

## Progrès ou Retour ?<sup>1</sup>

La crise contemporaine de la civilisation occidentale

### I

Le titre de cette conférence indique que le progrès est devenu un problème : il se peut que le progrès nous a conduit au bord d'un gouffre, et il est par conséquent nécessaire d'envisager autre chose. Par exemple, de s'arrêter là où nous en sommes, ou, si c'était possible, de revenir en arrière. « Retour » est la traduction de l'hébreu *teshouva*. *Teshouva* a un sens courant et un sens fort. Son sens fort est traduit en français par « repentir ». Le repentir est un retour, le retour de la voie de l'erreur dans le droit chemin. Cela sous-entend que nous avons été un jour sur le droit chemin, avant de nous en détourner pour suivre le mauvais. Originellement, nous étions sur la bonne voie ; la déviation (ou le péché, ou l'imperfection) n'est pas première. L'homme est originellement chez lui dans la maison de son père. Il devient un étranger par un éloignement, par un éloignement pécheur. Le repentir, le retour, est un retour chez soi.

Je vous rappelle quelques versets du premier chapitre d'Isaïe : « Comment la cité fidèle est devenue une prostituée. Elle était pleine de jugement, la droiture y avait sa demeure. Mais maintenant elle est habitée par des criminels... Par conséquent, dit le Seigneur, ... je rétablirai tes juges tels qu'ils étaient et tes conseillers comme au commencement. Après, tu seras appelée la cité de la droiture, la cité fidèle » [Isaïe, 1, 21, 26]. Le repentir est un retour ; la rédemption est une restauration. Un commencement parfait — la cité fidèle — est suivi d'un reniement, du déclin, du péché ; et cela est suivi par une fin parfaite. Mais la fin parfaite est la restauration du commencement parfait, de la cité fidèle, qui se trouve ainsi au commencement et à la fin. Au commencement, les hommes ne hantaient pas une forêt, abandonnés à eux-mêmes, sans protection et sans guide. Le commencement est le jardin d'Eden. La perfection vient du commencement — du commencement du temps, du temps le plus ancien. Par suite, ce n'est que dans un deuxième temps que l'on

---

<sup>1</sup> Ce texte se fonde sur une série de conférences prononcées par Leo Strauss à la Hillel House de l'Université de Chicago, les 5, 12 et 19 novembre 1952. Ces conférences furent publiées de manière posthume en deux fois. La première dans *Modern Judaism*, 1, 1981, pp. 17-45, sous le titre « Progrès ou Retour ? La Crise Contemporaine dans la Civilisation Occidentale », correspondant ici aux sections I et II. La deuxième fois dans *The Independent Journal of Philosophy*, 3, 1979, pp. 111-18, sous le titre « The Mutual Influence of Theology and Philosophy », qui correspond ici à la section III. (Cette dernière a été publiée en français, avec un découpage différent, sous le titre « Théologie et Philosophie : leur influence réciproque », dans *Le Temps de la Réflexion*, 1981, dans une traduction de Cornélius Heim). Par ailleurs, une version partielle de l'ensemble de ce texte a été publiée dans le recueil traduit par P. Guglielmina sous le titre *La Renaissance du Rationalisme Politique Classique*, Gallimard, 1993. Notre propre traduction est inédite et se fonde sur la version publiée par Kenneth Hart Green dans Leo Strauss, *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity*, SUNY Press, 1997).

recherche la perfection dans le temps passé : dans le père, le père des pères, les patriarches. Les patriarches sont le chariot divin qu'Ezéchiel avait vu dans sa vision [Ezéchiel, 1 et 10. Comparer avec *Genèse*, 1-2 et avec *Rois II*, 2, 12]. La grande époque — l'époque « classique » — est située dans le passé : d'abord la période du désert, ensuite la période du temple. La vie du juif est une vie de mémoire. Elle est en même temps une vie d'anticipation, d'espoir, mais cet espoir de rédemption est une restauration — *restitutio in integro* [une restauration complète]. Selon les paroles de Jérémie : « Leurs enfants seront comme auparavant » [Jérémie, 30, 20]. La rédemption consiste dans le retour des plus récents, de ceux qui sont le plus éloignés du passé, pour ainsi dire de ceux du plus extrême futur, à la condition originelle. Le passé est supérieur au présent. Cette pensée est par conséquent parfaitement compatible avec l'espérance du futur. Cependant, l'espoir de la rédemption — l'espérance du Messie — n'attribue-t-elle pas une place bien plus éminente au futur qu'au passé, si vénérable soit-il ?

Ce n'est pas totalement vrai. Selon l'opinion la plus acceptée, le Messie est inférieur à Moïse<sup>2</sup>. L'âge messianique verra la restauration de l'observance pleine et entière de la Torah, dont une partie avait cessé d'être pratiquée du fait de la destruction du temple. La croyance en la Torah a toujours été la voie dans le judaïsme, tandis que le messianisme a souvent été laissé de côté. Par exemple, comme je l'ai appris de Gershom Scholem, la Kabbale, avant le XVI<sup>e</sup> siècle se concentrait sur le commencement ; ce ne fut qu'avec Isaac Luria que la Kabbale a commencé à se concentrer sur le futur — sur la fin. Cependant, même alors, l'époque ultime devint aussi importante que la première, mais pas plus importante. En outre, (je cite Scholem), « par inclination et par habitude, Luria était nettement conservateur. Cette tendance s'exprime bien dans ses tentatives persistantes pour rapporter ce qu'il avait à dire à des autorités plus anciennes ». Pour Luria, « le salut ne signifie en réalité rien d'autre que la restitution, la réintégration de l'ensemble originel, ou le *tikkoun*, pour employer le mot hébreu... Pour Luria, l'apparition du Messie n'est que l'achèvement du processus continu de la restauration... Le chemin vers la fin de toutes choses est également le chemin qui conduit au commencement. »<sup>3</sup> Le judaïsme se préoccupe du retour, non du progrès. On peut aisément formuler le mot « retour » en hébreu biblique ; ce n'est pas le cas pour « progrès ». Les traductions de « progrès » en hébreu semblent un peu artificielles, pour ne pas dire paradoxales<sup>4</sup>. Même s'il était vrai que le

---

<sup>2</sup> En parlant de « l'opinion la plus acceptée » du judaïsme au sujet du Messie, Strauss se fonde vraisemblablement sur les ouvrages juridiques de Maimonide ; dans ces ouvrages, « l'opinion la plus acceptée » est présentée comme la loi faisant autorité ; Voir, par exemple, *Mishneh Torah*, livre des Juges, « les lois des rois », chapitre 11, §§ 1, 2, 3 ; chapitre 12, §§ 1, 2, 4.

<sup>3</sup> Gershom Scholem, *Les grands courants de la mystique juive*, Payot, 1983, pp. 292.

<sup>4</sup> Dans cette phrase, Strauss renvoie au « paradoxe » suivant : les deux mots hébreu modernes signifiant le progrès — *kidma* ou *bitkadmūt* — viennent de la racine *dem*, qui signifie précéder. La racine *kd̄m* est très souvent employée dans des expressions signifiant « vieux », « premier »,

messianisme témoigne de la prédominance du souci du futur, ou qu'il privilégie une vie tournée vers le futur, cela n'affecterait en rien la croyance en la supériorité du passé sur le présent. Le fait que le présent soit chronologiquement plus proche de la rédemption finale que le passé ne signifie pas bien sûr que le présent soit supérieur en piété ou en sagesse au passé, en particulier au passé classique.

Aujourd'hui, le mot *teshouva* a pris un sens encore plus fort. Aujourd'hui, *teshouva* signifie quelquefois, non pas un retour qui s'effectue à l'intérieur du judaïsme, mais un retour au judaïsme lui-même de la part de beaucoup de juifs qui, eux ou leurs pères, avaient rompu totalement avec le judaïsme. Cette rupture avec le judaïsme ne s'est pas comprise elle-même, bien entendu, comme une apostasie ou une désertion, comme un écart par rapport au droit chemin ; elle ne s'est pas non plus comprise comme un retour à une vérité que la tradition juive aurait abandonnée ; ni même simplement comme un passage à quelque chose de supérieur. Cette rupture avec le judaïsme s'était comprise comme un progrès. Elle accordait pour ainsi dire à la tradition juive que le judaïsme est vieux, très vieux, tandis qu'elle-même n'avait pas de passé dont elle pût se vanter. Mais elle considéra ce fait même, l'antiquité du judaïsme, comme une preuve de sa propre supériorité et de l'insuffisance du judaïsme. Car elle contesta la prémisse même qui sous-tend la notion d'un retour, à savoir l'affirmation du caractère parfait du commencement et des temps anciens. Elle supposa que le commencement a été très imparfait, et que la perfection ne peut se trouver qu'à la fin — au point que le mouvement du commencement vers la fin est en principe un progrès allant d'une imperfection radicale à la perfection. De ce point de vue, l'âge ne saurait élever aucune prétention au respect. Bien plutôt, l'antiquité mérite le mépris, ou éventuellement un mépris mêlé de pitié.

Essayons de clarifier ce problème un peu plus complètement en opposant la vie fondée sur l'idée du retour à la vie fondée sur l'idée de progrès. Lorsque les prophètes citent leur peuple à comparaître devant Dieu, ils ne se limitent pas à les accuser de tel ou tel crime ou de tel ou tel péché. Ils identifient la racine de tous les crimes particuliers au fait que le peuple a abandonné son Dieu. Ils accusent leur peuple de rébellion. A l'origine, dans le passé, le peuple était fidèle ou loyal ; aujourd'hui il est en rébellion. Dans le futur, il fera retour, et Dieu lui rendra sa place originelle. Ce qui est premier, originel, initial, c'est la loyauté ; l'incroyance, l'infidélité, vient après. La notion même d'incroyance ou d'infidélité présuppose que la fidélité ou la loyauté est première. Le caractère parfait de l'origine est la condition du péché, un réquisit de la pensée du péché. L'homme qui se comprend lui-même de cette manière aspire à la perfection de l'origine, ou du passé classique. Le présent le fait souffrir ; il espère pour l'avenir.

L'homme du progrès, quant à lui, regarde vers le passé et voit un

---

« antérieur » ou, comme dans *kedem*, « les jours anciens ». Ainsi, en hébreu moderne, « progrès » ne peut éviter de suggérer ou d'impliquer le « retour ».

commencement très imparfait. Le commencement est barbarie, stupidité, grossièreté, pénurie extrême. L'homme du progrès n'a pas l'impression d'avoir perdu quelque chose de bien important, *a fortiori* quelque chose d'infiniment important ; il n'a perdu que ses chaînes. Le souvenir du passé ne le fait pas souffrir. Regardant en arrière vers le passé, il est fier de ce qu'il a accompli ; il est certain de la supériorité du présent sur le passé. Il n'est pas satisfait du présent ; il regarde en avant vers un progrès futur. Mais il ne se contente pas d'espérer ou de prier pour un futur meilleur ; il pense qu'il peut par son propre effort faire en sorte qu'il advienne. A la recherche d'une perfection dans un futur qui n'est en aucun sens le commencement ou la restauration du commencement, il vit totalement tourné vers le futur. La vie qui se comprend elle-même comme une vie de loyauté ou de fidélité lui apparaît comme rétrograde, comme prisonnière de préjugés anciens. Ce que les autres appellent rébellion, il l'appelle révolution ou libération. A la polarité de la fidélité et de la rébellion, il oppose la polarité du préjugé et de la liberté.

Pour le répéter, le retour au judaïsme succède à une rupture avec le judaïsme qui s'est comprise finalement, ou même dès le début, comme un progrès au-delà du judaïsme. Cette rupture fut accomplie d'une manière classique par un seul homme : Spinoza. Spinoza a nié la vérité du judaïsme : le judaïsme, qui comprend, bien entendu, la Bible, n'est qu'un ensemble de préjugés et de pratiques superstitieuses propres aux tribus anciennes. Spinoza découvrit dans cette masse hétérogène de savoir traditionnel quelques éléments de vérité, mais il ne les considéra pas comme propres au judaïsme. Il découvrit également ces mêmes éléments de vérité dans le paganisme. Spinoza fut excommunié par la communauté juive d'Amsterdam. Il cessa de se regarder comme un juif. On l'a parfois accusé d'avoir été hostile au judaïsme et aux juifs. Je ne vois pas qu'il ait été plus opposé au judaïsme qu'au christianisme, par exemple, et je ne vois pas qu'il ait été hostile aux juifs. Il est parvenu à un neutralité étrange, ou peut-être pas si étrange, par rapport au conflit séculaire entre le judaïsme et le christianisme. Considérant les juifs et le destin juif de ce point de vue neutre, il a même fait quelques suggestions en faveur de la rédemption des juifs. L'une de ces suggestions est presque explicite. Après avoir affirmé que les juifs n'ont pas été davantage élus que les Cananéens ne l'avaient été, et que par conséquent les juifs n'ont pas été élus pour l'éternité, il tente de montrer que l'on peut expliquer d'une manière parfaitement naturelle leur persistance après la perte de leur terre. Dans ce contexte, il fait la remarque suivante : « Si les fondements de leur religion n'avaient pas efféminé leurs esprits, je croirais absolument qu'ils pourraient bien à nouveau rétablir leur Etat, en des circonstances propices, car les choses humaines sont variables. »<sup>5</sup> Cela signifie que l'espoir d'une rédemption divine est entièrement sans fondement. Les souffrances des exils sont entièrement dépourvues de sens. Il n'existe aucune garantie que ces souffrances cessent un jour. Mais la première condition pour nourrir un espoir raisonnable quelconque de la fin de

---

<sup>5</sup> Spinoza, « Sur la vocation des Hébreux » (chapitre III du *Traité théologico-politique*, vers la fin).

l'exil est que les juifs se débarrassent des fondements de leur religion, c'est-à-dire se débarrassent de l'esprit du judaïsme. Car Spinoza pensait que cet esprit répugne aux entreprises guerrières et à l'énergie nécessaire au gouvernement. A ma connaissance, c'est là la suggestion la plus ancienne d'une solution purement politique du problème juif : la substitution d'une solution purement politique au miracle de la rédemption, rédemption à laquelle les hommes ne peuvent contribuer, si même ils le peuvent, que par une vie de piété. C'est là la première ébauche d'anticipation du sionisme radicalement politique. Mais Spinoza laissa néanmoins entendre encore une autre solution. Dans son *Traité théologico-politique*, il décrit les grandes lignes de ce qu'il considérait comme une société assez bonne. Cette société, telle qu'il la décrit, peut être caractérisée comme une démocratie libérale. Soit dit en passant, on peut dire que Spinoza fut le premier philosophe à se faire l'avocat de la démocratie libérale. Spinoza considérait nécessaire de soutenir la démocratie libérale par une religion publique ou une religion d'Etat. Or, il est très remarquable que cette religion, cette religion d'Etat, qui n'est pas, c'est tout à fait clair, une religion de la raison, n'est ni chrétienne, ni juive. Elle est neutre en ce qui concerne les différences entre le judaïsme et le christianisme. En outre, Spinoza prétend avoir prouvé, sur la base de la Bible, que la loi mosaïque n'était valable que pour la période où les juifs avaient une communauté politique. Si l'on prend en compte ces deux faits, à savoir d'abord que sa religion d'Etat est neutre en ce qui concerne les différences entre le judaïsme et le christianisme, et ensuite que la loi mosaïque n'est plus valable, on est autorisé à dire que Spinoza a posé le fondement d'une autre solution purement politique du problème juif. En fait, il a posé le fondement de la solution opposée au sionisme politique, la solution connue sous le nom d'assimilation.

Dans la démocratie libérale de Spinoza, les juifs n'ont pas besoin d'être baptisés pour obtenir le droit d'être citoyens à part entière. Il suffit qu'ils acceptent la religion d'Etat, qui est extrêmement tolérante, et ils peuvent donc oublier la loi mosaïque. Dans cette atmosphère de neutralité, on peut bien s'attendre à ce que les souffrances des différents exils disparaissent en fumée. Spinoza n'a fait que laisser pressentir les deux solutions classiques qui ont suivi la rupture radicale avec le judaïsme. Les conséquences pratiques en furent parfaitement développées au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, elles conduisirent à certaines difficultés.

