cherchent les philosophes. Mais comme Aristote et Cicéron avant eux, ils jugent que c'est un parti qu'il convient de prendre.

Alors qu'aujourd'hui deux dogmatismes, la science et la religion, prétendent trancher, en souverains et pour tous, les questions morales les plus complexes, les philosophes stoïciens nous montrent une meilleure voie en affirmant que tous peuvent œuvrer pour leur propre compte à se faire une vie bonne. Cette vie est le produit d'une *ascèse* personnelle. Le mot et la chose ne nous plaisent pas à cause de la référence monastique et chrétienne du passé. Mais ce terme signifie travailler sur soi-même, ou simplement s'astreindre à faire des exercices de vie.

Beaucoup donneront volontiers leur accord à ce qu'enseigne Cicéron : « Nous devons déployer toutes nos ressources et toutes nos forces pour nous mettre en état de nous soigner nous-mêmes²³. » Qui n'a jamais entendu parler de l'effet salutaire sur l'âme du jogging ou

23. *Tusculanes*, III, 6.

du yoga ? La « vie simple » est un thème actuel. (La chanson dit que « tout peut entrer dans une valise quand on fait confiance au voyage ».) Certaines habitudes de vie sont saines, d'autres sont nocives. Il n'y a pas d'art de vie sans un tel examen. L'individu moral pose des jugements et doit commencer par s'évaluer lui-même. Il trouve en lui-même, aussi bien qu'autour de lui, des maladies de la croyance et du désir. La guérison ne peut commencer que dans l'individu et son rapport à lui-même.

Tout le monde parle aujourd'hui de spiritualité (souvent pour l'opposer à la religion). Il y a une convergence entre cette quête et l'héritage socratique qu'ont fait fructifier les grandes éthiques de la philosophie hellénistique.

La demande qui sous-tend la quête de la spiritualité n'est-elle pas pour une **thérapie et une discipline de vie** que l'on peut trouver et accomplir à travers un dialogue, libre et continu, avec certains de ses contemporains ?

En tout cas, ce long détour par Socrate et les philosophes de l'Antiquité tardive a le mérite de soulever une interrogation sur la modernité récente. Depuis le Siècle des Lumières et l'*Encyclopédie* rédigée par Diderot, d'Alembert et leurs associés, il est admis par beaucoup que la voie du bonheur est celle tracée par les sciences. **La connaissance et les techniques vont donner la clef des améliorations** des conditions de vie et donc, croit-on, du bonheur. Pour les philosophes de l'Antiquité, l'ordre des priorités est différent. Il faut commencer par changer de vie, alors ensuite on aura des connaissances qui ne sont pas embuées par les passions et, par conséquent, vraies. Il y a déjà plus de cent cinquante ans que Thoreau annonçait que la civilisation moderne courait vers un cul-de-sac en cherchant « des moyens toujours améliorés pour atteindre des fins qui ne le sont jamais²⁴ ». Il voyait clairement que la mentalité technoscientiste se substituait à la mentalité scientifique²⁵.

Il n'est peut-être pas inutile de rappeler le temps pas si loin de nous où des « hommes de science » alimentaient le racisme le plus

24. *Improved ends for unimproved ends. Walden, 1.*

25. La distinction est faite par Jacques Bouveresse dans *Peut-on ne pas croire ?*, Marseille, Agone, 2007, p. 117.

brutal. Certains mesuraient les crânes pour établir la différence entre les brachycéphales et les dolichocéphales. La distinction établissait une hiérarchie ; ce sont les seconds, je crois, qui étaient censés avoir les capacités intellectuelles supérieures. Et Rudolf Hess, un des proches compagnons de Hitler, définissait le nazisme comme étant de la biologie appliquée.

Page laissée blanche intentionnellement

La raison et la foi : saint Thomas d'Aquin et Emmanuel Kant

Faisons le point. En partant des sciences naturelles, nous avons établi un contraste absolu entre connaissance et croyance. Puis les sciences de l'homme ont apporté des nuances. Tant que les hommes vivent vers l'avant, tendus vers le futur, leur fonctionnement psychologique est lié à des croyances qui sous-tendent leur action. Leur fonctionnement social est aussi lié à des croyances qu'ils partagent avec d'autres, croyances qui peuvent être vérifiées plus tard mais qui ne le sont pas sur l'instant. Cela, néanmoins, ne change pas la donnée de base. On peut continuer à penser qu'idéalement la connaissance vaut mieux que la croyance.

Or, on a vu que la philosophie change la donne, en prétendant qu'une pratique est bien supérieure à l'étude savante de ce qui se trouve sous la terre et dans le ciel. Cette pratique prioritaire, c'est l'examen de sa propre vie et la critique de ses croyances et désirs coutumiers. Cette pratique peut seule déboucher sur la belle et bonne vie. Les données scientifiques entrent pour une part dans cette critique, mais une autre part, plus importante, est fournie par le débat d'idées, en particulier par la méthode du dialogue illustrée par Platon. Sur le sentier qui mène à plus de vérité on rencontre, après le filtre

scientifique, l'aide mutuelle que les humains peuvent s'offrir en se parlant les uns aux autres.

Dans le monde hellénistique, les philosophies se présentent comme des thérapies. À son tour, la religion chrétienne des trois premiers siècles se présente aussi comme ayant un pouvoir de guérison. C'est ce qu'il faut maintenant examiner pour bien comprendre l'énorme édifice intellectuel mis en place par le christianisme et contre lequel l'esprit scientifique a dû mener ses luttes. Il s'agit donc d'étudier de plus près une autre péripétie des aventures de la rationalité.

Le message chrétien offrait certes une guérison, mais avec des différences significatives. L'Église invite non seulement à une conversion personnelle mais aussi à l'entrée dans une communauté, une vraie Arche de salut. De plus, le mal-être dont elle propose la guérison n'est pas le fait de défaillances causées par des erreurs, mais découle d'une catastrophe morale et cosmique. L'histoire d'Adam et Ève en est le texte fondateur. Malgré leur bonheur dans le jardin, le couple a désobéi à l'ordre explicite de Dieu ; ils ont reçu la punition qu'ils méritaient et ont été expulsés du jardin d'Éden. Être accueilli dans l'Arche, c'est donc être l'objet d'une miséricorde exceptionnelle, gratuite, tout à fait imméritée.

Nous n'hésitons pas aujourd'hui à caractériser un tel message comme de type mythologique. Il est certes intensément religieux. Il faut néanmoins savoir que, dans le monde romain et hellénistique, le christianisme se présentait comme une philosophie¹. Depuis Justin Martyr (100-165), philosophe de son état et qui le prouve par ses écrits, un certain nombre des nouveaux membres de l'Église appartenait à l'élite intellectuelle de l'Empire romain. Ces penseurs écrivaient des traités qui enseignaient la foi chrétienne et l'appuyaient sur des arguments philosophiques. Mieux encore, ils structuraient cet enseignement grâce à des conceptualisations courantes chez les philosophes. L'Évangile de Jean avait dit du Christ qu'il était le Verbe de Dieu. Or le mot grec *logos*, traduit ici par « verbe », peut aussi être traduit par « raison ». Vérité de l'Évangile et vérité de la raison

1. Le christianisme ne pouvait pas se penser comme étant une religion, car le terme *religio* (au pluriel *religiones*) avait alors le sens de « rite ».

pouvaient donc être présentées comme identiques, ce que Justin Martyr ne manque pas de faire. Il s'agit de la même lumière que celle qui éclaire tous les esprits. L'esprit philosophique contemporain ne manquera pas de dénoncer cette identité comme abusive ; mais cela n'empêche pas qu'un tel argument était alors reçu comme étant de la philosophie. (La philosophie a une histoire. Il y a des philosophes qui aiment s'installer dans l'absolu !)

Ainsi le christianisme se construit, dès le II^e siècle de son histoire, par une communauté qui est en possession d'un système de pensée pouvant offrir des réponses à toutes les questions que les hommes se posent. Certes, comme les autres cultes que l'on trouve dans l'Empire, **les chrétiens ont des assemblées, des rites, des initiations, des mystères, mais cette « religion » travaille aussi à construire une grande synthèse intellectuelle.** L'essentiel de cette synthèse est une vision foncièrement consolante de l'histoire. Un Dieu bienveillant a créé l'homme puis l'a installé dans un monde lui permettant de vivre heureux. Or l'homme a désobéi. Commencèrent alors travail, douleur, misères. Mais le Créateur du monde est aussi Maître de l'histoire. Il ramènera les brebis égarées au bercail et, à la fin des temps, toutes les larmes seront essuyées. Les savants théologiens posent ainsi les bases du contenu des catéchismes qui seront enseignés à presque tous les chrétiens à partir du XVI^e siècle.

Cela dit, ces artisans d'une ambitieuse synthèse doivent faire face à un problème épineux. L'Évangile dit en effet que le Verbe a été fait chair. Voilà qui heurte la mentalité des hommes de l'Antiquité ; ils connaissent la chair, mais placent le monde de la matérialité et de la mortalité bien au-dessous du monde des dieux immortels. (Nous avons vu de nombreuses exploitations du contraste entre biens du corps et biens de l'âme.) Les chrétiens doivent donc rendre compte de l'Incarnation à des intelligences bien mal faites pour comprendre cette idée spécifiquement chrétienne.

Le fruit de leurs efforts pédagogiques, c'est la doctrine christologique. Le Christ n'est pas un maître, fût-ce même un maître spirituel. Il n'est pas non plus un prophète ; il y en avait eu d'autres avant lui. De telles interprétations de sa personne ne rendent pas compte de ce qui s'était passé d'exceptionnel dans sa vie, à savoir sa mort et sa résurrection. Certains proposèrent de voir en lui un homme divin.

Cela fut vertement condamné, et devint même l'hérésie la plus farouchement poursuivie, car cela créait un amalgame monstrueux. Le Nouveau Testament l'avait appelé Fils de Dieu. Cette piste fut poursuivie et l'on en vint à penser que Dieu était tellement présent en Jésus-Christ que celui-ci était Dieu. Cela ne l'empêcha pas de souffrir, de connaître le désespoir et de mourir. Donc il était **aussi pleinement** homme. Vrai Dieu, vrai homme, proclama le Concile de Chalcédoine en 452. Un tel cheminement doctrinal imposait une révision en profondeur de l'idée que l'on se faisait de Dieu.

En 325 déjà, le Concile de Nicée formulait la doctrine de la Trinité : trois personnes distinctes en une substance commune : Dieu le Père, Créateur, Dieu le Fils qui mourut sur la Croix, et Dieu le Saint-Esprit qui guide l'Église dans son ensemble et chaque chrétien en particulier. **Cette construction doctrinale fait appel aux concepts de personne et de substance** (et fait ainsi partie de l'histoire des conceptualisations philosophiques). Et surtout, les partisans de cette doctrine lancent à la face de tout être pensant la notion d'un Dieu qui meurt par amour, non par accident, encore moins de vieillesse, ou du fait de la négligence des hommes. C'est ouvrir une carrière à la notion d'un Dieu dont la force est logée en sa faiblesse.

Plusieurs grands systèmes de philosophie qui eu ont cours en Europe ont recueilli cet héritage. Nous en retiendrons deux, élaborés à deux périodes différentes, et qui ont chacun encore aujourd'hui leurs admirateurs.

Pour saint Thomas d'Aquin, les affirmations des grands conciles de l'Église ancienne sont des acquis sur lesquels il n'y a pas à revenir.

Saint Thomas d'Aquin (1225-1274)

Né au sud de l'Italie, Thomas d'Aquin rejoignit l'ordre des dominicains et enseigna la théologie à Paris, qui était alors le centre de la recherche en philosophie et en théologie. Il y rencontra des professeurs de la Faculté des Arts, des philosophes qui n'étaient pas des théologiens et connaissaient bien les travaux des commentateurs musulmans d'Aristote. **Thomas d'Aquin entreprit de réfuter la doctrine dite de la double vérité, selon laquelle il y aurait une vérité sûre et prouvée que connaissent les seuls philosophes et une vérité religieuse et coutumière à laquelle adhèrent les gros des mortels et qui suffit à leur salut.** Ainsi, le dominicain devint un excellent connaisseur d'Aristote dont il accepta les enseignements dans une très large mesure. Saint Thomas fut aussi un lecteur et commentateur assidu des Écritures.

Au XIII^e siècle, un nouveau défi se profile à l'horizon de la chrétienté. À l'autre bout de la Méditerranée, des philosophes arabes collectionnent, lisent et traduisent tous les textes d'Aristote qu'ils peuvent trouver. Aristote avait entrepris de recueillir et d'enseigner le plus de savoir possible, de la biologie à la métaphysique en passant par l'éthique, la poétique et la politique. Il menait tout cela à bien en **faisant les recherches appropriées et sur la base de prémisses résolument naturalistes.** Son idéal était d'arriver à une compréhension unifiée des apparences grâce à la raison. (À cet égard, sa philosophie est plus encyclopédique que thérapeutique.) Or, les Arabes trouvèrent des contradictions entre ce qu'enseignait Aristote et ce qu'affirmait leur foi musulmane. (Les philosophes juifs firent la même constatation.) Donc ils s'arrêtent pour examiner le contraste entre la raison et la révélation, un problème que les Grecs ne connaissaient pas.

Parenthèse sur la foi. Dans le monde médiéval, chrétien en particulier, nous sommes appelés à parler de la foi. Comme je l'ai déjà indiqué, je tiens à marquer la différence entre celle-ci et le monde de la croyance. Les réalités humaines, cognitives et psychologiques, sont variées et multiples. Il faut plusieurs mots pour rendre compte de l'éventail des diversités que l'expérience nous fait connaître. Pour l'instant, je dirai qu'à mon sens la foi prend de plus grands risques

que ceux que prennent les croyances dont parle William James. L'ennui, c'est qu'il n'y a pas de verbe en français comme en anglais qui corresponde à ce que l'individu fait ou éprouve quand « il a la foi » ou quand « il est dans la foi ».

« Je crois que Christ est le fils de Dieu » a la même structure que « je crois qu'il va pleuvoir demain ». J'ajoute que les théologiens font la différence entre la *fides quae*, la foi qui est crue (pour des chrétiens, le Symbole des Apôtres : « Je crois en Dieu le Père Tout puissant... ») et la *fides qua*, le mouvement par lequel la personne s'approprie la *fides quae*. Le propre du christianisme, c'est que les individus ont été formés, éduqués à placer leur *fides qua* dans une *fides quae* soigneusement définie. Notons aussi que la langue française répugne à mettre le terme « foi » au pluriel. L'acte de foi serait-il alors focalisé sur un seul contenu possible ?

En accord avec Aristote et ses commentateurs juifs et musulmans, saint Thomas affirme que l'on ne peut pas croire et savoir la même chose. C'est soit l'un soit l'autre. Certes, de nombreux individus peuvent simplement croire à des propositions dont quelques philosophes savent la vérité. (Ils peuvent aussi évidemment avoir de fausses croyances.) Comme Dieu a parlé aux hommes et leur a ainsi révélé des vérités, l'univers des connaissances possibles est un univers à deux étages. À la base, il y a les vérités rationnelles accessibles à tous par le seul emploi des facultés naturelles. Au-dessus, on retrouve les vérités révélées, que Dieu indique par une grâce surnaturelle et que les chrétiens accueillent par la foi. Après avoir parlé à Adam et Ève dans le jardin, Dieu continue à s'adresser à l'humanité grâce au témoignage que lui rendent les Écritures, puis l'Église. Cette distinction repose sur un détail dans l'histoire de la création de l'homme et de son installation dans le jardin d'Éden. Adam et Ève vivent dans un milieu naturel riche qui les fait vivre sans qu'ils aient à travailler. Mais ils y jouissent aussi d'un privilège additionnel : ils pouvaient rencontrer Dieu qui venait de temps en temps, le soir, parcourir le jardin. Le jardin était à leur disposition ; c'était un cadeau qu'ils avaient pour toujours ; les biens naturels étaient des acquis sur lesquels ils pouvaient compter. Mais les visites de Dieu, irrégulières, reposaient sur le bon plaisir de celui-ci. C'était des dons supplémentaires, surnaturels, donnés par la grâce. Une fois que les coupables

sont expulsés du jardin, leur nature est blessée ; ils ont honte et cachent leur nudité ; leur subsistance ne vient dès lors qu'au bout d'un travail pénible, et les femmes enfantent dans la douleur. Et ils n'ont plus l'occasion de rencontrer Dieu lors de ses promenades.

La rédemption accomplie par le Christ est un don surnaturel qui restaure la communication entre les hommes qui sont devenus des coupables et Dieu qui est maintenant offensé. Ce don est un pardon accordé par pure bonté, il est fait gracieusement, librement, en un geste miséricordieux. La raison est impuissante lorsqu'il s'agit de connaître ces dons, car ils ne sont pas les fruits d'une nature constante, mais l'affaire d'une personne libre. Et ces dons apportent aussi la guérison et la nature humaine meurtrie.

Les grandes lignes du système de saint Thomas sont donc tracées. Les chrétiens vivent dans un système à deux vérités qui ne se contredisent pas. Il y a les vérités naturelles qu'ils partagent avec tous les êtres doués de raison. Tous, y compris les païens (Aristote en était un, comme Socrate, Platon et Cicéron) sont ainsi capables de suivre le chemin des vertus cardinales, qui sont le courage, la prudence, la justice, la modération. Et il y a des vérités d'origine surnaturelle qui ne sont accueillies que par la seule foi. Ainsi, les chrétiens sont appelés à pratiquer les vertus théologiques de la foi, de l'espérance et de la charité. On ne saurait exiger ces vertus de tous, mais certains peuvent, grâce à Dieu, s'y élever.

La beauté de cette solution est que les vérités de la foi sont au-dessus des vérités rationnelles, sans jamais les contredire. Le problème crucial qui avait perturbé dès le départ les musulmans, les juifs et les chrétiens était celui de l'éternité de la matière affirmée par Aristote, un sage qui, pensait-on, savait tout, ou en savait plus que tous les autres. Saint Thomas trouve la solution. On ne peut prouver ni l'éternité ni la création du monde à un certain moment. La raison rencontre ici sa limite. Aristote affirme que le monde est éternellement dépendant de Dieu. (C'est sa preuve de l'existence de Dieu, un premier moteur qui reste lui-même immobile car il meut toutes choses par le désir qu'elles ont de lui.) Cette éternelle dépendance ne tranche pas la question du début dans le temps ou non. La révélation la tranche : Dieu a créé le monde quand il a décidé de le faire. Cela ne contredit aucune affirmation rationnelle. C'est une de ces vérités supérieures

à la raison mais non contraires à elle. Saint Thomas réunit (et met en bon ordre) toutes ces vérités révélées dans ce qu'il appelle la doctrine sacrée². Son livre, la *Somme théologique*, offre une synthèse grandiose, rigoureusement pensée et ordonnée. Jamais auparavant ceux qui enseignaient le christianisme n'avaient eu un tel instrument pour les guider dans leurs tâches. Pas étonnant qu'au cours des siècles les papes aient ordonné que saint Thomas soit le maître qui doit être enseigné dans les écoles catholiques de théologie.

La pensée de Kant est née dans un univers différent à plusieurs égards. Il connaît le latin, mais publie ses textes savants en allemand. Il est né en terre protestante, la Prusse orientale. Et surtout, il est né après la révolution scientifique qui, notons-le, s'est constituée dans un vif rejet d'Aristote et de tout son héritage. La science naturelle prend la physique mécanique comme modèle et n'a plus recours aux causes finales d'Aristote. La science naturelle s'allie aux mathématiques. De nouveaux champs d'expérimentation s'ouvrent. La chimie se détache de l'alchimie. Et l'on distingue des régularités dans le comportement humain. Les statistiques qui commencent à être établies ouvrent la voie à de nouvelles réflexions.

Emmanuel Kant (1724-1804), philosophe allemand

Plus que tout autre, Kant est le philosophe de la finitude. Trois solides volumes, *Critique de la raison pure*, *Critique de la raison pratique* et *Critique du jugement*, établissent les limites de la pensée humaine. Les êtres humains ne peuvent pas tout savoir ; le devoir les empêche de faire n'importe quoi et il ne leur est pas permis de tout espérer. Kant lut les œuvres de Jean-Jacques Rousseau avec enthousiasme et jugea que l'essor de la Révolution française permettait de croire que la race humaine était capable de progresser.

Sur un point, Kant ne regarde jamais en arrière : la physique de Newton existe, elle est là pour rester. À partir de tout ce qui est apparent, la science réussit, par la formulation d'hypothèses puis la

2. *Somme théologique*, I, 1, qu. 1.

vérification grâce à des expérimentations, à constituer un savoir sûr : c'est la science des phénomènes, localisés, datés et liés les uns aux autres par des relations de cause à effet. L'autre face de cette certitude, c'est que le monde qui est ainsi connaissable en termes stricts, c'est le monde des phénomènes.

Toutefois, la raison employée comme raison théorique se heurte à des limites qui sont pour elle infranchissables. En particulier, elle ne peut rien dire, faute d'appréhension et de preuve, des trois grands objets classiques qui avaient été établis, « prouvés » par la métaphysique chrétienne, à savoir que Dieu existe, que l'âme est immortelle et que la vertu sera récompensée. La finitude humaine a des conséquences au niveau des connaissances : certaines nous sont inaccessibles, malgré les raisonnements des plus grands philosophes, saint Thomas, Descartes, Spinoza, Leibniz.

Kant accueille ce résultat de sa doctrine de la connaissance sans aucun chagrin ; en fait, il en tire même une certaine fierté. J'ai établi les limites de la connaissance pour faire place à la foi, dit-il. Sans le savoir, Kant rejoint ici une affirmation de Pascal : « Dieu veut plus disposer la volonté que l'esprit. La clarté parfaite servirait à l'esprit et nuirait à la volonté³. »

Mais Kant ne se base pas sur une théologie, il élabore sa propre analyse de la finitude humaine. Pour comprendre cela, il faut examiner les grands traits de sa pensée morale.

L'être humain, nous dit Kant, est « incapable de parer à tous les événements qui se produisent dans le monde⁴ ». Comme les Grecs, Kant sait que beaucoup d'événements qui nous affectent sont aléatoires et échappent à notre contrôle. La vertu ne garantit pas le bonheur ; elle est plutôt sa phase préparatoire, « ce qui nous rend dignes d'être heureux ». Kant formule ainsi son point de départ en philosophie morale : « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse,

3. *Pensées*, 266 (Édition Sellier).

4. *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1977, p. 105.

sans restriction, être tenu pour bon, si ce n'est seulement une bonne volonté⁵. »

La bonne volonté est une donnée intérieure. Elle prend forme en nous au milieu de toutes sortes de représentations mentales de notre agir. Alors que dans le monde phénoménal tout se déroule selon des lois, le propre de l'être humain est « d'agir d'après la représentation des lois⁶ ». L'humain apprend très tôt à faire la différence entre le monde réel et le monde représenté. Ma petite-fille de quinze mois voit, à l'écran télévisé, un vidéo d'elle et de ses copains dans leur garderie. Elle reconnaît la scène, filmée dans un autre pays, un mois auparavant ; elle sait que c'est une représentation et que *le monde pour de bon* est ici et maintenant, là où elle se trouve. (Mon chien, que je place haut sur l'échelle de l'intelligence canine, n'a encore montré aucun intérêt pour ce qui se passe sur l'écran de télé.) Agir moralement, c'est se faire un certain type de représentation de son action, de ce qu'il convient de faire. C'est se faire, enseigne Kant, une représentation de son devoir.

Parmi tout ce qui s'agite et palpite à l'intérieur de l'homme (et qui exige discussion, comme nous avons vu Leibniz le dire), Kant focalise son regard sur une dimension particulière, soit la distinction entre le bien et le mal. Il ressent la présence persistante du mal, au sein des affaires humaines, d'un mal qu'il n'hésite pas à dire radical.

Après avoir demandé : que puis-je connaître ?, Kant examine l'usage pratique de la raison : que dois-je faire ? Dans chaque cas, il propose une prise de conscience de la finitude humaine. L'homme ne peut pas tout savoir et, moralement, il ne lui est pas permis de faire n'importe quoi. La raison, dans son usage pratique, lui dicte un impératif. Ainsi, la volonté morale est la raison qui se dicte sa propre loi et définit sa ligne de conduite. Cet impératif, qui est fort clair, ne provient pas des normes de la coutume, c'est une loi purement rationnelle, celle de l'universalité des maximes. « Je dois toujours me

5. *Ibid.*, p. 87.

6. *Ibid.*, p. 122, 147.

conduire de telle manière que je puisse aussi vouloir que ma maxime devienne une loi universelle⁷. »

La foi en Dieu et en l'immortalité se trouve, au bout du parcours de Kant, dans l'exercice concret de la raison. L'homme de bonne volonté ne peut pas ne pas croire que celui qui est vertueux et digne du bonheur trouvera, en fin de compte, le vrai bonheur. (Il y a souvent dans la foi quelque chose comme un refus.) Dieu est ainsi un postulat de la vie morale, attesté par toute la vie de celui qui fait reposer son action sur une législation rationnelle valable pour tous. Ce *postulat* est pour Kant la base d'une foi rationnelle.