Sur la base de l'assimilationisme, la souffrance des juifs — la souffrance à cause du judaïsme — n'a plus de sens. Cette souffrance est seulement le reste d'un passé enténébré, un reste qui disparaîtra à mesure que l'humanité fera de nouveaux progrès. Mais les résultats furent un peu décevants. La diminution de la puissance du christianisme n'a pas entraîné la diminution attendue du sentiment anti-juif. Même là où l'égalité légale des juifs devint un fait, elle contrasta d'autant plus fortement avec la persistance de leur inégalité sociale. Dans nombre de pays, l'inégalité légale et des formes plus brutales d'inégalité sociale furent remplacées par des formes d'inégalité sociale plus subtiles, mais non moins pesantes. Au contraire, la sensibilité s'accrut avec

l'ascension sociale. Nos ancêtres avaient été immunisés contre la haine et le mépris parce que la haine et le mépris ne faisaient que prouver à leurs yeux l'élection d'Israël. Le juif assimilé et sans racines n'avait, lui, rien à opposer à la haine et au mépris à part son moi tout nu. Une pleine et entière égalité sociale se révéla ainsi exiger la disparition complète des juifs en tant que juifs — une proposition impraticable, ne serait-ce que pour la raison parfaitement suffisante suivante : le simple respect de soi. Pourquoi devrions-nous, nous qui avons derrière nous et en nous un passé héroïque, un passé qui n'est égalé par aucun autre groupe où que ce soit dans le monde, le nier ou l'oublier ? Ce passé est d'autant plus héroïque, pourrait-on dire, que ses caractères principaux ne sont pas l'éclat et l'apparat de la gloire martiale et de la splendeur culturelle, bien qu'il n'en soit même pas dépourvu. L'assimilation se révéla exiger une « servitude intérieure » comme prix de la « liberté extérieure »<sup>6</sup>. Ou, pour le dire un peu autrement, l'assimilation semblait patauger dans les marécages du philistinisme, de la satisfaction facile devant un présent très peu satisfaisant — une fin bien peu glorieuse pour un peuple qui avait été délivré de la maison de servitude dans le désert en évitant soigneusement la terre des Philistins. Pour citer les paroles de la Torah : « Et il arriva que lorsque Pharaon eut laissé partir le peuple, Dieu ne le fit pas passer par la terre des Philistins, bien qu'elle ait été proche. » [*Exode*, 13, 17] La terre des Philistins est toujours proche. Une fois le progrès établi, la haine des juifs ne pouvait plus se présenter chez les gens éduqués ou à moitié éduqués comme haine des juifs. Il lui fallut se travestir sous le nom d'« antisémitisme », un mot forgé par quelque honteux pédant allemand ou français du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est assurément un mot très peu approprié. Le choc causé par l'existence persistante de l'inégalité sociale et par l'émergence de l'antisémitisme, en particulier en Allemagne et en France, se révéla un bon avertissement de ce qui allait arriver en Allemagne, en particulier entre 1933 et 1945.

Les juifs européens qui comprirent que l'assimilation n'était pas une solution au problème juif et qui ont recherché une autre solution purement humaine ou politique se tournèrent vers le sionisme politique. Mais le sionisme politique conduisit à des difficultés qui lui sont propres. L'idée de base qui sous-tendait le sionisme purement politique n'était aucunement sioniste. Un Etat juif où que ce fût dans le monde l'aurait contentée. Le sionisme politique était déjà une concession à la tradition juive. Ceux qui cherchaient une solution au problème juif autre que celle constituée par la disparition des Juifs durent accepter non seulement le territoire sanctifié par la tradition juive, mais encore sa langue, l'hébreu. Ils furent en outre forcés d'accepter la culture juive. Le « sionisme culturel » devint un rival très puissant du sionisme politique. Mais l'héritage invoqué par le sionisme culturel répugnait à être interprété comme une « culture » ou une « civilisation ». c'est-à-dire un produit du génie du peuple juif lui-même. Cette culture ou cette civilisation avait son noyau dans la Torah, et la Torah se présente elle-même

---

<sup>6</sup> Voir Ahad ha-Am, « Liberté extérieure et servitude intérieure ».

comme un don de Dieu, et non comme une création du peuple d'Israël. Ainsi, les tentatives de résoudre le problème juif par des moyens purement humains aboutirent à un échec. Le nœud qui n'avait pas été noué par l'homme, l'homme ne pouvait le dénouer. Je ne crois pas que l'expérience américaine nous force à nuancer ces affirmations. Je suis très loin de minimiser la différence entre une nation conçue dans la liberté et vouée à la proposition selon laquelle tous les hommes ont été créés égaux, et les nations de l'Ancien Monde, qui n'ont certainement pas été conçues dans la liberté. Je partage l'espoir en l'Amérique et la foi en l'Amérique, mais je suis contraint d'ajouter que cette foi et cet espoir ne sauraient avoir le même caractère que la foi et l'espoir d'un juif envers le judaïsme ou d'un Chrétien envers le christianisme. Personne ne prétend que la foi en l'Amérique et l'espoir en l'Amérique se fondent sur des promesses divines explicites.

La tentative de « résoudre le problème juif » a échoué à cause de la puissance irrésistible du passé. L'expérience de cette puissance est une partie de ce que l'on appelle quelquefois la découverte de l'histoire, faite au XIX<sup>e</sup> siècle. En tant que découverte, la découverte de l'histoire consista à prendre conscience de quelque chose dont on n'avait pas pris conscience auparavant : l'acceptation du passé, ou le retour à la tradition juive, est quelque chose de radicalement différent d'une simple continuation de cette tradition. Il est tout à fait vrai que la vie juive dans le passé a presque toujours été plus que la continuation d'une tradition. De très grands changements à l'intérieur de cette tradition ont eu lieu au cours des siècles. Mais il est également vrai que le changement dont nous sommes aujourd'hui témoins, et dont nous participons tous, est d'une manière ou d'une autre qualitativement différent de tous les autres changements antérieurs dans le judaïsme.

Permettez-moi d'éclaircir cette différence. Ceux qui aujourd'hui reviennent au judaïsme n'affirment pas, par exemple, que Spinoza s'est entièrement trompé. Ils acceptent au moins le principe de la critique biblique que l'on considéra comme le crime majeur de Spinoza. En général, ceux qui aujourd'hui reviennent au judaïsme reconnaissent que le rationalisme moderne, pour employer cette expression vague, a fait de nombreuses et importantes découvertes que l'on ne peut jeter par-dessus bord et qui sont étrangères à la tradition juive. Par conséquent, ils modifient consciemment la tradition juive. Il vous suffit de comparer cette attitude avec la procédure de Maimonide au XII<sup>e</sup> siècle, qui, lorsqu'il introduisit la philosophie aristotélicienne dans le judaïsme, dut supposer qu'il ne faisait que retrouver le propre héritage perdu d'Israël. Les juifs d'aujourd'hui qui reviennent à la tradition tentent de faire dans l'élément de la réflexion ce qui avait été fait traditionnellement de manière inconsciente ou naïve. Leur attitude est historique plutôt que traditionnelle. Ils étudient la pensée du passé comme la pensée du passé et par conséquent comme une pensée qui n'est pas nécessairement valable pour la génération présente telle qu'elle est. Mais cependant, ce qu'ils font vise à être un retour — c'est-à-dire l'acceptation de quelque chose que la tradition juive acceptait aussi. Ainsi la question surgit de l'importance relative de ces deux éléments : le nouvel

élément et l'élément inchangé, l'élément nouveau étant le fait que le judaïsme d'aujourd'hui est forcé d'être ce que l'on a appelé « post-critique ». Sommes-nous plus sages que nos ancêtres du point de vue décisif, ou ne le sommes-nous que d'un point de vue subordonné ? Dans le premier cas, il nous faudrait encore prétendre que nous avons fait des progrès décisifs. Mais si les découvertes impliquées dans le caractère « post-critique » du judaïsme d'aujourd'hui sont seulement d'un caractère subordonné, le mouvement auquel nous assistons peut à juste titre prétendre être un retour. Or, ce mouvement de retour n'aurait pas eu l'effet qu'il a eu, si, non seulement chez les juifs, mais plus généralement dans l'ensemble du monde occidental, le progrès n'était pas devenu un sujet de doutes. Le mot de « progrès » dans sa signification forte et totale a pratiquement disparu de la littérature sérieuse. On parle de moins en moins de « progrès » et de plus en plus de « changement ». On ne prétend plus savoir que nous sommes dans la bonne direction. Ce n'est pas le progrès lui-même, mais la « croyance » au progrès, ou l'« idée » de progrès en tant que phénomène social ou historique, qui est devenu un thème majeur de réflexion pour qui se penche aujourd'hui sur la société. Il y a environ une génération, l'étude la plus célèbre sur ce point était intitulée *The Idea of Progress*<sup>7</sup>. Son équivalent dans la littérature d'aujourd'hui est intitulé *The Belief in Progress*<sup>8</sup>. La substitution de la croyance à l'idée mérite en soi d'être remarquée. Mais pour comprendre la crise de la croyance au progrès, il nous faut en premier lieu éclaircir le contenu de cette croyance.

Qu'est-ce que le progrès ? Aujourd'hui, le progrès, au sens fort, présuppose qu'il y a quelque chose qui est purement et simplement bon, et qui est la fin, comprise comme le but du progrès. Le progrès est un changement en direction de la fin. Mais ce n'est là que la condition nécessaire, et non pas la condition suffisante, de l'idée de progrès. La notion de l'âge d'or nous le montre, qui présuppose également la notion d'un bien purement et simplement bon, mais qui situe ce bien pur et simple, cette fin, au commencement. Il faut comprendre la fin de l'homme, le bien pur et simple, d'une manière particulière si l'on veut qu'elle soit la base de l'idée de progrès. Je suggère qu'il faut que la fin de l'homme soit comprise principalement comme la perfection de la compréhension, de telle sorte que cette perfection de la compréhension soit en quelque manière apparentée aux arts. La question de savoir si le commencement de l'homme a été parfait ou imparfait a toujours été controversée, mais les deux positions adverses reconnaissent que les arts, et assurément leur perfection, n'appartenaient pas au commencement de l'homme. Par conséquent, trancher la question du progrès, en laissant de côté la perfection ou l'imperfection du commencement de l'homme, dépend de la manière dont on tranche la question de la valeur des arts. En tout cas, l'idée de progrès présuppose que la vie purement et simplement bonne existe, et que le commencement de la vie est radicalement imparfait. Conformément à cela,

---

<sup>7</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress*, (Londres, Macmillan, 1920).

<sup>8</sup> John Baillie, *The Belief in Progress* (Londres, Oxford University Press, 1950).



nous trouvons dans la science ou la philosophie grecque une conscience parfaite du progrès : d'abord du progrès accompli et de son corrélat inévitable, le mépris de l'infériorité ou de la faiblesse des anciens<sup>9</sup> ; et ensuite, en ce qui concerne le progrès futur, Aristote remarquait lui-même : « Dans l'art de la médecine, il n'y a aucune limite à la poursuite de la santé, et dans les autres arts il n'y a pas de limite à la poursuite de leurs diverses fins. Car ils visent à accomplir leurs fins le mieux possible. »<sup>10</sup> La possibilité du progrès infini, au moins à certains points de vue, est ici affirmée. Cependant, l'idée du progrès est différente de la conception grecque du progrès. Quelle est l'importance relative, d'un côté, de ce qui a été accompli, et, de l'autre, du progrès futur ? Les déclarations les plus élaborées sur le progrès semblent se trouver chez Lucrèce et Sénèque, qui affirment clairement la possibilité du progrès infini dans les sciences et les arts. Cependant, Lucrèce était un épicurien, et Sénèque un stoïcien, ce qui signifie qu'ils présupposaient l'un et l'autre que la question fondamentale a déjà été résolue par Epicure ou par la Stoa. Par conséquent, ils n'envisageaient aucun progrès futur sur le point décisif. En général, il semble que dans la pensée classique on ait pensé que les questions décisives avaient reçu une réponse dans la mesure où elles pouvaient en recevoir. La seule exception que je connaisse est Platon, qui soutenait que l'achèvement au sens strict, à savoir la sagesse pleine et entière, n'était pas possible, et que l'on ne pouvait que chercher la sagesse, ce qui en grec est la signification de la philosophie. Il souligna également qu'il n'existe pas de limites assignables à cette quête de la sagesse, et par conséquent il suit de la notion de Platon qu'un progrès indéfini est possible en principe.

J'ai parlé jusqu'à présent du progrès intellectuel. Qu'en est-il du progrès social ? Ces deux progrès vont-ils de pair ? L'idée qu'ils vont nécessairement de pair, ou que le progrès intellectuel s'accompagne fondamentalement du progrès social était connue des classiques. Nous trouvons bien chez eux l'idée que l'art de la législation, qui est l'art social architectonique, progresse comme n'importe quel autre art. Cependant, Aristote, qui rapporte cette doctrine, conteste cette solution et il remarque la différence radicale qu'il y a entre les lois et les arts ou les activités intellectuelles<sup>11</sup>. Plus généralement, ou plus simplement, il remarque la différence radicale qu'il y a entre les exigences de la vie sociale et les exigences de la vie intellectuelle. L'exigence suprême de la société est la stabilité, en tant que distincte du progrès. Si je peux résumer ce point, dans la conception classique du progrès, on admet clairement que le progrès intellectuel infini dans les questions secondaires est possible sur le plan théorique. Mais il nous faut immédiatement ajouter qu'il n'est pas possible sur le plan pratique. Car

---

<sup>9</sup> Voir en particulier Thucydide, *Guerre du Péloponnèse*, I, 1-19, et le commentaire qu'en fait Strauss dans *La Cité et l'Homme*, Agora, Presses-pocket 1987, chapitre III, repris au Livre de Poche.

<sup>10</sup> Aristote, *Politique*, 1257b 25-28.

<sup>10</sup> Aristote, *Politique*, 1257b 25-28.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1268b 25-1269a 29.

selon une première école, l'univers visible a une durée finie ; il est venu à l'existence un jour et il disparaîtra un jour. Et, selon l'autre opinion, qui soutenait que l'univers visible est éternel, les philosophes affirmaient, et spécialement Aristote, qu'il y a des cataclysmes périodiques qui anéantiront toute la civilisation antérieure<sup>12</sup>. Par suite, le même processus progressif se répète éternellement, suivi du déclin et de l'anéantissement.

Or, qu'est-ce qui manque à la conception classique si on la compare à la conception moderne ? Je vois deux points. En premier lieu, il manque la notion d'un parallélisme garanti entre le progrès intellectuel et le progrès social ; et en deuxième lieu, le processus progressif ne s'arrêtera pas nécessairement du fait de catastrophes telluriques ou cosmiques. En ce qui concerne le premier point — le parallélisme garanti entre le progrès social et le progrès intellectuel —, dans les déclarations classiques sur le progrès, l'accent porte sur le progrès intellectuel plus que sur le progrès social. On peut formuler l'idée fondamentale de la manière suivante : la science ou la philosophie est l'apanage d'une petite minorité, ceux qui ont de « bonnes natures », comme ils disent, ou ceux qui sont « doués », comme nous disons. Leur progrès, le progrès de cette toute petite minorité, n'affecte pas nécessairement la société dans son ensemble, loin de là. C'est cette pensée qui fut radicalement contestée au XVII<sup>e</sup> siècle, au commencement de la philosophie moderne, et cela avec l'introduction de la notion cruciale de méthode. La méthode provoque le nivellement des différences naturelles de l'esprit, et en principe tout le monde peut apprendre les méthodes. La découverte seule reste le privilège du petit nombre. Mais l'acquisition des résultats de la découverte, et spécialement de la découverte des méthodes, est accessible à tous. Et l'on donnait de cela une preuve très simple : les problèmes mathématiques qui auparavant ne pouvaient être résolus par les plus grands génies mathématiques sont aujourd'hui résolus par des élèves des lycées ; le niveau de l'intelligence — telle était la conclusion — s'est considérablement élevé ; et si cela est possible, il y a bien un parallélisme nécessaire entre le progrès intellectuel et le progrès social.

En ce qui concerne le deuxième point — la garantie d'une existence future infinie sur la terre qui ne serait pas interrompue par des catastrophes telluriques, — nous trouvons la pensée suivante développée jusqu'à son terme au XVIII<sup>e</sup> siècle. Le genre humain a eu un commencement, mais il n'a pas de fin, et il a commencé il y a environ sept mille ans — comme vous le voyez, cet homme n'acceptait pas la chronologie biblique<sup>13</sup>. Par suite, dans la mesure où l'humanité n'est vieille que de sept mille ans, elle est encore dans l'enfance. Un avenir infini lui est ouvert, et voyez donc ce que nous avons accompli dans ce court laps de temps — comparé à l'infinité — de sept mille années ! Le point décisif est donc le suivant : il y a un commencement, et il n'y

<sup>12</sup> Platon, *Timée*, 22b-23c. Aristote, *Physique*, 251b 20 *sqq.*, et *Métaphysique*, 1071b 5 *sqq.*; *Politique*, 1269a 5-8.

<sup>13</sup> Abbé de Saint-Pierre, *Observations sur le progrès continu de la raison universelle*, cité par J.B. Bury, *The Idea of Progress* (Londres, Macmillan, 1920), 136.

a pas de fin. Manifestement, l'argumentation présuppose un commencement ; sinon, vous ne pourriez vous imaginer ce progrès infini. L'origine de cette idée — un commencement, et pas de fin — se trouve peut-être dans le dialogue de Platon intitulé *Timée*, à condition de le prendre au pied de la lettre<sup>14</sup>. Mais Platon avait admis qu'il y a des catastrophes telluriques régulières. La source doit plutôt être trouvée, je pense, dans une certaine interprétation de la Bible, que nous trouvons, par exemple, chez Maimonide, où vous avez le commencement — la création — et pas de fin, et où les cataclysmes sont exclus, non pas par une nécessité naturelle, mais par le pacte de Dieu avec Noé<sup>15</sup>. Cependant, précisément si l'on se fonde sur la Bible, le commencement ne peut pas avoir été imparfait. En outre, des notions complémentaires importantes telles que la puissance du péché et la puissance du besoin d'une rédemption plus grande réduisent nécessairement l'extension de la notion de progrès. Par conséquent encore, dans la Bible, le noyau du processus qui va du commencement à la fin n'est pas un progrès. Il existe un passé classique, que nous le cherchions au Mont Sinaï ou chez les Patriarches ou n'importe où ailleurs. De plus, et tout à fait manifestement, le noyau du processus tel qu'il se présente dans la Bible n'est pas un développement intellectuel ou scientifique. Le fait de disposer d'un temps infini pour un progrès infini apparaît donc garanti par un document de la révélation qui condamne les autres éléments cruciaux de l'idée de progrès. Le progrès au sens plein et fort du terme est bien une notion hybride.