Pourquoi créer ce concept étrange de « foi rationnelle » ? Est-ce un bœuf à tête de chien ? Il faut rappeler ici que Kant est protestant et que le cheminement de Luther est devenu une donnée de base de sa culture. Luther arriva à la conclusion que la théologie qu'il trouvait dans les manuels et la discipline (modérée) pratiquée dans son couvent étaient comme un vêtement qui le gênait aux entournures. Loin de lui apporter la paix intérieure, la pieuse discipline de vie qu'il avait assimilée accroissait son angoisse. Au contraire de certains modernes qui firent ce genre de découverte puis décidèrent de vivre dans une totale nudité, Luther continua à lire les Écritures et y trouva matière à concevoir un autre vêtement chrétien qui lui irait mieux et qui correspondrait de plus près aux indications de la révélation⁸. Il se rappela alors qu'il était docteur en théologie et, à partir de sa lecture de l'Évangile, formula quelques doctrines qui devinrent la foi réformée pour les uns et une hérésie pour les autres. Ainsi s'instaura une culture religieuse qui admet que la foi est susceptible d'être reformulée jusqu'à ce qu'elle facilite l'accès à une vie chrétienne plus authentique. Voilà pourquoi Kant n'a pas hésité pas à utiliser le terme de *foi* pour lancer dans le monde sa *foi rationnelle*, car celle-ci est plus qu'une croyance raisonnable, beaucoup plus qu'une croyance personnelle. C'est un engagement. J'y vois le dernier grand effort pour édifier une théologie rationnelle.

7. *Ibid.*, p. 103.

8. Le cheminement de Luther diffère aussi de celui de Descartes pour qui rien ne semblait certain, et qui se fit une morale provisoire de la coutume afin de pouvoir poursuivre paisiblement des recherches intellectuelles.

L'usage pratique de la raison fait un tri parmi les représentations que se donne la personne. Elle fait aussi un tri parmi les justifications que la personne avance pour limiter son action à ce qui est compatible avec les fins que partagent tous les êtres doués de raison. Ainsi, l'individu moral se fait lui-même législateur dans le règne des fins⁹. La morale de Kant est le développement logique de l'idée d'humanité¹⁰.

Kant dût son éveil moral à la lecture enthousiaste de Rousseau et fut un fervent partisan de la Révolution française. L'homme fait à la fois partie du monde sensible (et donc soumis à ses lois) et du monde intelligible où il se sait législateur – et où tous sont législateurs. (Les morales républicaines et égalitaires peuvent se réclamer de lui.) À ses yeux, tout ce que l'on trouve dans le monde a soit un prix, soit de la dignité¹¹. Quoi qu'il fasse, l'être humain a une dignité et doit être respecté comme créature douée d'une raison pratique, qui se donne ses propres fins et qui est capable de le faire moralement. Ainsi, Kant renforce la tradition alors naissante des droits inaliénables de la personne.

Aux yeux de Kant, il n'y a pas de pensée éthique sans « jugement de valeur ». L'individu n'est jamais indifférent à ce que disent et encore moins à ce que font les hommes. Il y a toujours des enjeux dans l'interaction humaine. Certes, le savant peut, par la méthode, suspendre son jugement pour observer et accroître sa connaissance et sa compréhension des actions humaines. Mais s'il livre aux autres une connaissance qui peut être utilisée par des tortionnaires aussi bien que par des médecins, sans faire connaître qu'il est conscient de la différence entre ces deux emplois, sa science est sans conscience, ce qui est, comme le disait Rabelais, « ruine de l'âme ». Toutes les théories morales établissent une connexion entre le désir et la vérité. Ce qui débouche sur la distinction entre ce que les humains désirent par narcissisme ou par soumission à la coutume, et ce qu'ils doivent désirer comme citoyens du monde.

9. *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 158.

10. Max Weber, *Le savant et la politique, op. cit.*, introduction de Raymond Aron, p. 40.

11. *Fondements de la métaphysique des mœurs, op. cit.*, p. 160.

Dans les dernières années de sa vie, Kant résuma sa philosophie grâce à trois questions : Que puis-je savoir ? Que dois-je faire ? Que m'est-il permis d'espérer ? La dernière question ne reçut pas un traitement systématique de sa plume. Mais pour s'en approcher, il s'occupa de questions religieuses et esthétiques. Pour faire vite, je dirai qu'il aborde le problème des représentations qui ont cours dans la culture. Chaque culture transmet à ses nouveaux-nés une espèce de patrimoine (Bourdieu parle de capital symbolique) qui consiste en manières de faire, proverbes, récits, mythes et monuments. Tout ce bagage culturel inculque ce qu'il est beau d'admirer, bon de penser et sage de faire. Le regard du philosophe sur ce monde de représentations montre aussi que ces dernières « donnent à penser » ; il y trouve ainsi la matrice de réflexions plus critiques et ayant fait l'objet d'une délibération.

Ce patrimoine ne doit pas être conçu comme une filière pleine de vérités, encore moins comme un coffre-fort plein de valeurs à transmettre. Ce sont des représentations qui ont un impact certain sur les intelligences, mais nous sommes en mesure de les juger. Prenons l'exemple des images que les individus aiment encadrer et accrocher à leurs murs. C'est un environnement qu'ils ont créé pour leur plaisir. Cela révèle quelque chose sur le goût. Mais cela n'a rien de canonique. **L'humanité se fait des représentations qu'elle transmet plus ou moins efficacement.** Les individus y font leur choix, plus ou moins consciemment. Cela est affaire, en fin de compte, de choix moraux, non de vérités absolues. Kant ne fléchit jamais : nous n'avons pas de connaissance rationnelle de Dieu. Il va même plus loin : si l'existence de Dieu était claire à nos yeux, nous serions réduits à être des marionnettes **apeurées ou des courtisans obséquieux**¹². Kant rejoint ainsi la sagesse de l'empereur stoïcien qui ne tranche pas la question métaphysique mais tire la conséquence morale : « Si Dieu existe, tout est bien ; si les choses vont au hasard, ne te laisse pas aller, toi aussi, au hasard¹³. »

Notons, pour terminer cette section, la convergence entre quatre des philosophes dont nous avons évoqué l'œuvre. Tous ont formulé

12. Le poète Coleridge illustre bien comment la pensée de Kant irrigue toute une partie du XIX^e siècle.

13. Marc-Aurèle, *Pensées*, IX, 26, 3.

un contraste. Platon opposait les biens du corps aux biens de l'âme. Aristote disait que l'argent et la connaissance sont incommensurables. Saint Thomas attirait notre attention sur la différence entre ce qui est naturel et ce qui est surnaturel. Kant distinguait ce qui a un prix et ce qui a de la dignité. Tous les quatre invitent leurs lecteurs à recentrer leur vie sur le deuxième terme de leur alternative. Cela dit, je trouve qu'ils n'explorent pas suffisamment les conséquences pratiques de cette situation. Mais Kant nous avertit que, pour le faire, **il faut entrer dans la vie d'une culture, dans les réalités vécues par la société au sein de laquelle on a la possibilité d'agir. Il faut s'efforcer de comprendre les représentations qui y circulent, de bien prendre la mesure de ses propres goûts et de ses propres habiletés. La meilleure des philosophies ne nous épargne pas la tâche de nous façonner un art de vivre.**

Et la science des religions ?

Nous avons examiné des traditions de pensée philosophique qui, en Occident, ont abouti aux œuvres théologiques de saint Thomas et de Kant. (Celle de saint Thomas est théologique à sa base, celle de Kant à sa fine pointe.) Nous proposons maintenant de retourner à l'œuvre propre de la science, en refaisant le parcours des sciences humaines qui ont entrepris de traiter des religions. Nul ne mettra en doute l'impact des traditions religieuses sur la conduite de la vie. Dans les sociétés démocratiques où la liberté de religion (qui inclut le droit de n'en avoir aucune) est inscrite dans les constitutions, ces traditions continuent à exercer une influence, mais selon d'autres modes. Soulignons aussi que le pluralisme religieux aujourd'hui ne signifie pas seulement la coexistence de plusieurs religions dans un même État, mais aussi la diversité des tendances à l'intérieur de toutes les traditions religieuses.

On distingue deux étapes dans l'essor moderne des sciences des religions.

1. À partir du XVI^e siècle, la critique historique se met à l'œuvre de plus en plus hardiment sur les textes sacrés. Ceux du christianisme d'abord, bien sûr. Mais, à partir de 1800, en plus du latin, du grec, de l'hébreu et de l'arabe, on enseigne, à Paris, Londres et Berlin, le chinois, le sanskrit, le persan, le pali, puis les hiéroglyphes. Les autres langues vivantes et mortes s'ajouteront au cours du XIX^e siècle, en particulier le cunéiforme. Dans ces trois capitales, les Écritures de toute l'humanité sont collectionnées, lues, examinées, datées. Il

devient patent que toutes les religions ont une histoire, et qu'elles ont changé dans le temps. Ainsi, les chrétiens entendent dire que l'Évangile de Marc est plus proche des années où vécut Jésus que celui de Jean. Et les musulmans sont invités à méditer sur le fait que les sourates du Coran révélées à la Mecque ont quelques caractéristiques propres qui les différencient de celles révélées à Médine. Certains croyants refusent carrément la pertinence de ces observations. Des protestants des États-Unis sont parmi les premiers à maintenir contre vents et marées qu'ils ont une idée ferme et correcte de ce qu'est leur religion. Ils s'attribuent l'étiquette (positive à leur yeux) de fondamentalistes. Le terme s'applique aujourd'hui à tous les croyants qui maintiennent un noyau immuable de révélations au centre de leur religion et auxquelles ils adhèrent entièrement. Ainsi s'installe une espèce de schisme entre ceux qui admettent l'autorité de la critique historique et ceux qui la récusent.

2. Dans un second temps, les savants regroupèrent les religions en types ou familles. Le type des trois religions monothéistes qui invitent leurs membres à une fidélité à un Dieu révélé fut déjà identifié au Moyen Âge. La séquence historique qui commence avec Abraham et donna le judaïsme, le christianisme et l'islam est facilement reconnaissable. Il faut ajouter que, lancés sur la voie de l'analyse comparative de ces trois religions, les Occidentaux firent des recoupements très rapides et tombèrent dans l'ornière de comparaisons dénigrantes. Le judaïsme fut présenté comme une religion figée, quasiment morte, qui s'est fermée devant l'ouverture offerte par Jésus et saint Paul. À l'islam, la plus récente, n'est pourtant pas accordé l'avantage d'être une religion plus évoluée ; c'est une hérésie, une forme dégénérée de la religion, portée à la violence et au fanatisme, et qui ne s'est répandue que par les armes. Puis on identifia le grand contraste entre la religion de l'Europe et celles de l'Asie. Ici s'installèrent les oppositions sommaires entre Occident et Orient. À part le petit nombre d'intellectuels qui se convertirent à la métaphysique hindoue, la plupart virent le contraste entre l'Ouest et l'Est avec les lunettes du colonialiste. L'Ouest est conquérant, moral, scientifique et facteur de progrès dans l'histoire. L'Est est somnolent, paresseux ; les individus s'adonnent à des rites insensés, parfois cruels, ou cultivent des méditations stériles. On attribue ainsi une unité fictive à l'Asie. Certains admettent (du bout des lèvres) le judaïsme dans le

groupe occidental, mais rejettent l’Islam dans la sensualité langoureuse de l’Orient. (On n’explique guère comment la même religion peut être à la fois conquérante et avachie.) On établit enfin un grand contraste entre les religions avec Écritures et celle des peuples « primitifs ». Parler des primitifs est déjà tout un programme. Aujourd’hui, l’expression consacrée est « peuples sans écriture ». On met les aborigènes australiens, les Amérindiens et les populations de la Sibérie dans la même corbeille de peuplades peu différenciées, définies avant tout par leur « incapacité » à faire le bond vers la « civilisation ».

* * *

Un constat d’échec s’impose face aux interprétations formulées au cours de cette seconde étape. Ces recherches, surtout les secondes, s’obstinent dans leur prétention à désigner l’« essence » de telle ou telle religion. Les données philologiques et archéologiques sont établies avec grand soin et minutie, mais la conceptualisation qui organise le tout souffre de graves carences. Ces recherches sont en général entachées de préjugés de l’observateur occidental qui se croit le seul bien informé et surtout le seul savant « objectif ».

Mais les sciences des religions ont fait des progrès depuis 1950 et la fin du colonialisme. La situation religieuse globale s’est aussi modifiée dans la seconde moitié du XX^e siècle. Un mot indique les deux nouveautés : l’interculturel. Depuis 1945, les barrières qui séparaient catholiques et protestants sont devenues moins hautes ou se sont même effondrées. Les rencontres et dialogues ont ouvert la voie à une meilleure connaissance mutuelle et souvent à de la fraternité. Au-delà du mouvement œcuménique entre chrétiens sont nées les rencontres pluri-religieuses. On connaît les règles pour la conversation interreligieuse et interculturelle. Des rapprochements sont esquissés. Les exigences de la liberté religieuse sont plus largement reconnues. En 1993, un parlement mondial des religions a souscrit à une *Déclaration pour une éthique planétaire*. Civilité et coopération sont entrées dans les mœurs de plusieurs milieux religieux.

C’est ici que l’on rencontre le phénomène de la montée des fondamentalismes et des intégrismes, ou ce que certains préfèrent appeler le retour du religieux. Ceux qui étaient, encore récemment, relégués

aux marges des religions deviennent plus bruyants et certainement retiennent mieux l'intérêt des médias. La périphérie se fait entendre ; les extrêmes semblent monter à l'assaut des centres. On se rend compte, par exemple, que les trois monothéismes voient naître des écoles qui sont des îlots d'obscurantisme et où l'intelligence des enfants est gâvée plutôt qu'alimentée et stimulée. Il ne nous échappe pas que des extrémismes politiques sont un peu partout appuyés par des ferveurs religieuses. Des coalitions religieuses tentent d'influencer les instances de l'ONU pour obtenir une condamnation du blasphème et l'ajout, dans la Déclaration des droits de l'homme, d'une interdiction de diffamer les religions.

La position prise par des partisans indiens d'un hindouisme politique de droite indique bien le ton : les chrétiens, les musulmans et les juifs ont des territoires où leur religion peut dominer sans partage, disent-ils ; il n'est que justice que les hindous puissent dominer l'Inde et abolir les garanties laïques de la Constitution.

Olivier Roy, un spécialiste français, propose un regard rafraîchissant sur ces phénomènes bien connus¹. Il n'y voit pas le fait de religions qui ne veulent pas mourir. Fort perspicace, il y voit plutôt l'émergence d'un phénomène tout à fait nouveau. Les religions autrefois allaient de pair avec une culture locale ou régionale. En France, catholicisme, protestantisme et judaïsme étaient des cultures aussi bien que des adhésions religieuses. D'ailleurs, on n'y tarda pas à voir des individus se proclamant athées, mais en précisant bien un athée protestant ou, selon le cas, catholique ou juif. On connaît la célèbre définition : un Juif est un Français qui au lieu de ne plus aller à la messe ne va plus à la synagogue. Au Québec, une forte odeur de sacristie et de catéchisme se dégage encore de certains discours anticléricaux. Mais les réalités économiques, en particulier la société de consommation mise en place à l'échelle mondiale, érodent les cultures nationales ou régionales et les anciens amalgames religion-culture. C'est alors qu'apparaissent des religions incultes. Les mêmes cassettes réconfortent les pentecôtistes nord-américains et sud-américains. Certains

1. Olivier Roy, spécialiste de l'islam (*L'islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002), élabore et documente abondamment sa vue de la situation religieuse contemporaine dans *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture* (Paris, Seuil, 2008).

groupes musulmans de la diaspora sont aussi accrochés à des enregistrements à circulation internationale. Dans chaque cas, dogmes sommaires, consignes morales ultra-claires et rituels répétitifs se diffusent à l'identique sur toute la surface du globe. La religion, comme la culture, ne se fait plus sur place. Les formes de religion qui se répandent ainsi n'ont guère de culture. Ce qui apparemment fait leur force. Les fondamentalismes se sont débarrassés de tout art de vivre. « Ils définissent la religion comme opposition à la culture. [...] C'est la sainte ignorance². » Et pour tout ce qui n'est pas religieux à leurs yeux, ces fondamentalistes sont souvent des consommateurs qui avalent tout ce que le marché global leur propose.

Un nouveau départ est possible pour les sciences du religieux en faisant appel aux théories et méthodes de l'anthropologie culturelle.

Prenons l'exemple de la Chine. Cette civilisation est fort ancienne, fort lettrée, et manifeste une grande continuité dans son histoire. On y rencontre trois religions : le taoïsme, le confucianisme et le bouddhisme. Sauf que parler de trois religions induit le lecteur occidental en erreur. Il faudrait plutôt parler de « trois sentiers³ ». Le confucianisme, à en croire les confucianistes, est beaucoup trop raisonnable pour être traité de religion. On peut comprendre sans peine pour quelles raisons ils nous disent cela. Les confucianistes veulent régler les mœurs. Leur notion du « ciel » reste fort vague. Et surtout les trois sentiers ne sont pas mutuellement exclusifs. Il n'y a pas de mal à recourir aux services de chacun des trois sentiers selon les besoins et les circonstances. Un peu comme nous irons soit à l'hôpital, soit chez un praticien de médecines douces, soit au rayon tisanes du supermarché, pour résoudre nos problèmes de santé. Ainsi, en Chine, les religions s'insèrent dans la culture nationale et ne peuvent être conçues comme des segments séparés ou des rivières qui ne mêlent pas leurs eaux. Conséquence inévitable : la définition même de « religion » se brouille ; le centre cesse d'être fixe et les frontières entre ce qui est religieux et ce qui ne l'est pas deviennent floues. (Depuis

2. Olivier Roy, « Les religions à l'épreuve de la mondialisation », *Le Monde*, 21 décembre 2008.

3. « Three ways of thought », dit Arthur Waley.

longtemps, le problème de la définition avait été soulevé par le cas du bouddhisme : religion sans dieux et sans sacerdoce.)

Aujourd'hui, l'idée d'une interaction entre religion et culture est de mise dans toutes les études sur les religions. Dans toutes les sociétés, religion et culture sont en interaction constante⁴. Un coup d'œil suffit pour se rendre compte que la Norvège, la Pologne et le Brésil mettent en pratique trois christianismes fort différents. Les particularités des catholicismes espagnols, irlandais et états-uniens retiennent l'attention des meilleurs auteurs et motivent la poursuite de recherches fascinantes. (Ce dernier exemple est peut-être le plus significatif puisque ces trois catholicismes sont en principe sous l'autorité d'un magistère centralisé qui sait exactement ce qu'est la religion et ce qu'elle doit être.) L'islam lui-même, dont certains se plaisent à en faire un bloc, connaît des formes marocaines, africaines, saoudites et indonésiennes qui ne se ressemblent guère.

L'histoire et la sociologie des religions est aujourd'hui une affaire d'interactions et même d'hybridations. Des représentations religieuses, folkloriques, artistiques, ethno-culturelles, se mêlent allégrement. Il n'y a plus autant de lieux de cultes catholiques à Montréal qu'autrefois, et les églises encore ouvertes sont moins remplies. Toutefois, la croix sur le Mont-Royal reste inébranlable. On parle alors de religion implicite, de religion diffuse, ou de religion à la carte. On parle aussi de patrimoine culturel plus que religieux. Mais surtout, la religion nous semble vivante aujourd'hui dans la mesure où elle se mêle à la culture qui est pratiquée dans les faits et, par conséquent, là où elle est en marche.

Les tendances actuelles de la recherche s'inscrivent donc dans le cadre d'une interprétation culturaliste de la religion. Des interprétations naturalistes de la religion avaient été avancées depuis l'Antiquité : la religion est un produit de la nature humaine, né de la crainte et de l'espoir, affirmait Lucrèce. Aujourd'hui, on affine cette approche par

4. Pour « une autre histoire des religions » qui fait la part belle aux réalités de la culture, voir les six petits volumes magnifiquement illustrés d'Odon Valet, dans la collection Découvertes, aux éditions Gallimard. Pour un regard sur les différentes approches disciplinaires, voir Jacques Waardenburg, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions* (Genève, Labor et Fides, 1993).

l'examen de continuités culturelles, et souvent en suivant quelques indications de Kant. Les bases restent naturalistes ; le surnaturel n'entre pas en ligne de compte. Mais les religions sont situées dans leur histoire, à chaque étape de leurs transformations. Les humains s'entourent au cours des siècles de symboles culturels et de représentations, pour communiquer et donner du sens à leur existence dans le monde. Certaines de ces représentations sont religieuses et se mêlent, dans un grand courant de civilisation vivante, aux autres représentations que les hommes inventent alors même qu'ils font leurs affaires les uns avec les autres et face aux contraintes que leur imposent les réalités matérielles. Espoirs et craintes favorisent certaines représentations, mais aussi des confiances et des méfiances, et surtout des pratiques d'inclusion et d'exclusion. Tout cela produit des sentiments précis d'interdépendances. Ces représentations sont **médiatisées socialement, les individus se les approprient et les modifient** ; elles sont donc susceptibles de nombreuses nuances et restent fluides⁵. Et ces représentations sont toujours incorporées dans des récits. Ce que les humains valorisent le plus, affirme Martha Nussbaum, ce sont les structures qui s'étendent dans le temps⁶. On veut être aimé, sinon pour toujours, du moins pour un bout de temps. On veut la paix et on veut une paix durable.

Les religions, dans leur ensemble, cultivent l'art d'offrir, à tous ceux qui ont besoin de *récits orientés*, des histoires qui, en gros, finissent bien. Je dirai qu'elles offrent des répertoires de scénarios qui mènent le récit jusqu'à une conclusion satisfaisante d'une manière ou d'une autre. Ces histoires parlent de Jugement dernier et de Nouvelle Jérusalem. Elles offrent des modèles de libérations et d'accomplissements, bref d'entreprises menées à bonne fin. Et même dans les pires des cas, quand « ça finit mal », elles ont dans leurs recueils de rites funéraires des paroles et des gestes qui permettent de prendre congé dans la dignité. Ces scénarios insèrent donc des péripéties, des accidents, des pages sombres et des désastres mais, à

-
5. Roy Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, 1999. Voir mon article « Ce que l'œuvre de Roy Rappaport nous apprend sur les rites », dans *Dire l'impensable, l'Autre*, sous la direction d'Anne Fortin et François Nault (Montréal, Médiaspaul, 2004).
 6. *Therapy of Desire*, Princeton, Princeton University Press, p. 208, 219, 508.

la fin, ou à la toute fin du récit, survient au moins quelque mûrissement. (La vision du *happy end* peut être plus ou moins généreuse.) Le récit religieux fait ainsi écho à la condition culturelle des hommes confrontés quotidiennement aux tempêtes de l'histoire. La plupart de ces récits, et certainement les plus grands d'entre eux, assument pleinement l'ambiguïté de la condition humaine, et permettent de vivre l'adversité avec dignité, avec une espèce de persévérance dans la fidélité à ce qu'il y a de meilleur en l'homme.

La condition humaine consiste à vivre parfois déchiré, parfois démuni, et apparemment sans ce qu'il faut pour vouloir continuer à vivre. Avec Max Weber, je vois dans la tension entre la morale de la responsabilité et celle des convictions une des formes les plus aigües de ce déchirement. On peut d'une part accepter avant tout de vivre dans l'histoire et d'y lutter pour amener quelques bons résultats (ou pour éviter le pire). Dans ce cas, on se résoud à chevaucher le tigre et l'on risque de finir dévoré par lui. On peut vivre alors quelques-unes de ses passions avec audace, et l'on connaît des enthousiasmes et des colères. D'autre part, on peut s'attacher à quelque conviction absolue, ou être saisi par une telle conviction (Weber donne l'exemple du pacifisme). On renonce aux vertus héroïques illustrées par le bouillant Achille et l'on mène une vie plus pure et plus calme, un peu à la manière des Épicuriens ou encore des ermites. On risque alors de perdre le monde, mais on sauve son âme.

Platon connaît bien cette alternative. Le philosophe, qui a goûté les biens de l'âme qui sont les seuls vrais biens, est exhorté à rentrer dans la caverne pour y gérer les apparences. Celui qui connaît les clefs de la vie bonne doit, selon lui, œuvrer pour que tous les hommes vivent dans une cité juste. On a vu que les Épicuriens renoncent à cet effort et restent dans leur jardin philosophique. Les Stoïciens par contre acceptent les devoirs politiques. (Sénèque prévient : ceux qui s'intéressent aux réalités extérieures risquent de perdre la mesure et de devenir, par exemple, colériques.) L'homme reste ainsi déchiré entre les biens du corps et ceux de l'âme. Certains moines restent dans leur couvent et prient pour ceux du dehors ; les franciscains et les dominicains par contre sortent des cloîtres et utilisent leurs mains pour venir en aide aux humains dans le monde. Kant admet l'existence des deux morales, mais il est fermement opposé à tout machiavélisme

et prend parti pour la morale des convictions. Il faut faire son devoir **quelles que soient les circonstances et les conséquences, et prendre le risque de mourir sans récompense ou accomplissement.** L'existence de Dieu et l'immortalité sont là pour lui assurer que tout sera bien à la fin. Et surtout, son républicanisme et sa vision de la marche de l'histoire vers l'État de droit autorisent à ses yeux un optimisme mesuré sur l'avenir terrestre. (Nous ne le partageons pas tous aujourd'hui.)

Comment un être réflexif, qui se fait et se refait des représentations, peut-il apprendre à vivre dans ce déchirement intime entre les deux morales ? Comment peut-il apprendre à vivre dans ses limites et selon ses limites ? À celui qui hésite (à bon droit) avant de chevaucher un tigre, il convient de répéter que les humains ne se connaissent **qu'imparfaitement et qu'il y a en eux des profondeurs qui leur échappent,** et qu'il faut rester prudent. Mais il convient aussi de répéter que celui qui renonce à l'action périlleuse risque de trouver une consolation dans la contemplation de sa grande âme pure. (C'est là une tentation à laquelle les croyants sont particulièrement exposés.) **Si les réalistes ont quelquefois les mains un peu trop sales, les belles âmes idéalistes sont parfois un peu trop enivrées du parfum de leur propre vertu.**

La vérité, c'est que, déchirée entre ces deux morales, la condition humaine est tragique. *Le happy end d'Œdipe Roi* est la mort d'un roi déchu, un réfugié, un coupable, aveugle (de sa propre main) qui trouve néanmoins une sépulture à Athènes.