Cette difficulté explique pourquoi l'idée de progrès a subi une modification radicale au XIX<sup>e</sup> siècle. Je cite :

On ne peut plus trouver la vérité dans une collection de propositions dogmatiques fixes... mais seulement dans le processus de la connaissance, et ce processus s'élève des niveaux inférieurs jusqu'à des niveaux toujours plus élevés... Tous ces niveaux ne sont que des phases périssables dans le développement sans fin de l'inférieur au supérieur... Il n'existe pas de vérité absolue et ultime et il n'y a pas de niveau absolu et ultime du développement... Rien n'est impérissable si ce n'est le processus ininterrompu du devenir et du périr, de l'élévation sans fin de l'inférieur au supérieur... Nous n'avons pas à envisager ici la question de savoir si cette opinion s'accorde avec l'état présent de la science de la nature, car aujourd'hui la science naturelle prévoit une fin possible de l'existence de la terre et une certaine fin du caractère habitable de la terre. Par conséquent, la science naturelle suppose aujourd'hui que l'histoire humaine ne consiste pas seulement en un processus d'élévation, mais également en un processus descendant. Quoi qu'il en soit, nous sommes certainement encore assez éloignés du point où le déclin commencera à se faire sentir...<sup>16</sup>

Ce propos est de Friedrich Engels, l'ami et le collaborateur de Karl Marx.

---

<sup>14</sup> Platon, *Timée*, 41a-b.

<sup>15</sup> Maimonide, *Guide des égarés*, 2. 27-28.

<sup>16</sup> Engels, *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, section 1, Editions Sociales, 1979, pp. 11-13.

Nous voyons ici que le progrès infini au sens strict est abandonné, mais les graves conséquences de ce fait sont balayées par un « peu importe » incompréhensible et injustifiable. Cette forme plus récente de la croyance au progrès est fondée sur la simple décision d'oublier la fin, d'oublier l'éternité.

On peut dire que la crise contemporaine de la civilisation occidentale est identique à la crise suprême de l'idée de progrès au sens plein et fort du terme. Je le répète, cette idée est faite des éléments suivants : 1) le développement de la pensée humaine dans son ensemble est un développement progressif ; et assurément l'apparition de la pensée moderne depuis le XVII<sup>e</sup> siècle marque un progrès sans réserve par rapport à toute pensée antérieure. 2) Il y a un parallélisme fondamental et nécessaire entre le progrès intellectuel et le progrès social. 3) Le progrès intellectuel infini et le progrès social infini sont effectivement possibles. 4) Une fois que l'humanité a atteint un certain niveau de développement, il y a un plancher solide au-dessous duquel l'homme ne peut plus redescendre. Tous ces points sont devenus contestables, je crois, pour nous tous. Pour ne mentionner qu'un seul point, peut-être le plus massif, l'idée du progrès était attachée à la notion de la conquête de la nature, à la notion de l'homme se faisant le maître et le possesseur de la nature en vue de soulager la condition de l'homme. Le moyen de ce but était une science nouvelle. Nous connaissons tous les succès énormes de la nouvelle science et de la technique qui se fonde sur elle, et nous pouvons tous témoigner de l'augmentation considérable de la puissance de l'homme. L'homme moderne est un géant en comparaison de l'homme antérieur. Mais il nous faut également remarquer qu'il n'y a pas d'augmentation correspondante en sagesse et en bonté. L'homme moderne est un géant dont nous ne savons pas s'il est meilleur ou pire que l'homme du passé. Plus encore, ce développement de la science moderne a culminé avec l'opinion selon laquelle l'homme n'est pas capable de distinguer d'une manière fiable entre le bien et le mal — la fameuse impossibilité de porter des « jugements de valeur ». On ne peut rien dire de solide sur l'usage qu'il conviendrait de faire de cette puissance immense. L'homme moderne est un géant aveugle. Le doute concernant le progrès a conduit à une crise de la civilisation occidentale dans son ensemble, parce que, au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, la vieille distinction entre le bon et le mauvais, ou entre le bien et le mal, a été progressivement remplacée par la distinction entre ce qui est progressiste et ce qui est réactionnaire. Aucune distinction simple, invariable, éternelle entre le bon et le mauvais ne pouvait plus donner la moindre assurance à ceux qui n'avaient appris qu'à s'appuyer sur la distinction entre ce qui est progressiste et ce qui est réactionnaire, dès l'instant où ces gens eurent commencé à douter du progrès.

Le remplacement de la distinction entre le bon et le mauvais par la distinction entre ce qui est progressiste et ce qui est réactionnaire est un autre aspect de la découverte de l'histoire, que j'ai évoquée auparavant. La découverte de l'histoire, pour le dire très simplement, revient à substituer le passé ou le futur à l'éternel : à substituer le temporel à l'éternel. Or, pour comprendre cette crise de la civilisation occidentale, on ne peut se contenter de

comprendre le caractère problématique de l'idée de progrès, car l'idée de progrès est seulement une partie, ou un aspect, d'un tout plus important, d'un tout que nous n'hésiterons pas à appeler la modernité. Qu'est-ce que la modernité ? C'est là une question difficile que l'on ne peut examiner en détail ici. Cependant, j'aimerais proposer une ou deux considérations plus ou moins hasardeuses. En premier lieu, on pourrait se souvenir des pas décisifs qui ont abouti à la crise contemporaine de la civilisation occidentale, et il me faut m'excuser auprès de ceux qui sont familiers de ces choses pour la superficialité de ce que je vais maintenant brièvement proposer ; mais je pense qu'il est néanmoins important de le rappeler. Par conséquent, considérez-le comme une esquisse, non comme une analyse.

La civilisation occidentale a deux racines, la Bible et la philosophie grecque. Commençons par nous tourner vers le premier de ces éléments, la Bible, l'élément biblique. Le rationalisme moderne a rejeté la théologie biblique et l'a remplacée par des choses comme le déisme, le panthéisme et l'athéisme. Mais dans ce processus, on a conservé d'une certaine manière la morale biblique. On croyait encore que la bonté était quelque chose comme la justice, la bienveillance, l'amour ou la charité ; et le rationalisme moderne a engendré une tendance à croire que cette morale biblique est mieux préservée si on la coupe de la théologie biblique. Or cela était, bien sûr, plus visible au XIX<sup>e</sup> siècle que ça ne l'est aujourd'hui ; cela n'est plus aussi visible aujourd'hui parce qu'un événement crucial a eu lieu entre 1870 et 1880 : le surgissement de Nietzsche. On peut réduire la critique de Nietzsche à une seule proposition : l'homme moderne a tenté de préserver la morale biblique tout en abandonnant la foi biblique. Et cela est impossible. Si la foi biblique disparaît, il faut que la morale biblique disparaisse elle aussi, et il faut que soit acceptée une morale radicalement différente. L'expression que Nietzsche a employée est « volonté de puissance ». Nietzsche l'entendait d'une manière très subtile et très noble, cependant, la manière grossière et ignoble dont elle fut comprise plus tard n'est pas tout à fait sans lien avec le changement radical d'orientation qu'il a suggéré.

En ce qui concerne l'autre composante majeure de la civilisation occidentale, l'élément classique, à savoir l'idée de la philosophie ou science, elle aussi a commencé à changer. Au XVII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle philosophie ou une nouvelle science a commencé à surgir. Elles élevèrent les mêmes prétentions que toute philosophie ou toute science auparavant, mais le résultat de cette révolution du XVII<sup>e</sup> siècle engendra quelque chose qui n'avait jamais existé auparavant : l'apparition de la Science avec un S majuscule. Originellement, cette tentative visait à remplacer la philosophie ou la science traditionnelle par une nouvelle philosophie et une nouvelle science ; mais au cours d'un petit nombre de générations, il apparut que seule une partie de la nouvelle philosophie ou science était couronnée de succès et, en fait, étrangement couronnée de succès. Personne n'a pu contester ces développements, personne n'a pu contester, par exemple, Newton. Mais seule une partie de la nouvelle science ou philosophie était couronnée de succès, et c'est en conséquence de cela que surgit la grande distinction entre la philosophie et la science, dont

nous sommes tous familiers. La science est la partie de la philosophie ou de la science moderne qui a été couronnée de succès, et la philosophie en est la partie qui n'a pas réussi — le reste. La science est par conséquent d'une dignité plus haute que la philosophie. La conséquence, que vous connaissez, en est la dépréciation de toute connaissance qui ne soit pas scientifique en ce sens particulier. La science est devenue l'autorité pour la philosophie d'une manière parfaitement comparable à la manière dont la théologie était l'autorité pour la philosophie au Moyen Age. La science est *la seule* perfection de la compréhension naturelle que l'homme a du monde. Mais ensuite, certains événements eurent lieu au XIX<sup>e</sup> siècle, par exemple la découverte de la géométrie non-euclidienne et son utilisation en physique, qui montrèrent clairement que l'on ne saurait caractériser de manière adéquate la science comme la perfection de la compréhension naturelle que l'homme a du monde, mais plutôt comme une modification radicale de la compréhension naturelle que l'homme a du monde. En d'autres termes, la science se fonde sur certaines hypothèses fondamentales qui, étant des hypothèses, ne sont pas absolument nécessaires et qui demeureront toujours hypothétiques. Nietzsche à nouveau en tira la conséquence de la manière la plus claire : la science n'est qu'une interprétation du monde parmi bien d'autres. L'interprétation scientifique du monde a certains avantages, mais cela ne lui donne pas bien entendu en dernière analyse un statut cognitif supérieur. La dernière conséquence, formulée par certains de nos contemporains, est comme vous le savez : la science moderne n'est en rien supérieure à la science grecque, pas plus que la poésie moderne n'est supérieure à la poésie grecque. En d'autres termes, même la science, avec son prestige énorme — un prestige plus grand que celui de tout autre puissance dans le monde moderne — est également une espèce de géant aux pieds d'argile, si l'on examine ses fondements. En conséquence de cette chaîne de développements scientifiques, la notion d'une morale rationnelle, héritage de la philosophe grecque, a, pour me répéter, perdu totalement l'importance qu'elle avait ; tous les choix sont, argue-t-on, en dernière instance non-rationnels ou irrationnels.

## II

On peut peut-être formuler de la manière suivante la cause immédiate du déclin de la croyance au progrès : l'idée de progrès au sens moderne sous-entend qu'une fois que l'homme a atteint un certain niveau, intellectuel, social ou moral, il y a un plancher solide au-dessous duquel il ne peut plus redescendre. Cette thèse est cependant empiriquement réfutée par la barbarisation incroyable dont nous avons eu le malheur d'être les témoins en notre siècle. Nous pouvons dire que l'idée de progrès au sens plein et fort du terme se fonde sur des espoirs totalement dépourvus de garantie. On retrouve néanmoins cette thèse même chez de nombreux critiques de l'idée de progrès. L'un des critiques les plus fameux de l'idée de progrès, avant la première guerre mondiale, fut le Français Georges Sorel, qui écrivit un livre intitulé *Les*

*illusions du progrès*<sup>17</sup>. Mais étrangement, Sorel déclara que le déclin du monde occidental était impossible à cause de la vitalité de la tradition occidentale. Je pense que nous sommes tous désormais assez dégrisés pour reconnaître que, indépendamment de tout ce qui peut être erroné chez Spengler — et il y a bien des choses erronées chez Spengler — le titre même, en particulier dans ses traductions anglaise et française, de l'ouvrage intitulé *Le Déclin de l'Occident* est plus dégrisé, plus raisonnable, que ces espoirs qui n'ont que trop duré<sup>18</sup>.

La barbarisation dont avons été les témoins et dont nous continuons à être les témoins n'est pas totalement un accident. L'intention du développement moderne devait, bien sûr, faire naître une civilisation supérieure, une civilisation surpassant toutes les civilisations antérieures. Cependant, l'effet du développement moderne fut autre. Ce à quoi l'on a assisté dans la période moderne, c'est à une érosion et une destruction graduelle de l'héritage de la civilisation occidentale. L'âme du développement moderne, peut-on dire, est une forme particulière de « réalisme » : la notion que les principes moraux et l'invocation des principes moraux — le prêche, le sermon — ne servent à rien, et qu'il faut donc rechercher un substitut aux principes moraux qui soit plus efficace qu'un prêche. On trouva de tels substituts, par exemple, dans les institutions ou dans l'économie, et il se peut que le substitut le plus important soit ce que l'on a appelé « le processus historique », en entendant par là que le processus historique est en un sens une garantie bien plus importante du devenir effectif de la vie bonne que ce que l'individu pourrait faire ou ferait par ses propres efforts. Ce changement se manifesta, comme on l'a déjà remarqué, dans le langage courant, à savoir dans la substitution de la distinction entre progressiste et réactionnaire à la distinction entre le bon et le mauvais — ce qui implique que nous devons choisir et faire ce qui conduit au progrès, ce qui est conforme aux grands courants historiques, et qu'il est inconvenant ou immoral de faire le délicat dans de tels choix. Cependant, lorsqu'il devint clair que les courants historiques sont absolument ambigus et par conséquent qu'ils ne sauraient constituer un modèle, ou en d'autres termes, qu'il n'est pas plus raisonnable de sauter dans le train de l'avenir ou sur la vague du futur que de résister à ces courants, il ne restait plus aucun modèle. Les faits, compris comme des processus historiques, ne nous enseignent rien sur les valeurs, et la conséquence de l'abandon du principe moral proprement dit fut que les jugements de valeur n'ont aucun soutien objectif. Pour le dire avec toute la clarté nécessaire — bien que les sciences sociales nous l'apprennent : les valeurs de la barbarie et du cannibalisme sont aussi défendables que les valeurs de la civilisation.

J'ai parlé de la modernité comme de quelque chose de défini et par suite de connaissable. Une analyse de ce phénomène ne saurait être envisagée ici, comme il va sans dire. Au lieu de cette analyse, j'aimerais énumérer

---

<sup>17</sup> Georges Sorel, *Les illusions du progrès*, Paris, Rivière, 1908.

<sup>18</sup> Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes* (Munich, C. H. Beck, 1918) ; *Le Déclin de l'Occident*, traduit par M. Tazerout (Gallimard, 1948).

brèvement les éléments caractéristiques de la modernité qui sont particulièrement frappants, au moins à mes yeux. Mais il me faut faire une observation pour prévenir un grossier malentendu. Un phénomène moderne n'est pas caractérisé par le fait qu'il est situé, disons, entre 1600 et 1952, parce que les traditions pré-modernes ont bien entendu survécu et qu'elles survivent encore. Et en outre, tout au long de la période moderne, un mouvement constant s'est opposé dès le tout début à ce courant moderne. Un phénomène, très bien connu, peut-être trop bien, est la « querelle des Anciens et des Modernes » à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, qui, sous sa forme la mieux connue portait sur la question relativement peu importante de savoir si le théâtre du XVII<sup>e</sup> siècle était réellement comparable au théâtre classique. La véritable querelle des Anciens et des Modernes ne concernait bien entendu pas le théâtre, mais la science ou la philosophie moderne. Mais il y eut dès le tout début une résistance à cette science ou à cette philosophie moderne : le plus grand homme à incarner cette résistance dans les lettres anglaises fut Swift ; mais vous la retrouvez très puissante dans le classicisme allemand dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>19</sup> ; par la suite, en fait au XIX<sup>e</sup> siècle, ce mouvement, ce contre mouvement, fut complètement discrédité en tant que grand mouvement intellectuel. Mais en un sens bien sûr, la tradition a encore persisté. Ainsi, après avoir fait clairement entendre que je n'entends pas par modernité quelque chose de simplement chronologique, permettez-moi d'indiquer les éléments que je tiens pour les plus frappants de la modernité en me contentant de les énumérer sans tenter d'en faire une analyse.

Le premier trait caractéristique de la pensée moderne en tant que pensée moderne est, peut-on dire, son caractère anthropocentrique. Bien que ce trait soit apparemment contredit par le fait que la science moderne avec son copernicanisme est bien plus radicalement anti-anthropocentrique que la pensée antérieure, une étude attentive montre qu'il n'en est pas ainsi en fait. Lorsque je parle du caractère anthropocentrique de la pensée moderne, je l'oppose au caractère théocentrique de la pensée biblique et de la pensée médiévale, et au caractère cosmocentrique de la pensée classique. Vous constaterez cela de la manière la plus claire si vous considérez la philosophie moderne qui, si elle n'a pas l'autorité universelle de la science moderne, est néanmoins une espèce de conscience ou de prise de conscience de la science moderne. Il suffit de regarder les titres des livres les plus célèbres de la philosophie moderne pour s'apercevoir que la philosophie est ou tend à devenir une analyse de l'esprit humain. Vous pourriez également constater le même trait facilement, mais cela serait trop laborieux, en considérant les disciplines philosophiques apparues dans les temps modernes qui n'existaient pas dans la philosophie antérieure : ce sont toutes des parties de la philosophie qui concernent l'homme ou l'esprit humain<sup>20</sup>. L'idée sous-jacente, qui ne se

---

<sup>19</sup> Strauss pense ici sans doute en particulier à Goethe, à Lessing, à Winckelmann.

<sup>20</sup> Ainsi ces disciplines nouvelles que sont la théorie de la connaissance, la philosophie de l'histoire ou l'esthétique.



révèle pas clairement partout, mais qui se révèle parfois très clairement, est que toutes les vérités ou toute signification, tout ordre, toute beauté, ont leur origine dans le sujet pensant, dans la pensée humaine, dans l'homme. Certaines formules célèbres : « Nous ne connaissons que ce que nous faisons » (Hobbes), « l'entendement donne ses lois à la nature » (Kant), « J'ai découvert une spontanéité, peu connue auparavant, des monades des pensées » (Leibniz). Pour vous donner un exemple très répandu, certaines activités humaines qui étaient auparavant appelées des arts imitatifs sont aujourd'hui appelées des arts créateurs. Il ne faut pas oublier que même les penseurs athées et matérialistes de l'Antiquité classique tenaient pour acquis que l'homme est soumis à quelque chose de plus grand que lui, par exemple, à l'ordre cosmique tout entier, et que l'homme n'est pas l'origine de toute signification.

Un changement radical d'orientation morale est lié à ce caractère anthropocentrique, que nous constatons avec une clarté particulière dans l'apparition du concept de droits sous la forme précise sous laquelle il a été développé dans la pensée sociale moderne. En général, la pensée pré-moderne mettait l'accent sur le devoir, et les droits, pour autant qu'on en fit mention, n'étaient entendus que comme dérivés des devoirs et subordonnés à l'accomplissement des devoirs. Dans les temps modernes, nous trouvons la tendance, encore une fois pas toujours exprimée avec la plus grande clarté, mais nettement identifiable, à donner la première place aux droits et à considérer les devoirs comme secondaires, même s'ils sont bien entendu très importants. Cela est lié à un autre fait : dans la période cruciale du XVII<sup>e</sup> siècle, où le changement devint très visible, le droit fondamental est compris comme une passion. Les passions se sont en un sens émancipées, alors que dans la conception traditionnelle, la passion est subordonnée à l'action, qui est quelque chose de bon, une vertu. Le changement que nous pouvons observer tout au long du XVII<sup>e</sup> siècle chez tous les plus célèbres penseurs révolutionnaires est que la vertu elle-même est désormais comprise comme une passion<sup>21</sup>. En d'autres termes, lorsque la vertu elle-même est comprise comme une passion, on abandonne la notion selon laquelle la vertu est une attitude de contrôle, de frein, de régulation, de mise en ordre, de la passion — pensez à l'image du *Phèdre* de Platon, les deux chevaux et l'aurige<sup>22</sup>. Cela conduit à un autre changement qui ne devint manifeste qu'à une époque un peu plus tardive, à savoir que la liberté prend peu à peu la place auparavant réservée à la vertu ; de sorte que dans une bonne partie de la pensée contemporaine vous trouvez, non pas que la liberté est identique à la licence (ce qu'elle n'est pas, cela va sans dire), mais que la distinction entre la liberté et la licence prend une autre signification, une signification radicalement différente. La vie bonne ne consiste pas, comme c'était le cas selon la notion antérieure, à se conformer à un modèle antérieur à la volonté humaine, mais elle consiste principalement à créer un modèle. La vie bonne ne consiste pas « à faire quelque chose » et

---

<sup>21</sup> Voir par exemple le *Traité des Passions de l'âme* de Descartes.

<sup>22</sup> *Phèdre*, 245e.

inséparablement à « le faire d'une certaine manière », mais seulement « à faire quelque chose d'une certaine manière »<sup>23</sup>. Pour le formuler un peu différemment, et en répétant encore que je ne fais là qu'une énumération, l'homme n'a pas de nature digne d'être mentionnée. Il se fait lui-même ce qu'il est ; l'humanité même de l'homme est acquise. C'est là une chose qui, je pense, est accordée en bien des milieux ; en d'autres termes, on ne tient pour absolument stables que certaines caractéristiques dites biologiques et peut-être certaines caractéristiques psychologiques très élémentaires, la perception sensible, *etc.* Mais toutes les choses intéressantes ne s'accomplissent pas sur un modèle antérieur à l'action humaine : ce sont des produits de l'activité humaine elle-même. L'humanité même de l'homme est acquise.

Et cela me conduit au troisième point, qui ne devint parfaitement clair qu'au XIX<sup>e</sup> siècle, et qui est déjà une espèce de correctif de cette émancipation radicale de l'homme par rapport à ce qui le dépasse. Il devint de plus en plus clair que la liberté de l'homme est inséparable d'une dépendance radicale. Cependant, on comprit cette dépendance elle-même comme un produit de la liberté humaine, dont le nom est l'histoire. Ce que l'on appelle la découverte de l'histoire consiste en la prise de conscience, ou dans ce que l'on appelle la prise de conscience, que la liberté de l'homme est radicalement limitée par l'usage antérieur qu'il a fait de sa liberté, et non pas par sa nature ni par l'ensemble de l'ordre de la nature ou de la création. Cet aspect, je pense, voit son importance augmenter, au point qu'aujourd'hui on tend à dire que le caractère spécifique de la pensée moderne est l'« histoire », une notion qui, sous cette forme, est bien entendu totalement étrangère à la pensée classique, à quelque pensée pré-moderne que ce soit, ainsi naturellement qu'à la pensée biblique. Si j'avais le temps, je tenterais de montrer que c'est précisément dans ce que l'on appelle cette historicisation de la pensée moderne que le problème de la modernité devient le plus visible d'un point de vue technique, et un point de vue technique a un caractère particulièrement convaincant, au moins pour un certain type de personnes. Aussi en resterai-je là.

La crise de la modernité sur laquelle nous venons de réfléchir conduit à la suggestion que nous devrions retourner en arrière. Mais retourner à quoi ? Manifestement, à la civilisation occidentale sous sa forme pré-moderne, aux principes de la civilisation occidentale. Cependant, il y a ici une difficulté, parce que la civilisation occidentale est faite de deux éléments, elle a deux racines, qui sont en désaccord radical entre elles. Nous pouvons appeler ces éléments, comme je l'ai fait ailleurs, Jérusalem et Athènes<sup>24</sup>, ou, pour parler d'une manière non-métaphorique, la Bible et la philosophie grecque. Ce désaccord radical est aujourd'hui souvent minimisé, et qu'il en soit ainsi se justifie superficiellement d'une certaine manière, car l'ensemble de l'histoire de l'Occident se présente au premier regard comme une tentative d'harmoniser la Bible et la philosophie grecque, ou d'en faire la synthèse. Mais une étude plus

---

<sup>23</sup> De manière « autonome », comme on dit si couramment, par exemple.

<sup>24</sup> Voir l'étude qui porte ce titre dans ce même volume, p.

attentive montre que ce qui a eu lieu en Occident pendant de nombreux siècles, et qui arrive encore, n'est pas une harmonisation, mais des tentatives d'harmonisation. Ces tentatives d'harmonisation étaient vouées à l'échec pour la raison suivante : chacune de ces deux racines du monde occidental met en avant une seule chose comme la seule chose nécessaire, et la seule chose nécessaire proclamée par la Bible est incompatible, telle qu'elle est comprise par la Bible, avec la seule chose nécessaire proclamée par la philosophie grecque, telle qu'elle est comprise par la philosophie grecque. Pour le dire très simplement et par conséquent un peu crûment, la seule chose nécessaire selon la philosophie grecque est la vie consacrée à une compréhension indépendante. La seule chose nécessaire selon la Bible est une vie d'amour obéissant. Les harmonisations et les synthèses sont possibles parce que la philosophie grecque peut *utiliser* l'amour obéissant dans une fonction subordonnée, et parce que la Bible peut *utiliser* la philosophie comme une servante ; mais dans chaque cas, ce qui est ainsi utilisé se rebelle contre une telle utilisation, et par conséquent, le conflit est réellement un conflit radical. Cependant, ce désaccord présuppose lui-même un certain accord. En fait, on peut dire que tout désaccord présuppose un certain accord, parce que pour être en désaccord sur quelque chose, il faut être en accord sur l'importance de ce quelque chose. Mais ici, l'accord est plus profond qu'un tel accord purement formel.

Or, sur quoi donc la philosophie grecque et la Bible sont-elles d'accord ? Nous pouvons dire négativement, et l'on pourrait facilement s'étendre sur ce point, qu'il existe un accord parfait entre la Bible et la philosophie grecque pour s'opposer aux caractéristiques de la modernité décrites plus haut. Tant la Bible que la philosophie grecque rejettent explicitement ou implicitement ces caractéristiques. Mais leur accord est bien entendu seulement implicite, et nous devrions plutôt examiner cet accord tel qu'il apparaît directement dans les textes. On peut dire, et il n'est pas faux de le dire, que la Bible et la philosophie grecque s'accordent sur ce que nous pouvons appeler et sur ce que nous appelons en fait la morale. Elles s'accordent, si je puis dire, sur l'importance de la morale, sur le contenu de la morale et sur son insuffisance ultime. Mais elles diffèrent sur cet « X » qui s'ajoute la morale ou qui la complète, ou, ce qui n'est qu'une autre manière de le dire, elles sont en désaccord sur le fondement de la morale.

En premier lieu, je vous exposerai brièvement l'accord, ou plutôt je vous le rappellerai. Certains affirment qu'il y a une opposition radicale et sans réserve entre la morale biblique et la morale philosophique. A les entendre, on croirait que les philosophes grecs n'ont fait que prêcher la pédérastie, tandis que Moïse n'a fait que la combattre. Il faut que ces gens se soient limités à une lecture très superficielle d'une partie du *Banquet* de Platon ou du début du *Charmide*, mais ils ne sauraient avoir lu le seul ouvrage dans lequel Platon propose des prescriptions précises pour la société humaine, à savoir les *Lois* ; et ce que dit les *Lois* de Platon sur ce sujet s'accorde entièrement avec ce que

dit Moïse<sup>25</sup>. Les théologiens qui ont identifié la deuxième table du Décalogue, comme l'appellent les chrétiens, à la loi naturelle de la philosophie grecque, furent bien avisés. Il est aussi évident pour Aristote que pour Moïse que le meurtre, le vol, l'adultère, *etc.*, sont des actions totalement mauvaises<sup>26</sup>. La philosophie grecque et la Bible s'accordent sur le fait que le cadre approprié de la morale est la famille patriarcale, qui est, ou qui tend à être, monogame, et qui constitue la cellule de base d'une société dans laquelle les adultes libres de sexe masculin, et spécialement les anciens, dominent. Quoi que la Bible ou la philosophie puissent nous dire sur la noblesse de certaines femmes, en principe elles soulignent toutes deux la supériorité du sexe masculin. La Bible fait remonter la chute d'Adam à la tentation d'Eve. Platon fait remonter la chute du meilleur ordre social à la convoitise d'une femme<sup>27</sup>. Composée d'hommes libres, la société prônée par la Bible et la philosophie grecque refuse de rendre un culte à un être humain quelconque. Je n'ai pas besoin de faire une citation de la Bible, car je lis chez un auteur grec : « Tu ne rendras un culte à aucun être humain comme à ton seigneur, mais seulement aux dieux », et il exprime une horreur presque biblique pour les êtres humains qui revendiquent des honneurs divins<sup>28</sup>. La Bible et la philosophie grecque sont d'accord pour attribuer le plus haut rang parmi les vertus, non pas au courage ou à la bravoure, mais à la justice. Et par la justice, elles comprennent l'une et l'autre en premier lieu l'obéissance à la loi. La loi qui requiert la pleine obéissance de l'homme est dans les deux cas, non pas seulement la loi civile, pénale et constitutionnelle, mais aussi la loi morale et religieuse. La loi est, dans le langage biblique, ce qui guide, Torah<sup>29</sup>, ce qui guide l'ensemble de la vie de l'homme. Selon les mots de la Bible, « elle est ta vie » [*Proverbes*, 4,13 et *Deutéronome*, 32, 47], ou « elle est l'arbre de vie pour ceux qui s'y attachent » [*Proverbes*, 3, 18] ; et dans les termes de Platon, « la loi fait le parfait bonheur de ceux qui lui obéissent » [*Lois*, 718b]. On peut exprimer, comme le fait Aristote, son caractère tout-englobant, de la manière suivante : « Ce que la loi ne commande pas, elle l'interdit » [*Ethique à Nicomaque*, 1138a 8] ; et c'est en substance également l'opinion biblique, comme le montrent des commandements tels que « Tu mangeras et tu seras rassasié » [*Deutéronome*, 8, 10 ; *Lévitique*, 25, 19] et « Croissez et multipliez » [*Genèse*, 1, 28]. L'obéissance à une telle loi est plus qu'une obéissance ordinaire, elle est humilité. Il n'est pas étonnant que le plus grand prophète de la Bible ainsi que le Grec le plus respectueux de la loi aient

---

<sup>25</sup> Platon, *Lois*, 636b-d et 836 c-e ; *Lévitique*, 18, 22 et 20, 13. Voir également *Deutéronome*, 22, 5, 23, 18-19.

<sup>26</sup> Aristote, *Ethique à Nicomaque*, 1107 a 9 *sqq.* ; *Exode*, 20, 13-14 et *Deutéronome*, 5, 17-18.

<sup>27</sup> *République*, 549c-d ; *Genèse*, 3, 1-7.

<sup>28</sup> Peut-être Strauss pensait-il à Hérodote, *Histoires*, VII, 136. Mais voir également Xénophane, fragment 23 et Sophocle, *Antigone*, 450-60 ; *Deutéronome*, 4, 16 et (*Exode*, 20, 4-5).

<sup>29</sup> Le mot hébreu *torah* signifie « enseignement, instruction » et le verbe dont ce mot est tiré signifie au hiphil « indiquer, montrer, guider ».

été loués pour leur humilité<sup>30</sup>. La loi et la justice ainsi entendues sont la loi et la justice divines. Le règne de la loi est fondamentalement le règne de Dieu, une théocratie. L'obéissance et la désobéissance à la loi pour l'homme font l'objet d'une sanction divine. Ce que dit Platon dans le livre X des *Lois* sur l'impossibilité pour l'homme d'échapper à la sanction divine est presque littéralement identique à certains versets d'Amos et du Psaume 139<sup>31</sup>. Dans ce contexte, on peut même mentionner, sans esprit apologétique, la parenté entre le monothéisme de la Bible et le monothéisme auquel tend la philosophie grecque, et la parenté du premier chapitre de la Genèse et du *Timée* de Platon<sup>32</sup>. Mais la Bible et la philosophie grecque ne s'accordent pas seulement sur la place qu'elles attribuent à la justice, sur la liaison entre la justice et la loi, sur le caractère de la loi et sur la rétribution divine. Elles s'accordent encore sur le problème de la justice, sur la difficulté engendrée par le malheur des justes et la prospérité des méchants. On ne peut lire la description par Platon dans le deuxième livre de la *République* de l'homme parfaitement juste qui souffre le sort qui devrait être le juste châtiment de l'homme le plus injuste sans se rappeler la description par Isaïe de celui qui n'a commis aucune violence, et dont la bouche n'a prononcé aucune tromperie, et qui est cependant opprimé, affligé et porté comme un agneau à l'abattoir<sup>33</sup>. Et tout comme la *République* de Platon se termine par la restitution de toutes sortes de prospérités au juste, le livre de Job se termine par la restitution au juste Job de tout ce qu'il avait momentanément perdu<sup>34</sup>.

Or, au cours de ces remarques extrêmement sommaires, j'ai tacitement remplacé la morale par la justice, en comprenant par « justice » l'obéissance à la loi divine. Cette notion de loi divine est, me semble-t-il, le terrain commun entre la Bible et la philosophie grecque. J'emploie ici une expression qui est certainement aussi facilement traduisible en grec qu'en hébreu biblique. Mais il me faut être plus précis. Le terrain commun entre la Bible et la philosophie grecque est le problème de la loi divine. Elles résolvent ce problème d'une manière diamétralement opposée.

Avant de parler de la racine de leur différence, j'aimerais illustrer l'antagonisme fondamental entre la Bible et la philosophie en énumérant certaines de ses conséquences. J'ai indiqué la place de la justice tant dans la Bible que dans la philosophie grecque. Nous pouvons considérer l'*Ethique* d'Aristote comme la présentation la plus parfaite, ou certainement la plus accessible, de l'éthique philosophique. Or, l'*Ethique* d'Aristote a deux foyers, et non pas un seul : l'un est la justice, mais l'autre est la magnanimité ou la noble fierté [voir *Ethique à Nicomaque*, 1223a 33-1125a 35]. La justice comme la

<sup>30</sup> Platon, *Apologie de Socrate*, 21d, 22d-e et *Criton*, 50c 4-54d 1 ; Xénophon ; *Mémoires*, 1, 2, 62-63, 4, 3, 1-18 ; *Nombres*, 12, 3 ainsi que *Michée*, 6, 8. Voir également *Mishna Avot*, 5, 22 et *Talmud de Babylone*, Makkot 24a.

<sup>31</sup> Platon, *Lois*, 905a ; *Amos*, 9, 1-4 ; Psaume 139, 7-12.

<sup>32</sup> Platon, *Timée*, 28-38 avec *Genèse*, 1.

<sup>33</sup> *Isaïe*, 53, 7, 9 ; Platon, *République*, 361e.