Ce qui est intéressant dans l'histoire des faits et textes religieux interprétés dans le contexte de leur culture, c'est l'abondance de scénarios où des humains survivent le front ensanglanté à force de se heurter à des faits pénibles, à des hommes cruels et des problèmes insolubles, et qui continuent à vivre courageusement selon les forces qui leur restent.

L'anthropologue Maurice Bloch décrit pour nous le rite d'initiation auquel sont soumis les adolescents (et adolescentes, pour une fois) d'une tribu de Nouvelle-Guinée⁷. Dans un premier temps, ils sont tous attaqués par des figures effrayantes (des adultes déguisés)

7. *La violence du religieux*, Paris, Odile Jacob, 1997.

qui menacent de les tuer comme de vulgaires cochons. Puis, les yeux bandés, ils sont menés dans la forêt où certains secrets leur sont révélés. Ils reviennent ensuite au village où ils poursuivent et attrapent des cochons qu'ils mettent à mort, assurant ainsi pour tout le village le mets de choix au centre du grand festin communautaire qui clôt tout l'épisode. De proies, ils sont devenus chasseurs. Bloch n'est pas loin de voir là un trait général des activités religieuses, qui détournent, pour des fins constructives, la violence dont nous sommes victimes. Nous serons tous les proies de notre condition biologique, mais, entretemps, nous obtenons quelques trophées que nous partageons avec nos semblables. On peut ajouter que Platon compare la connaissance à une chasse. Comme un chasseur, le philosophe doit être rusé pour débusquer et attraper sa proie.

En principe, tout ce savoir sur les religions n'alimente ni ne conforte « la foi » plus que le savoir sur, disons, les littératures. C'est du donné humain. Sauf que ce donné atteste souvent la survie de la volonté de vivre face aux pires épreuves et dilemmes.

La première grande synthèse « scientifique » sur la religion érigée sur les prémisses culturalistes que je viens de résumer me semble être les *Varieties of Religious Experience* de William James (1902). Alors que la plupart des penseurs s'occupaient des expériences de la réalité, William James voulut examiner la réalité de l'expérience. Ce qu'il appelle l'expérience est donc aux antipodes de ce que les sciences naturelles désignent par ce terme. Pour les scientifiques, les expériences sont des expérimentations, construites à partir d'une hypothèse, puis méthodiquement menées et contrôlées pour obtenir un résultat qui vérifie ou infirme l'hypothèse. Les expériences dont James traite sont éprouvées par un individu, senties et subies. James est un des fondateurs de la psychologie mais d'une psychologie faite à sa manière. « Cherchez les fruits, non les racines ! », telle est sa consigne. Il ne s'agit pas pour lui de sonder la physiologie pour trouver des causes, mais de voir ce que l'individu fait de ses expériences, après les avoir subies – ce qui ne va pas de soi, car certaines expériences sont très éprouvantes.

James bâtit son livre à partir de documents-témoignages, de textes écrits par des individus qui ont quelque récit à faire sur leur vie religieuse et leur « expérience ». Sa méthode est donc l'étude de

cas. Fort modestement, il informe ses lecteurs qu'il délimite son sujet à partir d'une définition arbitraire : la religion est pour lui « les sentiments, les actions et les expériences d'individus, dans leur solitude, dans la mesure où ils se perçoivent eux-mêmes comme étant en relation avec ce qu'ils considèrent comme divin⁸ ». Un coup de plume et les enseignements doctrinaux, moraux, les rites et les expressions artistiques sont jetés hors de la religion *telle qu'il entend l'étudier* dans son livre. On a bien affaire au travail d'un psychologue.

Je prétends néanmoins que son travail est poursuivi dans le cadre de prémisses culturalistes. Il accumule une foule de cas, une foule bariolée et bruyante. Les auteurs des documents qu'il cite et présente viennent de tous les continents et de toutes les cultures. Européens et Américains sont surreprésentés – et de loin –, mais cela est accidentel et repose sur la disponibilité des témoignages écrits et leur accessibilité à Harvard au début du XX^e siècle. Parmi ces cas, il y a des hommes et des femmes, des catholiques et des protestants de toutes les Églises, des auteurs célèbres et des inconnus. Il y a enfin des esprits sains et qui passaient pour normaux, des figures très originales et des individus bizarres que certains classifieraient rapidement comme malades. Leurs expériences rendent certains de ces individus heureux, enthousiastes et optimistes ; d'autres restent troublés, divisés, voire morbides ou se traînant d'une dépression à l'autre. Certains font beaucoup de bien à leurs prochains (des saints actifs), d'autres sont un fardeau pour leurs proches. Toujours génial, James les trouve tous intéressants, sans exception.

Jamais James n'explique ces « cas » par une approche biologique. Jamais il ne pose un diagnostic de désorganisations nerveuses. Les notions médicales de pathologique et de sain n'entrent pas dans son horizon. On ne peut pas dire qu'il *observe des cas*, car beaucoup d'entre eux sont morts et donc hors de sa portée. Il *étudie des textes*, qu'il cite parfois longuement pour que l'on puisse bien en goûter la saveur. Ce que les individus font avec leur solitude et les expériences qu'ils éprouvent consiste à élaborer des représentations qu'ils consignent dans un langage. Ils s'efforcent ensuite de vivre dans leur

8. *Varieties of Religious Experience*, New York, Modern Library, 1929, p. 31-32.

contexte social à partir de ce qu'ils ont conclu sur eux-mêmes. Voilà pourquoi je mets James au nombre des grands culturalistes.

Varieties of Religious Experience est l'œuvre d'une intelligence pluraliste qui est toujours sur ses gardes face à toute tentative de ramener la diversité des choses à l'unité – une tentative qui débouche inmanquablement sur des abstractions stériles selon lui. La religion n'est pas une. Aucune n'est parfaitement unifiée. L'individu n'est jamais aussi cohérent qu'il veut bien le prétendre. Il y a toujours et partout des marges et des zones d'ombre pleines de forces prêtes à ébranler l'unité de l'ensemble. La certitude n'existe pas. Il n'y a que des individus convaincus – et même seulement temporairement.

James se méfie de l'esprit de système mais n'en est pas réduit pour autant à écrire un dictionnaire, où ces exemples seraient présentés en ordre alphabétique. Il regroupe les données dans un certain nombre de types. Il y a les âmes qui sont irrésistiblement saines, et celles qui sont malades ; il y a aussi les moi divisés en quête d'unification, et les conversions, les cas de sainteté et ceux de sainteté efficacement charitable ; il y a enfin le mysticisme (lui-même assez diversifié). Il trouve quatre caractéristiques dans les témoignages d'expériences mystiques. Toutes celles-ci sont dans une certaine mesure ineffables. Elles ont une qualité noétique, c'est-à-dire que le mystique y trouve la révélation de quelque chose qui est. Elles sont fugaces. Et l'individu reste passif quand elles surviennent⁹. De tous ces portraits de famille naît le sens d'une impossibilité : qui pourrait réduire tout cela à l'intérieur d'une quelconque unité ? Il y a aussi, je crois, un généreux appel à tenter de vivre avec tout cela¹⁰.

Le culturalisme pluraliste invite à faire autre chose que voir le **christianisme dans sa similarité avec les deux autres monothéismes**, voire avec toutes les autres religions. Les travaux contemporains les plus intéressants me semblent plutôt ceux qui cernent la spécificité

9. *Ibid.*, p. 371-372.

10. Dans un article, « On a certain blindness in human beings », James déplore le fait que les humains sont totalement aveugles aux sentiments des autres et incapables de saisir quel sens ces derniers donnent à leur vie. Le poids des tâches quotidiennes et les idées inadéquates que nous appliquons à l'existence sont responsables, à ses yeux, de cet état de fait. Voir Robert D. Richardson, *William James in the Maelstrom of American Modernism*, *op. cit.*, p. 381.

chrétienne telle que manifestée dans l'histoire. Je voudrais tenter de le faire ici brièvement, sans aucune prétention comparativiste. Comme on le fait dans l'histoire de l'art, où l'on peut apprendre à apprécier la peinture hollandaise, sans dénigrer l'italienne ou la japonaise pour autant.

Un mot d'avertissement d'abord. Depuis longtemps, les chrétiens mettent de l'avant l'idée que leur religion est une religion d'amour. Un théologien chrétien le répéta un jour à un rabbin et tenta de lui faire admettre, en opposition, que le judaïsme était une religion de la loi, ce qui était moins bien. Le rabbin avança une réponse qui me semble tout à fait fondée parce que basée sur l'histoire, et non sur quelque vue de l'essence d'une religion : « nous ne sommes peut-être pas montés aussi haut que vous, mais je crois que nous ne sommes pas tombés aussi bas ».

Lors de la discussion précédente portant sur la Trinité, j'ai fait allusion à l'idée que Dieu, dans sa seconde personne, a connu la souffrance et la mort. Il a partagé la condition des humains qui sont des proies entourées de dangers et qui tomberont victimes de la fatalité biologique nécessairement liée à leur condition matérielle. Et il a partagé cette condition par amour, affirme le dogme. Cet enseignement est singulier. La théologie chrétienne a affirmé que Dieu mourut – pour un temps – avant que les athées ne l'affirment mort pour toujours. Et cet enseignement me semble avoir été central dans la spiritualité et les pratiques caritatives. L'amour n'est pas une force d'expansion indéfinie vers toujours plus et toujours mieux. L'agapé (c'est le mot grec que Paul utilise pour désigner l'amour-charité) se penche sur la souffrance des autres et soulage les pauvres. Ce genre d'amour connaît le deuil et l'appréhension du deuil. Il est donc de rigueur, me semble-t-il, de voir l'appartenance chrétienne comme une école de purification de l'amour.

Hannah Arendt a trouvé dans les traités d'Augustin la mise en place d'une manière proprement chrétienne de vivre la tension née de la double appartenance à la cité terrestre et à la Cité de Dieu, deux communautés tout à fait hétérogènes¹¹. La philosophe germano-

11. *Le concept d'amour chez Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, Paris, Payot-Rivages Poches, 1999.

américaine commence par noter un paradoxe propre à l'œuvre de l'évêque d'Hippone. Avec Platon et surtout les néoplatoniciens, il traite en mystique de l'amour de la créature pour son Créateur. L'âme solitaire rejoint la Source de tout être, loin de tout attachement aux autres créatures qu'il rencontre dans le monde, loin des désirs et des convoitises qui font que l'homme vit selon la nature et s'y attache. Mais pour Augustin, les choses n'en restent pas là. Le chrétien sauvé est soumis à une loi qui n'a rien de platonicien : aime ton prochain comme toi-même. Il quitte alors la simplicité de la quête de l'Absolu pour entrer dans la confusion des relations ici-bas avec les frères et sœurs. Mais pour le chrétien, l'autre n'est plus aimé *selon le monde*, mais il est aimé *dans le monde*. Qu'est ce que cela veut dire ?

Pour rendre compte de cette solution originale, Hannah Arendt montre que la double citoyenneté dont parle Augustin n'est pas une donnée métaphysique (monde matériel contre monde intelligible, ou corps contre âme), mais une appartenance à deux cités qui sont deux communautés historiques. À cette double appartenance correspondent deux types de pratiques de l'amour¹². Soit nous vivons en Adam, soit nous vivons en Christ. Nous vivons tous en Adam du fait de notre naissance biologique, de la lignée d'Adam et d'Ève, et du fait des errances et manquements dans notre passé – qui sont du genre de celle qu'Augustin raconte dans ses *Confessions*, lui qui a préféré l'amour des créatures à l'amour du Créateur. (Je signale néanmoins que ses amours de jeunesse ont vite débouché sur la conjugalité et la paternité.) Nous vivons en Christ du fait de deux aspects de notre passé : d'une part, antérieurement à notre naissance comme descendants d'Adam, nous avons notre origine en Dieu et sommes ses créatures, et, d'autre part, dans l'expérience de la grâce, nous sommes appelés et introduits à une vie nouvelle. Notre passé est double : en Adam et en Christ ; notre futur, en revanche, est sans ambiguïté : en Christ. Aimer son prochain, c'est alors aimer comme Dieu, aimer d'affection et non pas de possession.

12. Dans une formule lapidaire, Augustin dit ce qui est pour lui l'essentiel : « mon amour, c'est mon poids ». Ce sont les amours qui donnent consistance à l'identité.