<sup>34</sup> Platon, *République*, 611e-621d ; *Job*, 42.

magnanimité comprennent toutes les autres vertus, comme le dit Aristote, mais de manières distinctes. La justice embrasse toutes les autres vertus dans la mesure où les actions qui découlent des autres vertus se rapportent aux autres hommes ; la magnanimité, cependant, embrasse toutes les autres vertus dans la mesure où elles grandissent l'homme lui-même. Il existe une parenté étroite entre la justice d'Aristote et la justice de la Bible, mais la magnanimité d'Aristote, qui désigne le fait qu'un homme exige ordinairement pour lui-même de grands honneurs qu'il mérite effectivement, est étrangère à la Bible. L'humilité biblique exclut la magnanimité au sens grec du terme. Il existe une relation étroite entre l'homme magnanime et le parfait gentilhomme. On trouve un petit nombre, un très petit nombre, d'hommes et de femmes dans la Bible qui sont « gentils » en ce sens — j'espère que l'on ne prendra pas cette observation comme une critique de la Bible. Il y a Saül, qui désobéit à un commandement divin pour accomplir un geste noble : il épargna son frère, le roi Agag, et ne détruisit que ce qui était vil et sans valeur. A cause de cela, il fut rejeté par Dieu, et Agag fut taillé en pièces par le prophète Samuel devant le Seigneur [voir *Samuel I*, 15]. A la place de Saül, Dieu choisit David, qui fit bien des choses qu'un gentilhomme n'aurait pas faites, qui fut l'un des plus grands pécheurs, mais aussi l'un des plus grands repentis, qui aient jamais été [*Samuel II*, 11-12]. Il y a un gentilhomme, Jonathan, qui était trop noble pour rivaliser avec son ami David pour la royauté en Israël [*Samuel I*, 19]. Il y a une dame, Mikal, la femme de David, qui vit David sauter et danser devant le Seigneur, et elle le méprisa dans son cœur et se moqua de lui pour n'avoir pas eu honte de compromettre sa dignité royale en sautant et en dansant devant la populace, mais Dieu la punit en la rendant stérile [*Samuel II*, 6, 12-23]. Je n'ai pas besoin d'insister sur la liaison manifeste entre le rejet biblique du concept de « gentilhomme » et l'insistance biblique sur les devoirs de l'homme envers les pauvres [*Exode*, 22, 24, *Deutéronome*, 15, 7-11 et 24, 14]. Les philosophes grecs — ai-je besoin de le dire ? — étaient très loin d'être de vulgaires adorateurs de la richesse. Socrate vivait dans une extrême pauvreté, comme il le dit lui-même [Platon, *Apologie*, 23b-c], et il ne voyait pas pourquoi un cheval peut bien être bon sans avoir de l'argent, si un homme ne le peut pas [Xénophon, *Economique*, 11, 3-6]. Mais les philosophes grecs soutenaient que, en ce qui concerne du moins les hommes ordinaires, la vertu présuppose d'être raisonnablement à l'aise du point de vue économique. D'un autre côté, la Bible, emploie les mots « pauvre », « pieux » et « juste » comme des synonymes. Comparée à la Bible, la philosophie grecque est sans cœur, sur ce point comme sur d'autres. La magnanimité présuppose qu'un homme puisse être convaincu de sa propre valeur. Elle présuppose que l'homme peut être vertueux par ses propres efforts. Si c'est le cas, la conscience de ses défauts ou de ses erreurs ou de ses péchés est quelque chose qui est au-dessous de l'homme bon. Je cite à nouveau Aristote : « le sens de la honte », qui est une telle conscience de l'erreur humaine, « convient à des jeunes gens qui ne peuvent pas encore être pleinement vertueux, mais non à des hommes d'âge mûr qui sont libres de ne pas faire ce qu'il ne faut pas faire » [*Ethique à Nicomaque*, 1128b 10-21]. Ou,

pour citer la remarque faite par un gentilhomme du XX<sup>e</sup> siècle au sujet d'un autre, « la honte était impossible à cause de son caractère et de sa conduite. »<sup>35</sup> Les philosophes grecs différaient entre eux sur la question de savoir si un homme peut devenir pleinement vertueux, mais si certains niaient que cela fût possible, comme Socrate, ils remplaçaient simplement la satisfaction de soi, l'admiration de soi de l'homme vertueux, par la satisfaction de soi ou l'admiration de soi de celui qui progresse régulièrement en vertu [Xénophon, *Mémoires*, IV, 8, 6]. Ils ne sous-entendaient pas, en ce qui concerne les *happy few*, qu'ils doivent être contrits, repentants, ou manifester un sentiment de culpabilité. La culpabilité de l'homme était de fait le thème principal de la tragédie. Par suite, Platon rejette la tragédie hors de sa meilleure cité (je ne dis pas que l'on puisse s'en tenir là ; vous comprendrez la limite de cette présentation si vous prenez en compte le fait que des chants à la louange des vertueux prennent la place de la tragédie)<sup>36</sup>. Et selon Aristote, le héros tragique est nécessairement un homme moyen, et non un homme du plus haut rang. La tragédie est composée et jouée au profit du grand nombre. Sa fonction est de susciter les passions de la crainte et de la pitié et de les purger<sup>37</sup>.

Or la crainte et la pitié sont précisément les passions qui sont nécessairement liées au sentiment de culpabilité. Lorsque je suis coupable, lorsque je prends conscience que je suis coupable, je ressens immédiatement de la pitié pour celui que j'ai blessé ou tué, ainsi que de la crainte de celui qui vengera mon crime. Humainement parlant, la crainte et la pitié combinées avec la culpabilité pourraient bien être la racine de la religion. Dieu, Roi ou Juge, est un objet de crainte ; et Dieu, le père de tous les hommes, fait de tous les hommes des frères, et ainsi il sanctifie la pitié. Selon Aristote, le meilleur type d'homme [le magnanime], est dépourvu des affects que la tragédie doit purger, et délivré de toute morbidité et peut ainsi s'engager à fond dans l'action noble. On a souvent blâmé la philosophie grecque pour ne pas connaître l'examen impitoyable de ses propres intentions qui découle de l'exigence biblique de la pureté du cœur. « Connais-toi toi-même » signifie pour les Grecs davantage « connais ce que veut dire être un être humain, connais quelle est la place de l'homme dans l'univers, examine tes opinions et tes préjugés », que « sonde ton cœur ». Ce manque de profondeur philosophique, comme on dit, ne peut être maintenu en toute rigueur que si l'on suppose que Dieu ne se soucie pas du bien de l'homme, ou que le bien de l'homme est entièrement l'affaire de l'homme. La Bible et la philosophie grecque sont d'accord, en fait, sur l'importance de la morale ou de la justice, et sur l'insuffisance de la morale, mais elles ne le sont plus sur ce qui complète la morale. Selon les philosophes grecs, comme on l'a déjà noté, ce complément est la compréhension ou la contemplation. Et cela tend nécessairement à affaiblir la majesté des exigences

---

<sup>35</sup> W. Churchill, « Arthur James Balfour » *Great Contemporaries* (London, Thornton Butterworth, 1937), 237-57 et particulièrement p. 239.

<sup>36</sup> Platon, *République*, 398a 1-b 3, 605c2-608b 2.

<sup>37</sup> Aristote, *Poétique*, 1453a 7-11, 1449b 27-28.

morales ; tandis que l'humilité, le sentiment de culpabilité, le repentir et la foi en la miséricorde divine, qui complètent la morale selon la Bible, renforcent nécessairement la majesté des exigences morales. Un signe en est le fait que la contemplation est essentiellement une possibilité asociale ou dépassant la société, tandis que l'obéissance et la foi sont essentiellement liées à la communauté des fidèles. Pour citer le penseur juif médiéval Yéhuda Halévi, « La sagesse des Grecs a des fleurs très belles, mais elle n'a pas de fruits »<sup>38</sup>, les fruits ici désignent des actions. La contemplation est une perfection asociale qui présuppose normalement une communauté politique, la cité, que les philosophes regardent par conséquent comme fondamentalement bonne, comme les arts, sans les services desquels et même sans le modèle desquels, la vie politique et la vie philosophique ne seraient pas possibles. Cependant, selon la Bible, le premier fondateur d'une cité fut le premier meurtrier, et ses descendants furent les premiers inventeurs des arts. Le lieu où le Dieu biblique Se révèle n'est pas la cité, ni la civilisation, mais le désert [*Exode*, 19-20]. Ce n'est pas Caïn le fermier, mais Abel le berger, qui a la faveur du Dieu biblique [*Genèse*, 4, 2, 4, 17-22].

La force de l'exigence morale est affaiblie dans la philosophie grecque parce que dans la philosophie grecque cette exigence n'est pas soutenue par des promesses divines. Selon Platon, par exemple, le mal ne cessera jamais sur la terre [*Théétète*, 176a4 sq.], tandis que selon la Bible, la fin des jours apportera une rédemption parfaite. Par suite, le philosophe vit dans un état supérieur à la crainte et au tremblement comme supérieur à l'espoir, et le commencement de sa sagesse n'est pas, comme dans la Bible, la crainte de Dieu, mais plutôt le sentiment de l'étonnement ; tandis que l'homme biblique vit, lui, dans la crainte et le tremblement ainsi que dans l'espérance. Cela conduit à une sérénité particulière chez le philosophe que j'aimerais illustrer ici par un seul exemple, qui n'est pas totalement inapproprié, je pense. C'est celui du prophète Nathan qui tance vertement et impitoyablement le roi David pour avoir commis un meurtre et un adultère [*Samuel II*, 12]. J'oppose cela à la manière dont un poète et philosophe grec tente avec esprit et élégance de convaincre un tyran grec, qui a commis un nombre incalculable de meurtres et de crimes, que, s'il avait été plus raisonnable, il aurait eu plus de plaisir<sup>39</sup>. Permettez-moi d'en rester à ces exemples, qui sont naturellement dans une certaine mesure arbitraires, mais, je crois, pas trompeurs. Je pense pouvoir illustrer également la différence de la manière suivante par deux événements ou deux récits caractéristiques. Voyez le récit de l'*Aqeida* — la liaison d'Isaac — dans l'histoire d'Abraham [*Genèse*, 22, 1-19]. Là, le point crucial est qu'Abraham obéit à un commandement inintelligible, inintelligible parce qu'il lui avait été promis que son nom serait porté à travers Isaac et les descendants d'Isaac, et qu'il lui est maintenant demandé de sacrifier ce fils. La seule analogie que je puisse trouver dans la philosophie grecque est l'exemple de Socrate qui a

<sup>38</sup> Yéhuda Halévi, *Divan*, traduction française J. Valensi, éditions de l'éclat, 1988, p. 269.

<sup>39</sup> Xénophon, *Hiéron, ou De la Tyrannie*, et le commentaire qu'en fait Strauss dans *De la Tyrannie*.



reçu l'ordre, ou du moins qui crut avoir reçu l'ordre d'Apollon de faire quelque chose, et cependant son action ne consista pas à obéir sans aucune hésitation, mais à examiner le propos incompréhensible d'Apollon [*Apologie*, 21a-23c].

Après toutes ces illustrations, quelle est la différence ? Ces principes ont été éclaircis, particulièrement dans le débat médiéval, à la grande époque des débats théologiques ; Maimonide en particulier, dans le *Guide des Égarés*, est vraisemblablement le plus grand analyste de cette différence fondamentale. Le problème tel qu'il l'a formulé était le suivant : la philosophie enseigne l'éternité du monde, et la Bible enseigne la création à partir de rien<sup>40</sup>. Il faut comprendre convenablement ce conflit, parce que Maimonide pense principalement à Aristote, qui enseigna l'éternité de l'univers visible. Mais si vous élargissez cela et si vous l'appliquez non seulement au cosmos, à l'univers visible dans lequel nous vivons aujourd'hui, mais à n'importe quel cosmos ou chaos qui pourrait jamais exister, assurément la philosophie grecque enseigne l'éternité du cosmos ou du chaos ; tandis que la Bible enseigne la création, en sous-entendant par là la création à partir de rien. Cependant, la racine du problème est que la Bible enseigne la toute-puissance divine, et la pensée de la toute-puissance divine est absolument incompatible avec la philosophie grecque sous toutes ses formes. Et je pense que l'on peut même faire remonter cela aux tout premiers commencements de la littérature grecque — bien en-deçà de la philosophie il est vrai, si l'on s'attache strictement aux distinctions académiques —, au passage de l'*Odyssée* dans lequel Hermès montre à Ulysse une certaine herbe qui l'immunisera contre les maléfices de Circé [*Odyssée*, X, 302]. Dans ce contexte, les dieux peuvent tout faire, les dieux sont tout-puissants, peut-on dire, mais il est très intéressant de voir ce que cela signifie ici. Pourquoi les dieux sont-ils tout-puissants ? Parce qu'ils connaissent les natures de toutes les choses, ce qui signifie, bien entendu, qu'ils ne sont pas tout-puissants. Ils connaissent les natures des choses, natures qui leur sont totalement indépendantes, et, grâce à cette connaissance, ils sont capables d'utiliser toutes choses comme il faut. Dans toute la pensée grecque, nous trouvons sous une forme ou sous une autre une nécessité impersonnelle supérieure à n'importe quel être personnel ; tandis que dans la Bible, la cause première est, comme on dit aujourd'hui, une personne. Cela est lié au fait que le souci de Dieu pour l'homme est absolument, si nous pouvons ainsi parler, essentiel au Dieu biblique ; tandis que ce souci est, et c'est un euphémisme, un problème pour n'importe quel philosophe grec. En des termes un peu différents, ce que l'on appelle aujourd'hui « l'expérience religieuse » est souligné dans la Bible et est compris par la Bible comme une expérience authentique ; tandis que du point de vue des philosophes grecs, cette expérience religieuse est une interprétation contestable — je prends l'exemple de Platon — une interprétation contestable d'expériences de l'âme entendue comme le principe qui pénètre toutes choses [*Lois*, X, en particulier en 896b].

Il nous faut essayer, autant que possible de comprendre cet anta-

---

<sup>40</sup> Maimonide, *Guide*, 2, 13-24, voir également, 2, 25-31.

gonisme. On peut bien se demander si ce que je vais vous dire peut vraiment être appelé une tentative de compréhension, et vous pouvez le prendre comme une espèce d'ébauche faite du point de vue, disons, de la science sociale. Afin de clarifier cet antagonisme, nous proposons de remonter à la strate commune à la Bible et à la philosophie grecque, à la strate la plus élémentaire, une strate qui est commune, ou que l'on peut supposer commune, à tous les hommes. Comment pouvons-nous bien la trouver ? Je pense qu'il est plus facile de partir de la philosophie pour la simple raison que la question que je pose ici est une question scientifique ou philosophique. Nous devons nous mouvoir dans l'élément de la pensée conceptuelle, comme on l'appelle, et tel est bien entendu l'élément de la philosophie grecque. En considération de ce fait, j'aimerais formuler le problème plus précisément. Ce qui distingue la Bible de la philosophie grecque est le fait que la philosophie grecque se fonde sur la prémisse suivante : il existe quelque chose comme la nature ou les natures — notion qui n'a pas d'équivalent dans la pensée biblique. Il n'y a pas de mot en hébreu biblique pour désigner la nature, le mot hébreu étant dérivé très indirectement d'un mot grec qui est un équivalent de « nature » en grec, *charaktèr* [« caractère, trait distinctif »], *teva* en hébreu. Ainsi, le problème consiste à remonter avant cette découverte ou cette invention de la nature. Il nous faut essayer de discerner ce que nous pouvons appeler l'équivalent pré-philosophique de la nature, et, en partant de là, arriver peut-être à une compréhension purement historique de l'antagonisme que nous analysons ici. Permettez-moi d'ajouter, entre parenthèses, encore une chose. La philosophie est la recherche des principes, c'est-à-dire — pour parler tout à fait littéralement — des commencements, des choses premières. Bien entendu, c'est là quelque chose de commun à la philosophie et au mythe, et je suggérerais pour l'instant que la philosophie, en tant que distincte du mythe, apparaît lorsque l'on comprend la recherche des commencements à la lumière de l'idée de nature.

Quel est donc l'équivalent pré-philosophique de la nature ? Je pense que nous pouvons trouver la réponse à cette question dans des notions telles que la « coutume » ou la « manière ». Cette réponse m'est venue, très simplement, à la suite de ma lecture de Maimonide, qui connaissait très bien la Bible comme la philosophie grecque. Dans la première partie de son grand ouvrage juridique, le *Mishneh Torah*, dans la première section, les « *Hilkhot Yesodei ha-Torah* », « lois concernant les fondements de la Torah », au chapitre 4, deuxième paragraphe, il parle des quatre éléments<sup>41</sup>. Avant d'introduire le terme de nature, il parle tout d'abord de la coutume ou de la manière : la coutume du feu, et la manière de la terre ; et un peu plus tard, il fait référence à la nature de l'eau<sup>42</sup>. Et cela va, je pense, à la racine du problème. Les catégories de « coutume » ou de « manière » sont des notions

<sup>41</sup> Cf. Maimonide, *Le Livre de la Connaissance*, PuF, 1961, pp. 55 et *sq.* (le traducteur parle du « mouvement propre du feu et de l'air »).