Augustin a trouvé cette solution en lisant saint Paul, ce qui est évidemment une solution théologique. Mais cette double appartenance peut être « dé-théologisée », si je peux avancer ce néologisme. Aimer *selon* le monde, c'est aimer une créature que l'on choisit, selon ses propres besoins et ses propres penchants. (Un amour que peu de chrétiens aujourd'hui dévaloriseraient autant que les anciens lecteurs d'Augustin ne le firent.) Aimer *dans* le monde, c'est aimer son prochain qui n'est pas celui que l'on choisit mais n'importe quel être humain qui est proche. C'est un amour à portée universelle. Si l'on rejette l'affirmation chrétienne que l'on doit affection à tous en vertu d'une commune origine en Adam, on peut néanmoins affirmer la même disposition en vertu d'une nature humaine commune. En termes kantien, on n'a pas affaire à un amour « pathologique », c'est-à-dire né d'inclinations, mais à un amour qui entraîne avec lui un devoir rationnel.

Page laissée blanche intentionnellement

L'incontournable problème des cosmologies

*L*a question des cosmologies, fort présente aujourd'hui sous sa forme scientifique, permet de commencer à nouer la gerbe, et de faire route vers une conclusion.

Commençons avec les nombreuses cosmologies mythologiques. Ce sont elles qui lient les hommes par des « cordes d'imagination » – et peut-être même avec les cordes les plus fortes. Toutes les civilisations transmettent des récits sur le commencement de tout. Parmi les plus anciens textes produits par l'humanité, on rencontre des récits, parfois fort élaborés, qui traitent de la formation de l'univers et de la naissance de l'humanité. Certains de ces mythes font intervenir un dieu créateur ; d'autres évoquent le travail d'un dieu héroïque qui façonne le monde à partir d'éléments informes et sans beauté. D'autres encore, les cosmogonies, font appel à quelque copulation entre un couple originel, ou entre des éléments opposés comme la Terre et le Ciel. Dans ce dernier cas, le devenir cosmique aussi bien qu'historique est basé sur la succession des générations.

Le récit babylonien de la création *Enuma Elish*

En 1849, un archéologue découvre à Ninive (aujourd'hui Mosul en Irak) sept tablettes d'argile en cunéiforme. On y lit un récit de la création. De deux forces primitives, l'eau douce Apsu et l'eau salée Tiamat, émergent des dieux. Mais ceux-ci restent à l'intérieur du corps de Tiamat. Ils y font grand vacarme, ce qui dérange Apsu qui parvient à les tuer. Tiamat obtient de l'aide et tue Apsu. Un parti se forme chez les dieux pour venger ce meurtre. Tiamat réagit en créant des monstres pour l'aider à se défendre ; elle semble invincible. Mais Marduk surgit comme champion des dieux, tue Tiamat et étire son cadavre pour en faire l'enveloppe du monde, ciel et terre ferme. Il crée ensuite les hommes et les installe sur Terre. Lui-même établit sa résidence à Babylone, qui devient la capitale des souverains terrestres.

Le récit d'*Enuma Elish* date d'environ 1200 av. J.-C. Il est donc bien antérieur à celui de la Genèse avec lequel il contraste. On y trouve des péripéties antérieures à la création de notre monde. Ce monde matériel n'est pas créé *ex nihilo* et les hommes sont créés et y sont installés pour servir les dieux. Ce mythe de création débouche enfin sur un mythe de souveraineté : après des conflits cosmiques et chaotiques surgit un pouvoir terrestre souverain pour assurer la paix.

Chez les Grecs, Hésiode (milieu du VIII^e siècle av. J.-C.) donne, sous le titre de *Théogonie*, le récit d'une longue succession de générations divines.

La *Théogonie* d'Hésiode

Avant tout « viennent à l'être » trois puissances, Chaos, Gaïa-Terre et Eros. Du contact entre les deux premiers (Gaïa est la puissance d'enfantement) naissent divers dieux et enfin Ouranos (ciel étoilé) qui a tous les traits d'un partenaire masculin égal à Gaïa. De leurs embrassements naissent les titans et les cyclopes. Des personnages de dieux commencent à se différencier des forces élémentaires. Ouranos passe son temps vautré sur Gaïa et remplit son ventre d'enfants qu'il hait et ne laisse pas sortir. Gaïa invente l'acier et

donne au titan Kronos une serpe, avec les instructions pour s'en servir. Kronos tranche les parties sexuelles d'Ouranos. Jetées sur la mer, ces parties donnent naissance à Aphrodite. Le monde est alors dominé par le conflit entre principes opposés. Jusqu'au jour où Zeus castré Kronos à son tour et enferme les puissances obscures. Il installe sa souveraineté dans la luminosité de l'Olympe. Le monde arrive à un état gouverné, ordonné, permanent.

Hésiode raconte une lente genèse, plus complexe que celle du récit babylonien, qui commence dans l'obscurité et ne s'en dégage que lentement pour générer petit à petit une variété d'êtres – qui sont tous nommés. Il module avec une grande subtilité les différents niveaux d'êtres. Il différencie sa séquence de puissances et de monstres pour arriver à des créatures bien distinctes, qui s'acceptent dans leurs différences. L'apparition de la sexualité consentante est le stade décisif dans cette succession d'enfantements¹. Lui aussi nous donne un récit qui aboutit à l'installation d'une souveraineté légitime, celle de Zeus sur l'Olympe.

Hésiode est aussi l'auteur d'un poème didactique, *Les travaux et les jours*, évoquant les travaux de la campagne. C'est là qu'il décrit la succession de quatre âges : à un âge d'or succèdent un âge d'argent, de bronze et enfin de fer. Il se montre ainsi soucieux d'établir la liaison entre l'ère des dieux et celle des hommes de son temps.

Le philosophe Paul Ricœur a montré comment ces cosmologies et cosmogonies prennent toutes acte de la précarité du genre humain. Installés dans un environnement qui comporte des dangers et des causes de tristesse, les humains sont, en plus, faillibles². Ricœur a fait l'exégèse des textes mésopotamiens, grecs et bibliques. Il a démontré comment ces récits imagés sont en fait les matrices de vues plus raisonnées de la condition humaine dans le monde, en particulier de

-
1. Voir l'essai de Jean-Paul Vernant, « Genèse du monde, naissance des dieux, royauté céleste », dans l'édition Rivages (1993) de la *Théogonie*.
 2. Voir la « typologie des mythes », dans Paul Ricœur, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960, p. 162-165.

la nature et de l'origine du mal qui semble toujours survenir à nouveau dans le parcours des hommes à travers l'espace et le temps.

Plus près de chez nous, les Amérindiens se sont eux aussi transmis des récits cosmogoniques. Ces récits relèvent d'une imagination religieuse, mais il faut aussi y voir une première forme de la philosophie.

Cosmologie iroquoise³

Avant l'existence de la Terre, il n'y avait que la voûte du ciel et, tout en bas, une immense étendue d'eau. Au-dessus du firmament vivaient les Anciens. C'est chez ces êtres merveilleux et immortels que des choses commencent à se passer. Devenu méfiant à l'égard de sa femme, le grand chef s'en débarrasse en faisant un trou dans le firmament et en l'y faisant tomber. **Le canard l'aperçut dans sa chute, ameuta les animaux aquatiques pour la sauver.** La tortue offrit son dos pour qu'elle ait un endroit où poser ses pieds. Le rat musqué plongea et revint avec de la boue pour agrandir la surface offerte par la tortue. Celle-ci devint la terre fertile.

La rescapée donna naissance à une fille qui eut deux jumeaux. (Leur père était la grande tortue, c'est-à-dire la Terre.) Des deux jumeaux, l'un était beau et d'un caractère gai, amical et noble ; l'autre était laid, dur et déplaisant. Les deux assurèrent le développement de la Terre. Le bon frère y fit pousser des plantes riches de fruits doux et nourrissants, dont le tournesol et le maïs. Il bâtit une maison et organisa le cours des ruisseaux et des rivières. Il organisa aussi les saisons, une chaude, une froide. Mais le mauvais frère ruina cet ordre original et voulut tout détruire par le froid. Les animaux qu'il créa étaient féroces : le serpent, le loup, le chat sauvage, le glouton et le putois. Le bon frère créa le premier homme et la première femme. Le mauvais ajouta la grenouille et le singe, puis les fantômes et les démons. Les deux frères se gonflèrent pour prendre la taille de géants ; ils

3. Je cite un mythe attesté chez les Hurons dès 1625, tel que recueilli par J.N.B. Hewitt au début du XX^e siècle, puis traduit par F. Weiser S. J. Je remercie Louis Rousseau à qui je dois ce beau texte et qui m'a transmis les documents qu'il utilise dans son cours de religion à l'Université du Québec à Montréal (REL 1141).

se jetèrent des rochers énormes. Enfin, le mauvais perdit et accepta sa sujétion. Les deux frères remontèrent au séjour des Anciens.

Les hommes sont alors avertis : le pouvoir magique du mal les incitera à se haïr les uns les autres mais ceux qui sont bons et aiment la paix rejoindront le monde d'en haut après leur mort. Les deux frères en quittant la Terre suivirent un sentier lumineux, la voie lactée, qui se divise en deux ; une branche mène au domaine du mauvais où iront tous ceux qui ont fait le mal.

La morale de ce récit (fort résumé) me semble claire. Avant les événements qui aboutirent à la création du monde que nous connaissons, tout était vague, rien n'était tranché. Dès que des événements commencèrent à se produire suite à l'expulsion de la femme et de son sauvetage par les animaux, des contrastes apparaissent entre la nature nourricière et la nature hostile. Puis un conflit naît entre les deux jumeaux. Il est résolu lorsqu'un pouvoir moral l'emporte. Mais alors les êtres divins quittent la Terre et les humains sont laissés seuls avec des forces contradictoires en eux-mêmes et entourés des choses plaisantes et déplaisantes.

De telles cosmologies et cosmogonies ne se trouvent pas qu'au début de l'humanité, lorsque la pensée s'exprimait en termes mythologiques. Pierre Hadot a montré comment, au moment même où se développait la philosophie, les poètes grecs ont maintenu un sens très vif d'une continuité entre la vie de la nature et ce que font les poètes quand ils sont inspirés. Pierre Hadot désigne son troisième type de rapport à la nature comme étant l'attitude orphique, qu'il différencie de l'attitude prométhéenne⁴. Orphée, une lyre en main (qui est faite d'une carapace de tortue), chante. Sa mélodie magique apaise les bêtes les plus sauvages. La puissance créatrice de la nature habite le poète inspiré, branché sur la nature et vibrant avec elle. Le poète contemple la nature, vit à son rythme et la chante alors que le prométhéen est une espèce de technicien qui la regarde du dehors, la dépèce et entreprend de l'utiliser.

4. *Le voile d'Isis, op. cit.*, p. 209-301.

Notons que de toutes les cosmogonies, celle de la Genèse est la plus « prométhéenne », celle qui rompt le plus clairement avec l'attitude « orphique » de continuité entre l'homme et la nature.

Cette vieille distinction de la mythologie grecque se retrouve encore aujourd'hui dans la littérature. Goethe et Claudel sont, en plein monde moderne, des chantres de l'univers. La fertilité naturelle, toujours généreuse à créer des formes, celle qui nous donna le hamster aussi bien que le rhinocéros, l'orchidée à côté de la marguerite, nous donne aussi des artisans de la langue, qui créent des métaphores amusantes, de beaux poèmes. Leur parole nous invite à rester dans l'élan créateur de la nature et à se laisser porter par lui. Au Québec, l'œuvre romanesque de Robert Lalonde invite ses lecteurs à une attention émerveillée devant ce que l'on peut voir à la campagne, en plein air, puis à l'exprimer par des mots.

Retenons donc l'affirmation de Marc-Aurèle. « Celui qui ne sait pas ce qu'est le monde, ne sait pas où il est. »

Les enjeux cognitifs, présents dans les représentations imagées ou narratives de l'origine et de la marche du monde, sont éclaircis dans les cosmologies métaphysiques.

Une première position est illustrée par la tradition rationaliste issue de Platon et d'Aristote et brillamment incarnée dans la spiritualité pratique des Stoïciens. L'univers est cohérent. Il est fait de telle manière que l'homme puisse y vivre de façon rationnelle et sage, et par conséquent y trouver le bonheur. (Soulignons la référence pratique à la vie bonne qui sous-tend cette démarche métaphysique.) Les lois de l'univers sont accessibles à l'intelligence humaine. L'être humain est en mesure de savoir quelles sont les choses qu'il peut changer et celles qu'il ne peut pas changer. De plus, l'univers est beau, bien ordonné ; en utilisant le terme grec on dira qu'il est un *cosmos*. La contemplation des étoiles est apaisante, celle d'un verger en floraison réjouissante. Ainsi l'univers est constitué de manière telle que non seulement il permet mais aussi favorise les hommes qui s'efforcent d'être vertueux et d'y trouver le bonheur. Les Stoïciens croient à la Providence. Spinoza n'est pas loin de penser que l'univers est l'aidant naturel de l'homme bon et tend à contrecarrer les desseins du méchant. Rousseau aussi croit que l'univers est bon, que la nature

n'est pas une marâtre, mais il trouve sa bonté cachée par la méchanceté des hommes et des mécanismes sociaux.