<sup>42</sup> Il semble que Strauss cite ici de mémoire, car Maimonide ne parle pas de la nature de l'eau, mais d'une « nature » inhérente à chacun des éléments.

bibliques, et se trouvent, bien entendu, également dans les sources grecques. En outre, je supposerai, jusqu'à preuve du contraire, que ces idées sont réellement des idées universelles. En tous les temps et en tous les lieux, on a remarqué que les choses se comportent d'une manière régulière, qu'elles ont des coutumes et des manières de se comporter. Prenez, par exemple, l'expression biblique, *derekh nashim*, la manière des femmes, les règles, ou en grec, une expression comme *boskaematon dikei*, la coutume des animaux, qui signifie la même chose que la nature des animaux. Or, à nouveau, en hébreu biblique, le mot *mishpat* désigne la coutume ou la loi d'une chose telle qu'elle se reflète dans son comportement régulier. Dans ce contexte, il est clair qu'on ne fait aucune distinction entre la coutume des chiens et la coutume des Philistins ; par exemple : un Philistin se comporte régulièrement à sa manière et le chien se comporte régulièrement à sa manière. Vous pouvez également prendre les lions et les Hébreux, si vous pensez que je ne prends que des exemples de bas étage. Ainsi, les choses ont un comportement régulier, des coutumes ou des manières régulières. J'ai également appris d'un étudiant hindou que le terme *dharma* en hindi, que l'on traduit habituellement par « religion », signifie la coutume ou la manière, et peut désigner des choses telles que la coutume ou la manière du fer, des arbres et de n'importe quoi. Et dans la mesure où la religion hindoue concerne bien sûr la coutume ou la manière des êtres humains, cela désigne d'une manière dérivée, mais de la plus haute importance, ce qui est conforme à la religion.

Si nous supposons maintenant que cette idée de la « manière » est réellement l'équivalent pré-philosophique de nature, nous devons immédiatement ajouter cette observation très manifeste : il y a une manière, parmi les multiples manières, qui est particulièrement importante, et cette manière est celle du groupe auquel on appartient : « notre manière ». Et notre manière est bien sûr la manière qui convient. Et pourquoi convient-elle ? La réponse est la suivante : parce qu'elle est ancienne et parce qu'elle nous appartient, ou, pour employer la belle expression de Edmund Burke, parce qu'elle est « née chez nous et qu'elle est consacrée par l'usage »<sup>43</sup>. Nous pouvons la traduire parfaitement par le terme d'« ancestral ». Par suite, la notion originelle est que l'ancestral est identique au bien. Le bien est nécessairement ancestral, ce qui sous-entend, dans la mesure où l'homme a toujours été un être pensant, que les ancêtres étaient supérieurs. S'il n'en avait pas été ainsi, en quel sens l'ancestral serait-il bon ? Les ancêtres sont supérieurs, et il faut donc, si l'on pense cette notion jusqu'au bout, voir les ancêtres comme des dieux ou des enfants de dieux, ou des élèves de dieux. En d'autres termes, il est nécessaire de considérer la « manière convenable » comme la loi divine, *theos nomos*. Peu nous importe bien entendu que cette conclusion soit toujours tirée, parce que nous admettons la possibilité que quelquefois les hommes ne pensent pas avec une pénétration suffisante ; mais lorsqu'ils l'ont fait, ils sont parvenus à cette compréhension.

---

<sup>43</sup> Edmund Burke, *Letters on a Regicide Peace* (1795), « Quatrième lettre »

Malheureusement, la loi divine, le *theos nomos*, pour employer l'expression grecque, conduit à *deux* solutions fondamentales possibles : l'une caractérise la philosophie grecque ; l'autre caractérise la Bible. Pourquoi cela fait-il problème ? La réponse est extrêmement bien connue : à cause de la diversité des lois divines. Il y a partout des commandements qui prétendent être divins, et ces commandements ne sont pas seulement différents les uns des autres — cela ne constituerait pas une difficulté d'un point de vue technique, dans la mesure où des dieux différents pourraient avoir attribué des codes différents à des tribus différentes —, et en outre ils se contredisent les uns les autres. Dans chaque code de ce genre, il y a des éléments qui prétendent être universels. Par exemple, il suffit de lire Hérodote pour avoir de très beaux exemples de ces prétentions opposées : une tribu brûlait les morts, et l'autre les enterrait. On ne considérerait pas l'autre coutume envers les morts simplement comme l'usage traditionnel d'un peuple, comme un modèle culturel différent, mais aussi comme une abomination. Aussi pouvons-nous dire que des lois différentes se contredisent, et qu'elles se contredisent mutuellement spécialement en ce qui concerne ce qu'elles disent sur les choses premières, parce que l'on ne peut penser aucun code ancien, qu'il soit ou non écrit, sans un préambule qui explique les obligations qu'il contient et qui donne une description des choses premières. Etant donné cette diversité et ce caractère contradictoire des divers codes qui passent pour divins, il devient nécessaire de dépasser l'ensemble de cette dimension, de trouver des repères en dehors de l'ancestral, ou de prendre conscience que l'ancestral et le bien sont deux choses fondamentalement différentes, en dépit de coïncidences occasionnelles.

Il y a encore la question fondamentale de savoir comment trouver des repères dans le cosmos. La réponse grecque est fondamentalement qu'il nous faut découvrir les choses premières en faisant une enquête, tout le monde sait cela. Nous pouvons remarquer deux choses qui sont sous-entendues dans ce que signifie ici une enquête. En premier lieu, enquête sous-entend le fait de voir de ses propres yeux, d'observer par soi-même, en tant que distinct d'une connaissance par oui-dire. Et en deuxième lieu, la notion d'enquête présuppose la prise de conscience de la différence fondamentale entre la production faite par l'homme et la production des choses qui ne sont pas faites de la main de l'homme, de sorte que l'on ne peut aucunement conclure de la production faite par l'homme à la production de choses non-faites par l'homme, sauf si l'on démontre en premier lieu que l'univers visible a été fait par des êtres pensants. Je pense que cette dernière implication est décisive : ce fut en se fondant sur les principes de la philosophie grecque qu'apparut ce que l'on connut ensuite sous le nom de preuves de l'existence de Dieu ou des dieux. Cela est absolument nécessaire, et cela n'est pas seulement vrai pour Aristote, mais également pour Platon, comme vous le voyez, par exemple, dans le dixième livre des *Lois*. Une élévation partant de la perception sensible et du raisonnement sur les données sensorielles, une élévation fondée en fait, selon Platon et Aristote, sur certaines notions, conduit vers le divin ; et tout dépend

de la solidité du processus d'élévation, c'est-à-dire de la démonstration. Dans la mesure où la quête du commencement, des choses premières, devient alors l'analyse philosophique ou scientifique du cosmos, la loi divine, au sens traditionnel de l'expression (qui en fait un code remontant à un dieu personnel) est remplacée par un commandement naturel qui peut même être appelé, comme ce fut le cas plus tard, une loi naturelle — ou, en tout cas, pour employer une expression plus large, une morale naturelle. Ainsi la loi divine, au sens réel et strict de l'expression, n'est que le point de départ, le point de départ absolument essentiel de la philosophie grecque, mais elle est abandonnée au cours du processus. Et s'il arrive que la philosophie grecque l'accepte, ce n'est que de manière politique, c'est-à-dire en vue de l'éducation du grand nombre, et non pas comme quelque chose qui existerait de manière indépendante.

Pour comprendre la notion biblique du point de vue de cette compréhension, on peut dire que la Bible, la pensée biblique, en reste à la notion qu'il existe une loi divine particulière, mais elle soutient que cette loi divine particulière est la seule loi véritablement divine. Tous les autres codes visent à tromper lorsqu'ils se prétendent d'origine divine. Ce sont des créations humaines. Cependant, dans la mesure où un code est accepté, aucun questionnement indépendant ne peut apparaître ou n'est censé apparaître. Qu'est-ce donc qui distingue la solution biblique de la solution mythique ? La chose suivante, je pense : le fait que l'auteur ou les auteurs de la Bible étaient conscients du problème de la diversité des lois divines. En d'autres termes, ils se sont rendu compte — et je parle maintenant non pas en théologien, mais en historien —, ils ont compris ce que sont les conditions absolument nécessaires pour qu'une loi particulière soit la seule loi divine. Comment faut-il concevoir le Tout si l'on veut qu'une loi particulière, et par conséquent contingente, d'une tribu particulière et contingente, soit la seule loi divine ? La réponse est la suivante : il faut que cela soit un Dieu personnel ; il faut que la cause première soit Dieu ; il faut qu'Il soit omnipotent, non-contrôlé, non-contrôlable. Mais être connaissable, c'est être contrôlable, et par conséquent, il faut qu'Il ne puisse être connu au sens strict du terme. Ainsi, dans le langage de la pensée ultérieure, d'une pensée déjà influencée par la Grèce, l'essence de Dieu n'est pas connaissable ; comme le dit la Bible, on ne peut pas voir la face de Dieu [*Exode*, 33, 20]. Mais ce n'est pas encore assez radical, et le nom divin donné dans l'*Exode* [3, 14], qui, traduit littéralement, signifie : « Je serai ce que je serai », en est la formulation la plus radicale. C'est exactement le contraire de la notion grecque d'essence, qui signifie que l'être est ce qu'il est, ce qu'il a été et ce qu'il sera. Mais ici, pourrait-on dire, le noyau est inaccessible ; il est absolument libre : Dieu est ce qu'Il sera. C'est un Dieu libre, imprévisible. Pourquoi alors l'homme peut-il lui faire confiance ? Réponse : seulement à cause du pacte d'alliance. Dieu s'est attaché librement Lui-même, mais toute confiance dépend de la confiance en la parole de Dieu, en la promesse de Dieu ; il n'y a aucune relation nécessaire et par conséquent intelligible ; et, il n'est pas besoin de le dire, ce pacte d'alliance n'est pas un pacte libre, que

contractent librement des partenaires originellement indépendants ; c'est un pacte que, selon la Bible, Dieu a commandé à l'homme.

Pour terminer ce tableau extrêmement sommaire par quelques points, j'aimerais dire ceci. Il n'y a pas de doute que les philosophes grecs de la période classique ne connaissaient pas la Bible, et on admet, je crois, généralement, que les auteurs de la Bible ne connaissaient pas les philosophes grecs. Mais le fait extraordinaire est que si l'on étudie les philosophes grecs et la Bible un peu plus soigneusement, on voit que dans chacune de ces deux sources de la pensée occidentale l'autre possibilité a été, si je puis ainsi parler, pressentie. Même chez Aristote vous trouverez des passages où il parle de certaines notions très grossières en Grèce qui faisaient signe fondamentalement vers ce que nous connaissons sous une forme plus développée dans la Bible, par exemple la notion qu'il est peut-être mauvais de se vouer à une rébellion philosophique contre Dieu.

Par comparaison, examinez maintenant l'accord parfait, en ce qui concerne le message décisif de la Bible, entre le premier récit de la création et le deuxième, celui qui culmine dans l'histoire de la Chute [*Genèse*, 1, 26-67; 2, 7 ; 3, 14-24]. C'est la même notion qui sous-tend le récit du premier chapitre de la *Genèse*, la dépréciation du ciel, et le récit du deuxième chapitre, l'interdiction de manger le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal. Et cela parce que la connaissance du bien et du mal ne désigne pas, bien entendu, une branche spéciale de connaissance, comme le montre le fait que, dans la connaissance que Dieu a des choses créées, les versets se terminent toujours par « Et Il vit que cela était bon ». La chose complète, la connaissance complète de la chose complète, est la connaissance du bien, la notion sous-jacente étant que le désir de la connaissance est interdit, qu'il est interdit de s'efforcer de connaître. L'homme n'est pas fait pour être un être théorique, un être connaissant, un être contemplatif ; l'homme est fait pour vivre dans une obéissance semblable à celle d'un enfant. Il n'est pas besoin de dire que cette notion a été modifiée de diverses manières au cours de la tradition ultérieure, mais il me semble que la pensée fondamentale en a été conservée, si nous négligeons certains développements marginaux.

Quel est donc le principe qui sous-tend l'attitude apparemment différente des temps ultérieurs ? Je pense que nous pouvons le comprendre à partir de la Bible elle-même. Vous vous souvenez que l'histoire de la Chute est suivie par le récit de Caïn et ensuite encore par la généalogie de Caïn, où la cité et les arts sont attribués à cette branche peu sympathique de la famille humaine [*Genèse*, 4, 17-22] ; et cependant, plus loin, une attitude très différente envers la cité et les arts apparaît : pensez à la *sainte* cité de Jérusalem [*Isaïe*, 2, 1-4, 66, 20], et des arts que Beçaléel a déployés pour orner le temple [*Exode*, 35-39], *etc.* Je pense que nous trouvons la discussion la plus claire de ce problème plus loin, dans la discussion de la royauté, de l'institution de la royauté humaine en Israël, dans le premier livre de *Samuel* [8, 10, 18], où nous voyons ce qu'est l'orientation générale de la solution biblique. Fondamentalement, l'institution de la royauté humaine est mauvaise : c'est une espèce de rébellion contre Dieu,

comme la *polis*, les arts et la connaissance. Mais il devient ensuite possible, par un décret divin, que ces choses qui ont leur origine dans la rébellion humaine, puissent être consacrées au service de Dieu et ainsi devenir saintes. Et je pense que telle est la solution biblique au problème de la connaissance humaine : la connaissance humaine, si et seulement si elle est consacrée au service de Dieu, peut être bonne ; et peut-être, en ce sens, est-elle même nécessaire. Mais si elle n'est pas consacrée au service de Dieu, c'est une rébellion. La compréhension a été *donnée* à l'homme afin de comprendre les commandements de Dieu : l'homme ne pourrait obéir librement s'il n'avait aucune compréhension. Mais en même temps, ce fait même permet à l'homme d'émanciper la compréhension de son lien au service de Dieu, de la fonction subordonnée pour laquelle elle était faite, et cette émancipation est, du point de vue biblique, l'origine de la philosophie ou de la science. Et de là leur antagonisme. Même si vous prenez pour modèle une version ultérieure, par exemple, ce que l'on appelle la philosophie juive médiévale, vous trouverez encore que cette difficulté est très nettement discernable.

Quoi qu'il en soit, il me semble qu'il faut que nous considérions cet antagonisme dans l'action. Il me semble que le noyau, la tension, de l'histoire intellectuelle de l'occident, de l'histoire spirituelle de l'occident, pourrait-on presque dire, est le conflit entre la notion biblique de la vie bonne et la notion philosophique de la vie bonne. C'est là un conflit qui s'est tout d'abord exprimé, bien entendu, par des arguments — des arguments avancés par les théologiens en faveur du point de vue biblique, et par les philosophes en faveur du point de vue philosophique. Il y a bien des raisons qui font que cela est important, mais j'aimerais n'insister que sur une seule : il me semble que ce conflit irrésolu est le secret de la vitalité de la civilisation occidentale. La prise de conscience de deux racines conflictuelles de la civilisation occidentale est, en premier lieu, une observation déconcertante. Cependant, cette prise de conscience a également quelque chose de rassurant et de réconfortant. La vie même de la civilisation occidentale est une vie tiraillée entre deux codes, une tension fondamentale. Il n'y a par conséquent pas de raison intérieure à la civilisation occidentale elle-même, dans sa constitution fondamentale, pour laquelle cesse d'exister. Mais cette pensée réconfortante n'est justifiée que si nous vivons cette vie, que si nous vivons ce conflit. Personne ne peut être à la fois un philosophe et un théologien, ni d'ailleurs, quelque autre possibilité qui dépasserait le conflit entre la philosophie et la théologie, ou qui prétendrait être une synthèse des deux. Mais chacun de nous peut et doit être l'un ou l'autre, un philosophe ouvert au défi de la théologie, ou un théologien ouvert au défi de la philosophie.

### III

1. Lorsque nous tentons de revenir aux racines de la civilisation occidentale, nous remarquons bientôt qu'elle a deux racines qui sont en conflit mutuel, à savoir la Bible et la philosophie grecque, et pour commencer, c'est là une

observation très déconcertante. Cependant, cette constatation a également quelque chose de rassurant et de réconfortant. La vie même de la civilisation occidentale est une vie entre deux codes, une tension fondamentale. Par conséquent, il n'y a pas de raison inhérente à la civilisation occidentale elle-même, dans sa constitution fondamentale, qui justifierait qu'elle disparaisse. Mais cette pensée réconfortante n'est justifiée que si nous vivons cette vie, en d'autres termes, que si nous vivons ce conflit. Personne ne peut être à la fois un philosophe et un théologien, ni d'ailleurs, un troisième terme qui soit au-delà du conflit entre la philosophie et la théologie, ou qui en soit une synthèse. Mais chacun de nous peut être et doit être soit l'un soit l'autre, un philosophe ouvert au défi de la théologie, ou un théologien ouvert au défi de la philosophie.

Il y a un conflit ou un désaccord fondamental entre la Bible et la philosophie grecque. Ce conflit fondamental est obscurci dans une certaine mesure par leur étroite ressemblance sur certains points. Il y a, par exemple, certaines philosophies qui conduisent apparemment tout près de l'enseignement biblique — pensez aux enseignements philosophiques monothéistes, qui parlent de l'amour de Dieu et de l'homme, qui même admettent la prière, *etc.* Et ainsi la différence devient parfois presque invisible. Mais nous reconnaissons immédiatement la différence si nous faisons l'observation suivante. Pour un philosophe ou pour la philosophie, aucun événement particulier ou contingent ne peut jamais être absolument sacré. On appelle cette dimension du particulier ou du contingent, depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, « historique ». Par conséquent, on en est venu à dire que la religion révélée est la religion historique en tant que distincte de la religion naturelle, et que les philosophes pouvaient avoir une religion naturelle, et en outre, qu'il y a une supériorité essentielle de l'historique par rapport au naturel. En conséquence de l'interprétation qui fait du particulier et contingent quelque chose d'historique, on en est venu à soutenir, et on le soutient souvent aujourd'hui, que la Bible est historique en un sens très fort, et que la Bible (ou les auteurs bibliques) a pour ainsi dire découvert l'histoire, tandis que la philosophie en tant que philosophie est essentiellement anhistorique. Cette opinion est au fondement d'une grande partie de l'interprétation contemporaine de la pensée biblique. Ce que l'on appelle « existentialisme » n'est en réalité qu'une forme plus élaborée de cette interprétation. Je ne crois pas que cette manière d'envisager les choses soit très utile pour comprendre la Bible, du moins en ce qui concerne ses parties fondamentales. Pour m'expliquer, je n'avancerai ici qu'une seule considération : les concepts d'aujourd'hui, tels que le concept d'Histoire avec une H majuscule, sont des concepts très tardifs, et très dérivés, et de ce fait même, ils ne peuvent nous ouvrir la porte de la compréhension de la pensée ancienne, pensée qui n'est aucunement dérivée, mais qui se situe au commencement d'une tradition.