William James a proposé des termes pour désigner les trois types de cosmologie qu'il trouve sur la scène métaphysique. Celle que nous venons de résumer c'est la théorie de l'*univers*. Une deuxième est la théorie du *nullivers*. Le monde est incohérent, livré à la chance. L'être humain a des mouvements intérieurs, des éruptions d'émotivité, des actes de volonté, des efforts musculaires et des actions délibérées, mais il reste toujours comme un bouchon balloté sur un océan agité.

James donne le nom de *plurivers* à la troisième métaphysique possible, celle qu'il défend. La cognition humaine est incapable de survoler la totalité du monde et d'en rendre compte par l'usage de la raison théorique. Aucune théorie ne peut unifier le mouvement des astres, le battement des ailes des papillons et les sentiments qu'éprouvent Roméo et Juliette au cours des cinq actes de la pièce de Shakespeare. Devant une matière si ample, aucune certitude n'est possible. Nous ne pouvons en faire un tout, nous n'avons accès qu'à des perspectives partielles. Tout notre savoir-faire intellectuel ne peut qu'affiner ces perspectives, parfois en trouver de plus larges grâce à des débats bien menés. L'homme naît inachevé ; au contraire du petit poussin, il ne peut ni marcher ni se nourrir à sa naissance. Tout au long de sa vie, il reste capable de déraison. Jamais il ne se hisse au niveau d'une vue rationnelle du tout. « Nous ne sommes nulle part en état de dresser un bilan objectif », écrit Maurice Merleau-Ponty. Arrive toujours le moment où la raison doit se résoudre « à constater ce glissement du sol sous nos pas⁵ ». Pascal, qui affirmait haut et fort la dignité de la pensée, constate aussi sa fragilité.

Nous voguons sur un milieu vaste, toujours incertains et flottants, poussés d'un bout vers l'autre. Quelque terme où nous pensons nous attacher et nous affermir, il branle et nous quitte. Et si nous le suivons, il échappe à nos prises, il glisse et fuit d'une fuite éternelle. Rien ne s'arrête pour nous, c'est l'état qui nous est naturel et toutefois le plus contraire à notre inclination⁶.

5. *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964, p. 91-92.

6. *Pensées*, 230 (Édition Sellier).

James pense néanmoins avoir démontré que l'être humain peut, en se gouvernant lui-même (dans une certaine mesure), opposer son énergie à certains aspects de la marche du monde et y ajouter une ou deux choses désirables. En d'autres termes, l'être humain est un peu libre. Il y a des vides dans le plurivers, des taches sombres où s'arrête le travail de la nécessité, où le travail des hommes et des femmes peut s'insérer. Rien n'est plus caractéristique de l'être humain, écrit James, que la disposition à tenter sa chance, à vivre dans le risque⁷. La cosmologie du plurivers est celle qui laisse aux hommes une chance.

Faire le choix philosophique entre l'univers, le nullivers et le plurivers, c'est voter en faveur d'une vue bien définie de la condition humaine⁸. Choisir le plurivers, c'est déposer dans la seule urne qui recueille un suffrage vraiment universel un bulletin en faveur de la dignité humaine. Jamais auparavant la démarche philosophique et la démarche démocratique n'avaient été placées en si étroite liaison. Après tout, la démocratie est la mise en œuvre d'une hypothèse⁹.

Physiciens et astrophysiciens avancent aujourd'hui des théories scientifiques sur « le début de tout » et la marche des événements qui s'ensuivirent. On connaît la théorie du big bang et l'énigme des trous noirs. Steven Hawkins, titulaire à Cambridge de la chaire autrefois occupée par Isaac Newton, marche dans les traces de son illustre prédécesseur et s'efforce d'unifier toutes les théories de la physique. Au point où nous sommes arrivés dans notre parcours, j'ose proposer que l'on peut, pour une fois, ne pas vouloir accroître notre savoir sur ce point. Certes, ces discussions sont intéressantes, passionnantes même aux yeux de certains, mais il me semble que dans les domaines des grandes options philosophiques, elles n'ajoutent rien à ce que nous avons déjà vu dans notre examen de l'œuvre de Darwin¹⁰.

Ce qui doit retenir notre attention, ce sont les types de rapport entre ces théories scientifiques, basées sur observations et mathématiques, et ce que les croyants avancent sur « la création ». La plupart

7. *Varieties of Religious Experience*, op. cit., p. 516.

8. *William James in the Maelstrom of American Modernism*, op. cit., p. 186-187.

9. C'est la définition que donne Rousseau de la démocratie, selon Pierre Manent.

10. S. Hawkins, *L'Univers dans une coquille de noix*, Paris, Odile Jacob, 2001.

de ceux-ci sont des chrétiens mais certains musulmans se sont aussi jetés dans la mêlée.

Une première position théologique voit là une lutte à mener sans merci. Les créationnistes entrent dans des discussions détaillées pour faire valoir leur point de vue. Les physiciens en général laissent faire. Certains polémistes viennent néanmoins au secours de la raison scientifique contre la pensée religieuse. Une deuxième position discerne une convergence entre les deux types de théorie. On marche dans les traces des chrétiens qui, voyant que la création en six jours n'était plus défendable, se sont réjouis de trouver six ères successives dans l'histoire naturelle de la terre. Et une troisième position ne voit aucun empiètement d'une théorie sur l'autre¹¹. C'est la position de Stephen Hawkins, d'Hubert Reeves et du paléontologue Stephen Jay Gould. C'est aussi celle à laquelle je me rallie ayant assimilé les perspectives ouvertes par Socrate puis par Kant.

11. J'emprunte ces trois types à Marcel Sylvestre, *La peur du mal. Le conflit entre science et religion au Québec: l'affaire Laurendeau* (Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008).

Page laissée blanche intentionnellement

Qu'est-ce que la foi ?

Le ton dogmatique sur ces matières ne convient qu'à des charlatans ; mais il importe d'avoir un sentiment pour soi, et de le choisir avec toute la maturité de jugement qu'on y peut mettre.

J.-J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, 3.

Dans son ouvrage *La foi philosophique*¹, Karl Jaspers développe un contraste entre le cheminement de Giordano Bruno et celui de Galilée. Le premier était un de ces esprits hardis et vagabonds de la Renaissance italienne. (Il commença sa vie intellectuelle par une formation chez les dominicains de Naples.) Dans la lignée du néoplatonisme hermétique, il s'intéressait à la magie (blanche). Il publiait des traités et des dialogues sur l'univers, l'intelligence et l'âme. Dans une de ses œuvres cosmologiques, *L'infini, l'univers et les mondes* (1585), il affirma que l'univers était infini, avec une pluralité de mondes et comprenant plusieurs soleils. Ainsi l'univers n'avait plus de centre et Dieu n'avait plus de lieu. Suivant les travaux de Copernic, il soutenait que la Terre tournait autour du Soleil. On sait maintenant qu'il avait raison sur ce point mais qu'il se trompait quand il disait que la Terre tournait en un cercle parfait. (Son optimisme métaphysique exigeait que les mouvements célestes rendent hommage

1. Paris, Plon, 1953.

à la perfection.) L'Inquisition romaine s'inquiéta ; elle scruta ses écrits et les théologiens les plus avisés le déclarèrent hérétique. On lui fit un procès qui dura huit ans. On lui demanda de renoncer à ses erreurs, il refusa. Il fut brûlé à Rome, sur la place du Marché aux Fleurs, le 17 février 1600. Le marché est toujours là, avec au centre une statue de l'hérétique, érigée par les francs-maçons pour garder en mémoire la rude atteinte à la liberté de pensée.

Quelques années plus tard, les œuvres scientifiques de Galilée furent également scrutées par des yeux suspicieux. Lui aussi avançait un système héliocentrique, mais il le faisait sur d'autres bases. Dès 1609, il scrute les astres et leurs mouvements avec un télescope et fait des calculs. Il trouve que le Soleil a des taches et établit qu'il bouge. Cet indice d'un désordre dans le cosmos ne manqua pas d'inquiéter. Un théologien faisant autorité trouva que la notion de substance à l'œuvre dans son système du monde rendait le dogme de la transsubstantiation indéfendable. L'Inquisition lui fit un procès et lui demanda de se dédire et de dénoncer ses erreurs. Dieu s'était incarné sur la Terre : elle était de toute évidence au centre du monde. Galilée se rétracta. Il avait tout à fait raison de le faire, écrit Jaspers, car sa vérité était une vérité scientifique basée sur des observations précises et des calculs exacts. Cette vérité pouvait à l'avenir faire son chemin toute seule et toutes les intelligences non prévenues accepteraient vite ces évidences. Ce fut évidemment ce qui arriva.

La vérité de Bruno était d'un autre ordre. Elle avait besoin du témoignage de l'individu Giordano pour avoir du poids. Faute d'évidences indubitables, sa vérité ne reposait que sur la garantie que peut offrir une personne qui s'efforce de penser au plus près de sa conscience. Les traités de Bruno ne sont lus aujourd'hui que par des historiens de la pensée. Mais l'exemple de Bruno est encore vivant : martyr de la conscience, exemple de foi philosophique, ajoute Jaspers. J'ajouterai que si l'on trouve dans l'histoire des martyrs de la vérité, on rencontre aussi parfois des martyrs de l'erreur. En fin de compte, le penseur le plus ouvert aux idées des autres n'a que sa propre intelligence, sa propre conscience, pour arrêter sa pensée sur ce qui est la vérité à ses yeux.

En matière de foi, chacun est compétent pour son propre compte. Dans d'autres matières, on est entouré d'experts auprès desquels on

peut s'instruire. En matière de cosmologie scientifique, je fais entièrement confiance aux physiciens. Sur la question historique des convergences et divergences entre saint Paul et les rabbins de son temps, je fais confiance aux experts dans une très large mesure. Dans les deux cas, les experts en savent plus que moi. Mais sur la pensée qui guide ma vie, en fin de compte, je suis le seul expert. Sur ce point, un égalitarisme radical est de loin la meilleure hypothèse.

On voit que la foi, ainsi comprise, est bien plus que la croyance. La différence est qualitative, et non pas quantitative. Ce que la foi embrasse est plus vaste, ce qu'elle implique est plus profond. La langue elle-même nous met sur d'utiles pistes de réflexion. On parle de garder la foi. La foi est comme un courage qui survit à des adversités, comme une fidélité à d'autres personnes ou à des convictions, qui reste ferme en dépit d'obstacles. Le chrétien ne fait pas que croire *que* Dieu existe, il croit *en* Dieu ; la nuance ajoutée ne se laisse pas résumer en une proposition précise. Il y a « besoin de croire », écrit Julia Kristeva, quand il y a repli sur « qui vous êtes », en résistance ajoute-t-elle aux multiples sollicitations de « ce que vous êtes² ».

Peter Sloterdijk est un penseur allemand qui déclare qu'il n'est pas un usager de la foi et ni un client des religions achevées. Puis il ajoute que l'intelligence ne vit que dans l'ouverture à l'inconfortable³. Voilà qui est bien dit et qui m'aide à donner une illustration de plus de la foi philosophique. Cette foi admet que le doute est possible.

Hannah Arendt cite saint Augustin : « La paix et l'amour ne sont gardés dans le cœur que par la pensée du danger commun⁴. » Garder la foi, c'est admettre la réalité des dangers, c'est rester solidaire des semblables dans une situation où l'on sait que ce qu'il y a d'humain en l'homme est menacé.

La foi religieuse est évidemment autre chose. Je ne la respecte vraiment que si elle inclut à sa base la foi philosophique dont parle Jaspers. J'ajoute évidemment qu'elle se nourrit des représentations transmises et interprétées dans une tradition culturelle particulière. Elle trouve ainsi plus de symboles pour prendre corps, plus d'oxygène

2. *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007, p. 40.

3. *Essai d'intoxication volontaire*, Paris, Hachette, 2001, p. 128, 165.

4. *Le concept d'amour chez saint Augustin*, op. cit., p. 168.

pour renouveler sa vie. Mais il faut bien admettre que l'atmosphère de certaines communautés est parfois bien lourde.

Mon interprétation de la foi ne nie en rien le libre essor de la science, le besoin de repousser toujours plus loin les vastes marais de l'ignorance qui nous entourent. Cela ne diminue en rien l'espoir de découvertes futures. On a dit avec raison qu'il y a des malades incurables mais qu'il n'y a pas de maladies incurables. Je rappelle quand même la leçon de *Candide* : en attendant d'avoir tout compris, il faut cultiver notre jardin. Il s'agit aussi, et peut-être même d'abord, de vivre au mieux dans notre espace-temps.

Un exemple pour finir

La forme littéraire de ces observations incite à la discussion d'idées et à l'examen de doctrines, le tout assaisonné de quelques épices d'exhortations. Mais dans la perspective culturaliste, connaissance et croyance, ou raison et foi, sont des activités d'interprétation, en cours depuis longtemps et vouées à rester sur leurs pistes respectives pour encore longtemps. Il convient donc d'achever l'itinéraire des lecteurs et lectrices non pas sur des idées générales mais sur un essai d'interprétation de quelques données humaines, de quelques réalités historiques singulières. Je prendrai l'exemple des géoglyphes. Ces produits engendrés par l'activité humaine sont anciens, mais nos efforts pour les interpréter sont tout à fait contemporains.

Les géoglyphes sont de grands motifs dessinés sur le sol. Dans le cas du cheval blanc d'Uffington, le sol est fait d'une assez fine couche de terre et d'humus reposant sur un sous-sol de craie blanc. Comme les petites pluies sont fréquentes dans ce climat, l'herbe prospère à merveille. En enlevant la couche de gazon, on dégage le motif que l'on veut. On distingue les géoglyphes des pétroglyphes qui, eux, sont des dessins gravés sur de la pierre. On rencontre les géoglyphes et les pétroglyphes sur plusieurs continents, dans de nombreuses cultures, et souvent ils ne sont visibles, en entier, qu'en les survolant. Les datations sont vagues, et parfois controversées. C'est autour de leurs significations qu'abondent les diverses interprétations.

Le Géant d'Atacama est une figure anthropomorphe de 90 mètres de long qui se trouve dans le désert de l'Altiplano au Nord du Chili ; il date de 1000 à 1400 de notre ère. Dessiné au flanc d'une colline, il est visible du sol.

Les géoglyphes de Nazca au Pérou font partie d'un très vaste ensemble. Fines lignes tracées sur un sol sec et stable, elles sont datées de 300 av. J.-C. à 500 ap. J.-C. On y compte 350 dessins, parmi lesquels l'araignée, les trois colibris, l'astronaute et le singe. De très longues fines lignes droites composent des motifs géométriques. Parmi les nombreuses théories avancées au sujet de ce grand ensemble, on en retrouve de particulièrement délirantes.

Le cheval d'Uffington se trouve dans l'Oxfordshire en Angleterre ; il fait 110 mètres de long et n'est entièrement visible que par vue aérienne. Il est particulièrement frappant par le rendu du mouvement. La datation préhistorique est assurée : entre 1400 av. J.-C. à 600 après. Il est certain que ce cheval, comme d'autres vieux géoglyphes anglais, a été entretenu au cours des siècles. Il y a aussi dans le voisinage d'autres chevaux de fabrication plus récente, soit à partir du XVII^e siècle.

Un premier groupe d'interprétation des géoglyphes attribue à leurs auteurs une mentalité « primitive » comportant des croyances que nous n'avons plus. Les auteurs de ces grands dessins croiraient que les dieux voient leur œuvre depuis le ciel. Cette communication avec les dieux servirait à les honorer ou les supplier d'une manière ou d'une autre. On a donc là une interprétation religieuse. Malheureusement, tout ce que l'on sait sur les populations de type néolithique indique que leurs dieux étaient plus liés au sol qu'au ciel. On avance aussi que des rituels auraient été pratiqués sur ces lieux. De fait, les habitants actuels se réunissent parfois pour quelques activités rituelles ou ludiques sur ces emplacements, mais aucun indice ne permet d'avancer que ces activités contemporaines remontent bien loin dans l'histoire.

Un deuxième groupe attribue par contre à ces civilisations anciennes un savoir supérieur au nôtre, ou du moins acquis bien avant que les Européens n'y parviennent. Les dessins de Nazca ont été interprétés comme des orientations permettant de localiser les

constellations et de suivre leur périple. Ou comme des dispositifs radiesthésistes : en plaçant de fins rubans de métal sur ces lignes, la civilisation de Nazca (antérieure à celle des Incas) aurait été capable de prévoir les tremblements de terre. Pour sa part, Dänniken explique l'ensemble de Nazca par une visite d'extraterrestres. Cette interprétation me semble relever de la science-fiction.

Un dernier groupe propose des explications pratiques et utilitaires. Le Géant d'Atacama serait un repère pour les caravanes de lamas dans une région désertique où il est facile de s'égarer. À quoi on peut objecter que ces déserts comportent déjà de repères faits de tas de cailloux.

Consulté en janvier 2009, Google donne 10 500 sites pour géoglyphes et 57 200 pour *geoglyphs*. La lecture de ces « taches de Rorschach » à grande échelle est populaire dans tous les pays. Des adolescents zélés avancent leurs théories. On y retrouve des thèmes ésotériques, d'autres marqués par la science astronomique ou la science-fiction. Certaines lectures se veulent d'allure scientifique ; d'autres invoquent le passé religieux. On entend, par exemple, que le colibri revient souvent dans les légendes nazcas. Mais que le colibri se retrouve dans des mythologies n'a pas valeur de preuve de « religiosité ». Lévi-Strauss a montré que, dans les récits précolombiens, les animaux sont des outils de pensée. *Le livre de la jungle* repose sur les personnages de l'ours, de la panthère, du serpent et du singe, mais il n'y a rien de religieux là-dedans.

Je trouve significatif enfin que des groupes de grands marcheurs de plusieurs pays s'intéressent à ces sites et ont manifestement du plaisir à faire des randonnées (parfois fort longues) dans la nature pour s'y rendre. Ils sont heureux aussi de voir le résultat de ces anciens travaux et semblent se réjouir de ce que les indigènes d'Amérique du Sud, par exemple, ont pris le temps de les faire plutôt que de consacrer leurs efforts à tenter d'inventer la roue. Je m'étonne donc de l'absence du thème artistique dans les « explications » qui sont avancées. Les animaux schématisés sont pourtant très réussis, le cheval en course est magnifique.

Pour ma part, mes efforts de compréhension vont plutôt chercher parmi les aperçus que l'on trouve dans la théorie des rituels, une

partie importante des théories contemporaines du religieux. (Je retiens surtout la théorie du rituel avancée par l'anthropologue Roy Rappaport¹.) À la base des rituels, il y a le plaisir à faire quelque chose ensemble, même quelque chose de techniquement inutile. Cela répand un sentiment de plaisir, ce qui tend à « prouver » que les hommes savent coopérer et sont entre eux un peu plus confiants qu'on pourrait être porté à le croire. Les géoglyphes ne seraient-ils pas avant tout le fruit d'un acte qui consisterait à faire ensemble une représentation ?

Qui sera là pour meubler le paysage que nos descendants verront ? Je rappelle que les corvées sont souvent ludiques, rythmées et chantées. Ceux qui ont participé à une corvée en gardent parfois une fierté pour la vie et se sentent honorés. Ainsi, les géoglyphes effectueraient à leur tour la fusion entre le hasard et la nécessité. Quelqu'un, un beau jour, a dit, par pur hasard : « faisons un cheval » ; le besoin de faire quelque chose de spécial ensemble, la nécessité de s'exprimer collectivement, a fait le reste. Aujourd'hui, tous les sept ans, les habitants de la région d'Uffington en Angleterre organisent une corvée de nettoyage pour assurer que le cheval se détache bien, en blanc sur fond vert. Ils parlent d'une cérémonie de purification. Leur patrimoine culturel leur fournit ce vocable pour exprimer le sens de leur activité. C'est bien ainsi, même s'il faut douter que les auteurs du dessin du cheval aient pensé en ces termes. C'est un bel exemple qui montre que la culture se renouvelle en traversant les siècles.

Je propose donc de voir dans les géoglyphes un exercice particulièrement réussi de la fonction fabulatrice et qui met en évidence son rôle social. Cette mise en avant de symboles, cette façon de leur donner une pleine visibilité, rend l'environnement plus humain et le groupement un peu plus sûr de lui, et donc les individus un peu mieux disposés les uns envers les autres car il y a toujours du plaisir à créer et partager une forme. Les géoglyphes ne seraient donc pas faits pour être utilisés comme lieux de culte. Le moment fort, c'est le moment festif, le jour où ils sont faits, quand ils sont aussitôt admirés et deviennent sources de fierté. Cette ligne d'enquête ne suppose pas que leurs auteurs soient supérieurs ou inférieurs à nous, mais plutôt

1. *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, op. cit.

comme nous. Ils aimaient parfois assurer le suivi d'une idée originale, **que certains n'avaient pas manqué de trouver inutile et loufoque, puis faire des choses ensemble et mettre leur marque sur le monde.** Les géoglyphes nous montrent une des choses qu'il convient de faire pour vivre ensemble avec bonheur.

Page laissée blanche intentionnellement

Bibliographie

- Allport, Gordon, *The Nature of Prejudice*, Reading (Mass.), Addison-Wesley, 1992.
- Arendt, Hannah, *Le concept d'amour chez saint Augustin. Essai d'interprétation philosophique*, Paris, Payot-Rivages Poches, 1999.
- Bouveresse, Jacques, *Peut-on ne pas croire ?*, Marseille, Agone, 2007.
- Caillé, Alain, *Critique de la raison utilitaire*, Paris, La Découverte, 1989.
- Despland, Michel, « Ce que l'œuvre de Roy Rappaport nous apprend sur les rites », dans Anne Fortin et François Nault (dir.), *Dire l'impensable, l'Autre*, Montréal, Médiaspaul, 2004.
- Elias, Norbert, *La dynamique de l'Occident*, Paris, Calmann-Lévy, 2003.
- Godbout, Jacques T., *Le don, la dette et l'identité*, Montréal, Boréal, 2000.
- Hadot, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002.
- Hadot, Pierre, *Qu'est-ce que la philosophie antique ?*, Paris, Folio, 1995.
- Hadot, Pierre, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de Nature*, Paris, Gallimard, 2004.
- Hawkins, Steven, *L'Univers dans dans une coquille de noix*, Paris, Odile Jacob, 2001.
- James, William, *Essays in Pragmatism*, New York, Hafner, 1948.
- James, William, *La volonté de croire*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005.
- James, William, *Varieties of Religious Experience*, New York, Modern Library, 1929.

- Keynes, Richard, *Fossils, Finches and Fuegians. Charles Darwin's Adventures and Discoveries on the Beagle, 1831-1836*, Londres, Harper Collins, 2003.
- Kristeva, Julia, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris, Bayard, 2007.
- Mauss, Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, PUF, 1968.
- Merleau-Ponty, Maurice, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, Folio, 1964.
- Monod, Jacques, *Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.
- Nussbaum, Martha, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 2^e éd., 2001.
- Nussbaum, Martha, *The Therapy of Desire. Theory and Practise in Hellenistic Ethics*, Princeton, Princeton University Press, 1994.
- Rancière, Jacques, *Courts voyages au pays du peuple*, Paris, Seuil, 1990.
- Rappaport, Roy, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.
- Richardson, Robert D., *William James in the Maelstrom of American Modernism*, New York, Houghton-Mifflin, 2006.
- Ricoeur, Paul, *La symbolique du mal*, Paris, Aubier, 1960.
- Roy, Olivier, *La sainte ignorance. Le temps de la religion sans culture*, Paris, Seuil, 2008.
- Sennett, Richard, *Autorité*, Paris, Fayard, 1981.
- Sloterdijk, Peter, *Essai d'intoxication volontaire*, Paris, Hachette, 2001.
- Sylvestre, Marcel, *La peur du mal. Le conflit entre science et religion au Québec : l'affaire Laurendeau*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 2008.
- Tarot, Camille, *Sociologie et anthropologie de Marcel Mauss*, Paris, La Découverte, 2003.
- Vernant, Jean-Paul, « Genèse du monde, naissance des dieux, royaume céleste », dans Hésiode, *Théogonie*, Paris, Rivages, 1993.
- Waardenburg, Jacques, *Des dieux qui se rapprochent. Introduction systématique à la science des religions*, Genève, Labor et Fides, 1993.
- Weber, Max, *Le savant et la politique*, Paris, 10-18, 1959.

CLASSIQUES

Hérodote et Thucydide, *Ceuvres complètes*, Paris, La Pléiade, 1964.

Kant, Emmanuel, *Anthropologie du point de vue pragmatique*, Paris, Vrin, 1964.

Kant, Emmanuel, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par V. Delbos, Paris, Delagrave, 1977.

Kant, Emmanuel, *Réflexions sur l'éducation*, Paris, Vrin, 1966.

Kant, Emmanuel, *La religion dans les limites de la simple raison*, Paris, Vrin, 1965.

Pascal, *Pensées*, Édition Sellier, dans *Moralistes du XVII^e siècle*, Paris, Laffont, 1992.

Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, Paris, Payot, 1988.

AUTRES CLASSIQUES DISPONIBLES
DANS DIVERSES ÉDITIONS

Aristote, *Éthique à Eudème*.

Cicéron, *Tusculanes, Traité des devoirs*.

Marc Aurèle, *Pensées*.

Platon, *L'Apologie de Socrate, Le Banquet*.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*.

Thomas d'Aquin, saint, *Somme théologique*.

Thoreau, H.D., *Walden*.