On peut commencer par caractériser le désaccord fondamental entre la Bible et la philosophie grecque, et par le faire d'un point de vue purement historique, en partant du fait que nous remarquons en premier lieu



un large accord entre la Bible et la philosophie grecque en ce qui concerne à la fois la morale et l'insuffisance de la morale ; le désaccord concerne cet « X » qui complète la morale. Selon la philosophie grecque, cet « X » est la *theoria*, la contemplation, et nous pouvons appeler piété, besoin de la miséricorde divine ou de rédemption, amour obéissant, le complément du point de vue biblique, je pense, sans donner lieu à aucune compréhension trompeuse. Pour être plus précis (le terme de « morale » est lui-même un de ces mots dérivés qui ne sont pas tout à fait adéquats pour la compréhension de la pensée antérieure), nous pouvons remplacer le terme de « morale » par le terme de « justice », un terme commun aux deux sources ; et la justice signifie premièrement l'obéissance à la loi, et la loi au sens plein et global du terme désigne la loi divine. En remontant encore au-delà, nous suggérons que l'identification primitive du bien avec l'ancestral fut le point de départ de l'ensemble du développement moral de l'humanité, si nous pouvons ainsi parler. A partir de cette identification première, que nous comprenons encore et dont nous faisons encore usage dans la vie réelle, la notion d'une loi divine surgit nécessairement. Et ensuite, à une étape suivante, le problème de la loi divine surgit : la notion originelle d'une loi divine ou d'un code divin sous-entend qu'il en existe une grande diversité. Cette diversité même, et plus précisément, la contradiction qui existe entre les divers codes divins rend radicalement problématique l'idée d'une loi divine au sens simple et premier de l'expression.

Il y a deux solutions possibles à ce problème, et elles sont diamétralement opposées ; l'une est la solution philosophique et l'autre la solution biblique. Nous pouvons caractériser la solution philosophique de la manière suivante : les philosophes dépassent entièrement la dimension des codes divins, toute la dimension de la piété et de l'obéissance pieuse à un code préalablement donné. Et ils s'engagent au lieu de cela dans une recherche libre des commencements, des choses premières, des principes. Et ils supposent que, sur la base de la connaissance de principes premiers, des principes effectivement premiers, des commencements, il sera possible de déterminer ce qui est bon par nature, en tant que distinct de ce qui est bon seulement par convention. Cette quête des commencements s'effectue par la perception sensible, le raisonnement, et ce qu'ils ont appelé *noësis*, que l'on traduit littéralement par « compréhension » ou « intellection », et que nous pouvons peut-être traduire un peu plus prudemment par « appréhension » (*awareness*), une appréhension prise avec l'œil de l'esprit en tant que distincte de l'appréhension sensible. Mais alors que cette appréhension a certainement son équivalent biblique, et même son équivalent mystique, cet équivalent dans le contexte philosophique n'est jamais coupé de la perception sensible et du raisonnement fondé sur la perception sensible. En d'autres termes, la philosophie n'oublie jamais sa parenté avec les arts et les techniques, avec la connaissance utilisée par l'artisan, avec cette espèce de connaissance humble, mais solide.

Passons maintenant à la solution biblique. Ici la prémisse fondamentale est que seul un code particulier est accepté comme véritablement

divin ; cet unique code particulier d'un peuple particulier est *le seul* code divin. Et l'on nie purement et simplement le caractère divin de tous les autres codes qui passent pour divins, et cela implique un rejet radical de la mythologie. Ce rejet de la mythologie caractérise également le premier mouvement de la philosophie, mais le rejet biblique de la mythologie avance dans la direction opposée à celle de la philosophie. Pour donner une signification au terme « mythologie », que je suis ici forcé d'employer, je dirai que la mythologie se caractérise par le conflit entre les dieux et les puissances impersonnelles qui sont derrière les dieux. Ce qui est désigné parfois en grec par le mot *moira*. La philosophie remplace ce destin impersonnel, comme nous dirions, par la nature et une nécessité intelligible. D'un autre côté, la Bible se représente Dieu comme la cause de tout le reste, y compris des nécessités impersonnelles. La solution biblique repose donc entièrement sur la croyance en la toute-puissance de Dieu. La notion de la toute-puissance exige bien entendu le monothéisme, parce que s'il existait plus d'un Dieu, il est clair qu'aucun d'entre eux ne pourrait être tout-puissant. Nous pouvons dire que seuls les auteurs bibliques comprennent ce que signifie réellement la toute-puissance, parce que c'est seulement si Dieu est tout-puissant qu'un code particulier peut être le code absolu. Mais un Dieu tout-puissant parfaitement connaissable à l'homme en principe lui est en un sens soumis, dans la mesure où la connaissance est en un sens une puissance. Par conséquent, il faut que le Dieu véritablement tout-puissant soit un Dieu mystérieux, et tel est, comme vous le savez, l'enseignement de la Bible. L'homme ne peut pas voir la face de Dieu ; et tout particulièrement le nom divin « Je serai ce que Je serai » signifie qu'il ne sera jamais possible, à aucune époque, de connaître cela, c'est-à-dire ce que sera Dieu. Mais si l'homme n'a pas la moindre prise sur le Dieu biblique, comment peut-il y avoir un lien quelconque entre l'homme et Dieu ? La réponse biblique est le pacte d'alliance, un acte libre et mystérieux d'amour de la part de Dieu ; et l'attitude correspondante de la part de l'homme est la confiance, ou la foi, qui est radicalement différente de la certitude théorique. Le Dieu biblique n'est connu d'une manière humainement significative que par Ses actions, par Ses révélations. Le Livre, la Bible, est le récit de ce que Dieu a fait et de ce qu'Il a promis. Dans la Bible, comme nous avons coutume de dire, des hommes racontent les actions et les promesses de Dieu en se fondant sur leur expérience de Dieu. C'est cette expérience qui est la racine de la sagesse biblique, et non pas un raisonnement fondé sur la perception sensible.

Cette différence radicale entre la Bible et la philosophie grecque se manifeste également dans le caractère littéraire de la Bible, d'un côté, et des livres philosophiques des Grecs de l'autre. Les ouvrages des philosophes grecs sont réellement des livres, des travaux, des travaux faits par un homme, commençant par ce que cet homme considère comme le commencement nécessaire, que ce soit le commencement pur et simple ou le commencement le meilleur pour conduire à ce qu'il considère comme la vérité. Et ce couple un homme-un livre a caractérisé la pensée grecque dès le tout début : dès Homère. Mais la Bible est fondamentalement, comme on le soutient généralement

aujourd'hui, une compilation de sources diverses, ce qui signifie que la Bible continue déjà une tradition avec un minimum de changements, et de là viennent les fameuses difficultés sur lesquelles se penchent les spécialistes de la Bible. Le point décisif, je crois, est qu'ici, il n'y a pas de commencement accompli par un individu, aucun commencement fait par l'homme, en dernière analyse. Il y a une parenté entre cette manière d'écrire et la forme d'écriture privilégiée dans la tradition juive, à savoir le commentaire, qui renvoie toujours à quelque chose d'antérieur. L'homme ne commence pas.

Dans mon analyse, j'ai présupposé que l'identification du bien avec l'ancestral était l'identification primitive. Il se peut qu'il en ait été ainsi du point de vue chronologique, mais on ne saurait bien évidemment en rester là parce que la question se pose de savoir pourquoi il devrait en être ainsi et de quelle évidence peut se prévaloir cette identification. C'est là une question qui exigerait un très long examen, et je ne me propose pas d'y répondre maintenant. J'aimerais seulement évoquer un mythe grec selon lequel Mnémosyne, Mémoire, est la mère des Muses, c'est-à-dire la mère de la sagesse. En d'autres termes, primitivement, le bien, le vrai, quel que soit le nom que vous lui donneriez, ne peut être connu que comme ce qui est ancien parce que, avant l'apparition de la sagesse, la mémoire occupait la place de la sagesse. En dernière analyse, je crois, il faudrait remonter à un dualisme fondamental en l'homme afin de comprendre ce conflit entre la Bible et la philosophie grecque, le dualisme des actes et des paroles, de l'action et de la pensée — un dualisme qui pose nécessairement la question de la primauté de l'un ou de l'autre des termes —, et l'on peut dire que la philosophie grecque affirme la primauté de la pensée, du discours, tandis que la Bible affirme la primauté de l'action. Je sais fort bien que cela risque d'être mal compris, mais permettez-moi d'en rester là pour l'instant.

2. En tout cas, nous sommes maintenant placés devant le fait qu'il y a une opposition radicale entre la Bible et la philosophie, qui a donné naissance dès le tout premier commencement à un conflit qui a duré des siècles. Ce conflit est caractéristique de l'Occident, de l'Occident au sens large du terme, y compris bien entendu l'ensemble du bassin méditerranéen lui-même. Il me semble que ce conflit est le secret de la vitalité de l'Occident. Je m'aventurerai à dire que tant qu'il y aura une civilisation occidentale, il y aura des théologiens qui soupçonneront les philosophes et des philosophes qui seront agacés ou ennuyés par les théologiens. Mais, comme on dit, il nous faut accepter notre sort, et ce n'est pas le pire que l'on puisse imaginer. Nous avons cette opposition radicale : la Bible refuse d'être intégrée dans un cadre philosophique, tout comme la philosophie refuse d'être intégrée dans un cadre biblique. En ce qui concerne le refus de la Bible, on observe souvent que le dieu d'Aristote n'est pas le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ; et donc que toute tentative d'intégrer la compréhension biblique dans la compréhension philosophique revient à abandonner ce que signifie le Dieu d'Abraham, d'Isaac

et de Jacob<sup>44</sup>. En ce qui concerne la philosophie, un certain nombre de faits l'obscurcissent peut-être un petit peu, et par conséquent il nous faut y insister un moment. Je pense que cet obscurcissement est dû en dernière instance au fait que, dans les discussions sur la relation de la théologie et de la philosophie, on identifie la philosophie au système philosophique achevé : au Moyen Age, principalement à Aristote, bien sûr — ce qui ne veut pas dire que je pense qu'Aristote ait eu un système, bien qu'on le croie parfois — et dans les temps modernes, assurément, à Hegel. C'est là bien sûr une forme très particulière de philosophie : ce n'est pas la forme primitive et nécessaire de la philosophie. Il me faut expliquer cela.

Dans un ouvrage médiéval, le *Kuzari* de Yéhuda Halévi, nous trouvons cette affirmation : « Socrate dit au peuple “Je ne rejette pas votre sagesse divine, simplement, je ne la comprends pas. Ma sagesse est une sagesse purement humaine”. »<sup>45</sup> Or, dans la bouche de Socrate, comme dans cet apophtegme du *Kuzari*, « sagesse humaine » désigne une sagesse imparfaite ou la recherche de la sagesse, c'est-à-dire la philosophie. Dans la mesure où Socrate prend conscience de l'imperfection de la sagesse humaine, il est difficile de comprendre pourquoi il ne l'abandonne pas pour se tourner vers la sagesse divine. La raison que sous-entend ce texte de Yéhuda Halévi est la suivante : en tant que philosophe, Socrate refuse d'assentir à quoi que ce soit qui ne lui soit évident, et la révélation n'est pour lui qu'une possibilité non-évidente et non-démontrée. Devant une possibilité non-démontrée, il n'adopte pas une attitude de rejet ; il se contente de suspendre son jugement. Mais une grande difficulté surgit ici et que l'on peut formuler de la manière suivante : il est impossible de suspendre son jugement sur des questions d'urgence extrême, sur des questions de vie ou de mort. Or la question de la révélation est manifestement une question d'une urgence extrême. Si la révélation a bien eu lieu, le fait de ne pas y croire ou de lui désobéir est fatal. La suspension du jugement au sujet de la révélation semble donc impossible. Le philosophe qui refuse d'assentir à la révélation parce qu'elle n'est pas évidente rejette donc la révélation. Mais ce rejet est injustifié tant que la fausseté de la révélation n'est pas avérée. Ce qui signifie que le philosophe semble contraint, lorsqu'il est confronté à la révélation, de contredire l'idée même de la philosophie en rejetant sans raisons suffisantes. Comment comprendre cela ? On peut formuler la réponse philosophique de la manière suivante : la question d'extrême urgence, la question qui ne permet pas de suspendre son jugement, est la question de savoir comment l'on doit vivre. Socrate règle cette question en étant un philosophe. En tant que philosophe, il sait que nous sommes ignorants des choses les plus importantes. L'ignorance, le fait évident de cette ignorance, prouve avec évidence que la recherche de la connaissance des choses les plus importantes est la chose la plus importante pour nous. La

---

<sup>44</sup> Yéhuda Halévi, *Kuzari*, IV, 12-19, traduction française de Charles Touati, Verdier 1995, pp. 164-171, ainsi que I, 11 et 25 ; Pascal, *Pensée* 556 (Brunschvicg) et le *Mémorial* de 1654.

<sup>45</sup> *Kuzari*, V, 14, trad. cit, p. 216.

philosophie est donc manifestement la manière de vivre qui convient. Cela est en outre, confirmé selon lui par le fait qu'il trouve son bonheur dans le fait d'atteindre le plus haut degré de clarté qu'il lui soit possible d'atteindre. Il ne voit aucune nécessité à donner son assentiment à quelque chose qui ne soit pas évident pour lui. Et si on lui dit que sa désobéissance à la révélation pourrait être fatale, il pose la question : que signifie « fatal » ? Le pire serait une damnation éternelle. Or, les philosophes du passé étaient absolument certains qu'un Dieu plein de sagesse ne punirait pas d'une damnation éternelle, et même ne punirait pas du tout, des êtres humains qui sont à la recherche de la vérité ou de la clarté. Il nous faudra considérer plus tard si cette réponse est tout à fait suffisante. En tout cas, la philosophie désigne — et c'est là le point décisif — non pas un ensemble de propositions, un enseignement, ni même un système, mais un mode de vie, une vie animée par une passion particulière, le désir ou l'*eros* philosophique ; elle n'est pas comprise comme un instrument ou comme un domaine particulier dans lequel l'homme se réaliserait. La philosophie, ainsi comprise comme un instrument ou comme un tel domaine, est bien sûr compatible avec toute pensée de la vie, et donc avec le mode de vie biblique. Mais cela n'est plus une philosophie au sens originel du terme. Je crois que le développement occidental a beaucoup obscurci cela à cause du fait que la philosophie au Moyen Age fut assurément privée de son caractère de mode de vie, et n'était plus qu'une très importante discipline.

Il me faut par conséquent tenter de reformuler pourquoi, selon la notion originelle de la philosophie, la philosophie est nécessairement un mode de vie et non une simple discipline particulière, même s'il s'agit de la discipline la plus élevée. Il faut en d'autres termes expliquer pourquoi la philosophie ne peut en aucune manière considérer qu'un autre mode de vie en dehors du mode de vie philosophique soit le mode de vie convenable. La philosophie est la recherche de la connaissance du Tout. Dans la mesure où elle est essentiellement une recherche et où elle ne peut pas devenir sagesse, les problèmes sont toujours plus évidents que les solutions. Toutes les solutions sont contestables. Or, le mode de vie convenable ne peut être pleinement établi que par une compréhension de la nature de l'homme, et la nature de l'homme ne peut être parfaitement clarifiée que par une compréhension de la nature du Tout. Par conséquent, le mode de vie convenable ne peut être établi de manière métaphysique que par une métaphysique achevée, et par conséquent, le mode de vie convenable reste contestable. Mais l'incertitude même de toutes les solutions, l'ignorance même touchant les choses les plus importantes, font de la recherche de la connaissance la chose la plus importante, et par conséquent font d'une vie qui y est consacrée le mode de vie convenable. Ainsi, la philosophie en son sens originel et plein est par conséquent certainement incompatible avec le mode de vie biblique. La philosophie et la Bible sont les solutions opposées ou elles sont deux positions antagonistes dans le drame de l'âme humaine. Chacun des deux antagonistes prétend connaître ou détenir la vérité, la vérité décisive, la vérité touchant le bon mode de vie. Mais il ne saurait y avoir qu'une seule vérité : de là, le conflit

entre ces prétentions, et nécessairement un conflit entre êtres pensants ; et cela signifie inévitablement argumentation. Chacun des deux adversaires a tenté pendant des millénaires de réfuter l'autre. Cet effort se continue aujourd'hui, et en fait il revêt une nouvelle intensité après quelques décades d'indifférence.

3. Il me faut maintenant dire quelques mots sur l'argumentation contemporaine. L'argumentation d'aujourd'hui en faveur de la philosophie, est, pouvons-nous dire, pratiquement inexistante à cause de l'éclatement de la philosophie. J'ai parlé en une occasion précédente de la distinction entre la philosophie et la science, telle qu'on l'entend aujourd'hui — une distinction qui conduit nécessairement au discrédit de la philosophie. L'opposition entre l'absence de résultats en philosophie et le succès énorme des sciences est la cause de cette distinction. La science est la seule activité intellectuelle qui peut aujourd'hui prétendre avec succès être la perfection de la compréhension humaine. La science est neutre par rapport à la révélation. La philosophie est devenue incertaine d'elle-même. Une seule citation, un propos de l'un des plus célèbres philosophes contemporains : « la croyance en la révélation est vraie, mais fausse pour le philosophe. Le rejet de la révélation est vrai pour le philosophe, mais faux pour le croyant. » Tournons-nous vers l'argumentation la plus prometteuse d'aujourd'hui en faveur de la révélation. Je ne perdrai pas mon temps à évoquer l'argumentation la plus populaire tirée des besoins de la civilisation contemporaine, de la crise contemporaine, qui reviendrait tout simplement à ceci : nous avons besoin aujourd'hui de la révélation comprise comme un mythe, pour combattre le communisme. Cette argumentation est, soit stupide, soit blasphématoire. Il n'est pas besoin de dire que nous trouvons des arguments semblables également dans le sionisme, et je pense que l'ensemble de cette argumentation a été balayée par avance il y a longtemps par Dostoïevski dans *Les Démons*.

On peut formuler de la manière suivante l'argumentation sérieuse en faveur de la révélation : il n'y a pas la moindre évidence objective en faveur de la révélation, ce qui signifie qu'il n'y a pas la moindre évidence en faveur de la révélation excepté, en premier lieu, l'expérience, l'expérience personnelle, de la rencontre de l'homme avec Dieu, et en deuxième lieu, la preuve négative que constitue l'insuffisance de toute position incroyante. Or en ce qui concerne le premier point — il n'y a pas d'évidence objective en faveur de la révélation excepté l'expérience de la rencontre personnelle avec Dieu —, une difficulté surgit. Quelle est la relation de cette expérience personnelle à l'expérience qui s'exprime dans la Bible ? Il devient nécessaire de distinguer entre ce qu'ont éprouvé les prophètes, ce que nous pouvons appeler l'Appel de Dieu ou la Présence de Dieu, et ce qu'ils ont dit ; et ce qu'ils ont dit devrait être appelé, comme tous les théologiens non-orthodoxes l'appellent aujourd'hui, une « interprétation humaine » de l'action de Dieu. Ce n'est plus l'action de Dieu elle-même. Une interprétation humaine ne saurait faire autorité. Mais la question surgit également de savoir si toute signification précise attachée à l'Appel de Dieu ou à la Présence de Dieu n'est pas une interprétation humaine.

Par exemple, la rencontre avec Dieu sera interprétée de manière radicalement différente par un juif d'un côté, et un chrétien de l'autre, sans parler d'un musulman ou d'un fidèle d'une autre religion encore. Cependant, une seule interprétation peut être la vraie. Par conséquent, on a besoin d'une argumentation départageant les différents croyants en la révélation, une argumentation qui ne peut s'empêcher de faire allusion d'une manière ou d'une autre à l'objectivité. En ce qui concerne le deuxième point de l'argumentation sérieuse en faveur de la révélation — la preuve négative que constitue l'insuffisance de toute position incroyante —, il est habituellement très fort dans la mesure où il montre l'insuffisance du progressisme, de l'optimisme ou du cynisme modernes, et je le considère dans cette mesure comme absolument convaincant.

Mais là n'est pas la difficulté décisive. La difficulté décisive concerne la philosophie classique, et sur ce point les discussions, à ma connaissance, n'affrontent pas la difficulté réelle. Pour ne mentionner qu'un seul point, on dit que la philosophie classique se fonde sur une espèce d'illusion dont on peut prouver qu'elle est une illusion. On dit que la philosophie classique se fonde sur la croyance injustifiée que le Tout est intelligible. C'est là une question qui exigerait de fort longs développements. Permettez-moi de me contenter de dire que le prototype du philosophe au sens classique était Socrate, qui savait qu'il ne savait rien, qui reconnaissait donc que le Tout n'est pas intelligible, et qui se demandait simplement si, en disant que le Tout n'est pas intelligible, nous ne reconnaissons pas que nous avons quelque compréhension du Tout. Car nous ne pourrions bien entendu rien dire de quelque chose dont nous ne connaîtrions absolument rien. Telle est, me semble-t-il, la signification de ce que l'on traduit si faussement par l'intelligible : l'homme en tant qu'homme a nécessairement une certaine appréhension du Tout. Permettez-moi seulement de conclure sur ce point. À ma connaissance, les arguments d'aujourd'hui en faveur de la révélation contre la philosophie sont fondés sur une compréhension insuffisante de la philosophie classique.

Maintenant, pour trouver nos repères, revenons à une strate plus élémentaire du conflit. Ce qui est véritablement important dans l'argumentation contemporaine deviendra ensuite plus clair et nous comprendrons également les raisons pour lesquelles il n'est plus question d'objectivité dans l'argumentation de la théologie contemporaine en faveur de la révélation. L'opinion plus ancienne typique sur la révélation et la raison n'est aujourd'hui pleinement acceptée que par l'église catholique, les juifs orthodoxes et les protestants orthodoxes. Bien entendu, je ne parlerai que de la version juive. La question est la suivante : comment savons-nous que la Torah vient du Sinaï, ou qu'elle est la parole du Dieu vivant ? La réponse traditionnelle juive est premièrement que nos pères nous l'ont dit, et qu'eux-mêmes le tenaient de leurs pères, dans une chaîne ininterrompue d'une tradition digne de foi, qui remonte au Mont Sinaï. Si l'on répond ainsi à la question, il devient inévitable de se demander : la tradition est-elle digne de foi ? Je n'évoquerai qu'un exemple de la discussion antérieure. Au

commencement de son code juridique, Maimonide décrit la chaîne de la tradition depuis Moïse jusqu'à l'époque talmudique, et là apparaît la figure de Ahijah le Shilonite, qui est dit avoir reçu la Torah du roi David, et qui est également présenté comme un contemporain de Moïse, qui avait reçu la Torah des mains de Moïse<sup>46</sup>. Maintenant, quoi qu'ait pu vouloir dire Maimonide en insérant cette histoire talmudique, de notre point de vue, elle montre que cette chaîne de la tradition, en particulier dans ses parties primitives, contient des éléments anhistoriques, que nous appelons aujourd'hui « mythiques ». Je n'insisterai pas sur les contradictions très bien connues qui se trouvent dans la Bible. On répondait traditionnellement à la question : qui a écrit le Pentateuque ? en disant, comme une évidence : c'est Moïse ; cela au point que lorsque Spinoza contesta l'origine mosaïque de la Torah, on supposa qu'il niait son origine divine. Qui a écrit le Pentateuque ? Moïse en personne, ou des hommes qui ne connaissaient la révélation que par oui-dire ou indirectement ? Les détails ne nous intéressent pas ici, nous devons examiner le principe.

Une preuve historique du fait de la révélation est-elle possible ? Une preuve historique du fait de la révélation serait comparable à la preuve historique du fait, disons, de l'assassinat de César par Brutus et Cassius. On peut démontrer qu'il est impossible d'apporter cette preuve. Dans le cas de faits historiques proprement dits, ou de faits historiques au sens ordinaire du terme, l'évidence est toujours liée au témoignage d'observateurs impartiaux ou de témoins appartenant aux deux partis. Par exemple, ici, des amis et des ennemis de César. Dans le cas de la révélation, il n'y a pas d'observateurs impartiaux. Tous les témoins sont des partisans, et tous ceux qui l'ont transmise étaient des croyants. En outre, il n'y a pas de pseudo assassinats ou de pseudo guerres, mais il y a des pseudo révélations et des pseudo prophètes. La preuve historique présuppose en conséquence des critères permettant de distinguer une vraie révélation d'une fausse. Nous connaissons le critère biblique, au moins le critère décisif dans notre contexte : un prophète ne peut pas être un prophète véritable s'il contredit les révélations classiques antérieures, la révélation mosaïque. Par conséquent, la question est de savoir comment établir la révélation classique.

La réponse traditionnelle habituelle était : les « miracles ». Mais ici, la difficulté surgit sous la forme suivante : les miracles en tant que miracles ne sont pas démontrables. En premier lieu, un miracle en tant que miracle est un fait dont nous ne connaissons pas les causes naturelles, mais notre ignorance de la cause d'un phénomène donné ne nous autorise pas à dire qu'il ne saurait avoir été produit par une cause naturelle quelconque, mais seulement d'une manière surnaturelle. Notre ignorance de la puissance de la nature — c'est ainsi que Spinoza formule l'argument —, notre ignorance de la puissance de la nature nous interdit d'avoir jamais recours à une causalité surnaturelle<sup>47</sup>. Or cet

---

<sup>46</sup> Introduction au Michneh Torah, §5 voir par exemple le site <http://www.mechon-mamre.org/e/e0000.htm>.

<sup>47</sup> Spinoza, *Traité Théologico-politique*, chapitre 6 « Des Miracles ».



argument n'est sous cette forme pas tout à fait adéquat pour la raison suivante : alors que notre connaissance de la puissance de la nature est certainement très limitée, nous savons, ou du moins des hommes comme Spinoza croyaient savoir, que certaines choses sont impossibles par nature. Je ne mentionne que la résurrection d'un mort, pour prendre l'exemple le plus puissant, que Spinoza considérerait comme ne pouvant jamais avoir lieu de manière naturelle. Par conséquent, l'argument tiré de l'ignorance de la puissance de la nature est assorti de l'argument suivant : il pourrait être possible théoriquement d'établir en des cas donnés que tel phénomène est miraculeux, mais il se trouve que tous les événements à propos desquels une telle prétention est élevée ne sont connus qu'indirectement, et l'on rapporte bien des choses qui n'ont jamais existé. Plus précisément, tous les miracles qui sont importants, assurément pour les juifs et même pour les protestants (le cas du catholicisme est différent) ont eu lieu à une époque pré-scientifique. Aucun miracle n'a jamais eu lieu en présence de physiciens de premier rang, *etc.* Par conséquent, pour ces raisons, bien des gens disent aujourd'hui, et certains théologiens fameux dans le passé l'ont également dit, que les miracles présupposent la foi, ils ne sont pas destinés à l'établir. Mais la question se pose de savoir si cela suffit, si cela s'accorde avec l'opinion biblique sur les miracles. Pour commencer, on pourrait élever cette objection : si vous prenez l'histoire du prophète Elie sur le mont Carmel [*Rois I*, 18], vous voyez que le conflit entre Dieu et Baal est tranché par un événement objectif, aussi acceptable pour la perception sensible des croyants que pour celle des incroyants.

Le deuxième argument traditionnel habituel en faveur de la révélation est la réalisation des prophéties. Mais je n'ai pas besoin de vous dire que cela encore est exposé à de très grandes difficultés. En premier lieu, il y a l'ambiguïté des prophéties. Et même en cas de prophétie dépourvue d'ambiguïté — par exemple, la prophétie concernant Cyrus dans *Isaïe* [*Isaïe*, 41 ; 44, 28 ; 45, 1] —, on considère généralement aujourd'hui qu'il s'agit d'une prophétie postérieure à l'événement, le raisonnement étant qu'une telle prophétie serait un miracle si elle était établie ; mais elle n'est connue qu'indirectement, et par conséquent la question de la critique historique des sources revient.

L'autre ligne d'argumentation, qui prouve la révélation par le caractère intrinsèque de la révélation, est bien plus puissante. La loi révélée est la meilleure de toutes les lois. Mais cela signifie cependant que la loi révélée est conforme au critère rationnel de la meilleure loi ; mais si tel est le cas, la loi prétendument révélée n'est-elle pas par conséquent en fait le produit de la raison, de la raison humaine, l'œuvre de Moïse et non l'œuvre de Dieu ? Cependant, la loi révélée, si elle ne contredit jamais la raison, la dépasse néanmoins ; elle est supra-rationnelle, et donc elle ne peut pas être le produit de la raison. C'est là un argument très célèbre, mais ici encore, il nous faut nous demander ce que signifie « supra-rationnelle ». Ce qui est « supra » doit être prouvé, et ce n'est pas possible. Ce que constate la raison laissée à elle-même, c'est seulement un élément non-rationnel, un élément qui, tout en ne

contredisant pas la raison, n'est pas en lui-même soutenu par la raison. Du point de vue de la raison, c'est une possibilité indifférente : peut-être vraie, peut-être fausse, ou peut-être bonne, peut-être mauvaise. Elle cesserait d'être indifférente si l'on prouvait qu'elle est vraie ou bonne, ce qui veut dire si elle était vraie ou bonne selon la raison naturelle. Mais ici encore, s'il en était ainsi, elle semblerait le produit de la raison, de la raison humaine. Permettez-moi de formuler cela en termes plus généraux. La loi révélée, ou bien est pleinement rationnelle — et en ce cas, elle est un produit de la raison —, ou bien elle n'est pas pleinement rationnelle — et en ce cas, elle peut aussi bien être le produit de la déraison humaine que d'une surraison divine. Encore plus généralement, la révélation est, ou bien un fait brut, auquel rien ne correspond dans l'expérience purement humaine — en ce cas, elle est une bizarrerie sans importance pour l'homme —, ou bien elle est un fait plein de signification, un fait requis par l'expérience humaine pour résoudre les problèmes fondamentaux de l'homme — en ce cas, elle peut fort bien être le produit de la raison, de la tentative humaine pour résoudre les problèmes de la vie humaine. Il semblerait donc qu'il est impossible pour la raison, pour la philosophie, d'assentir à la révélation en tant que révélation. De plus, la loi révélée elle-même ne considère pas comme décisives les qualités intrinsèques de la loi révélée. La loi révélée met l'accent non pas sur l'universel, mais sur le contingent, et cela conduit aux difficultés que j'ai indiquées.

Passons maintenant à l'autre côté du tableau ; bien sûr, tous les libres-penseurs d'aujourd'hui sous-entendent tout cela. Or tous ces arguments et d'autres semblables prouvent seulement que la raison humaine laissée à ses seules forces se trouve dans une ignorance irréductible en face de la révélation. Ils ne prouvent pas l'impossibilité de la révélation. Supposons que la révélation soit un fait, mais un fait inaccessible à la raison laissée à ses seules forces, et qu'elle vise à être inaccessible à la raison laissée à ses seules forces. Car s'il y avait une connaissance certaine, il n'y aurait pas besoin de foi, de confiance, d'obéissance véritable, d'abandon libre entre les mains de Dieu. En ce cas, toute la réfutation du « rejet » de ce que l'on tient pour les preuves historiques objectives de la révélation serait totalement inutile. Je prends l'exemple tout simple d'Elie sur le mont Carmel : ceux qui croyaient à Baal, et qu'Elie ou que Dieu a convaincus, étaient-ils des observateurs scientifiques impartiaux ? Dans un essai fameux, Francis Bacon a fait une distinction entre les idolâtres et les athées, et il a dit que les miracles sont destinés, non pas à convaincre les athées, mais les idolâtres, c'est-à-dire des gens qui admettent en principe la possibilité de l'action divine<sup>48</sup>. Ces hommes étaient dans la crainte et le tremblement, et non pas au-delà de l'espérance et de la crainte comme le sont les philosophes. Ce n'est pas la théologie, c'est la philosophie qui fait une pétition de principe. La philosophie demande que la révélation fasse comparaître sa prétention devant le tribunal de la raison humaine, mais la révélation en tant que telle ne reconnaît pas ce tribunal. En d'autres termes, la philosophie ne reconnaît que

---

<sup>48</sup> Bacon, *Essais*, « De l'Athéisme », au début, et *Advancement of Learning*, II, XXV, 24.

des expériences que tous les hommes en tous les temps peuvent avoir au grand jour. Mais Dieu a dit ou Il a décidé qu'Il veut rester dans la nuée. La philosophie triomphe tant qu'elle se limite à repousser l'attaque que les théologiens mènent, avec les armes de la philosophie, contre la philosophie. Mais la philosophie à son tour est battue dès qu'elle prend l'offensive, dès qu'elle tente de réfuter, non pas les preuves nécessairement insuffisantes de la révélation, mais la révélation elle-même.

4. Or, il y a aujourd'hui, je crois, une opinion encore très courante, commune aux libres-penseurs du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle, selon laquelle la science moderne et la critique historique ont réfuté la révélation. A mes yeux, elles n'ont même pas réfuté l'orthodoxie la plus fondamentaliste. Examinons ce point. Il y a l'exemple célèbre qui a joué un rôle si important encore au XIX<sup>e</sup> siècle et, pour ceux d'entre nous qui sont issus de milieux conservateurs ou orthodoxes, dans nos vies : l'âge de la terre est bien plus grand que les récits bibliques ne le supposent. Mais c'est là manifestement un argument très imparfait. La réfutation présuppose que tout arrive naturellement ; mais cela même est nié par la Bible. La Bible parle de création ; la création est un miracle, elle est le miracle par excellence. Toute l'évidence apportée par la géologie, la paléontologie, *etc.*, n'est valable contre la Bible qu'en présupposant qu'aucun miracle n'a jamais eu lieu. L'argument de la libre-pensée se fonde réellement sur une pensée médiocre. Il fait une pétition de principe. Cela vaut de manière semblable pour la critique des textes — c'est-à-dire celle qui se penche sur les incohérences, les répétitions, et les autres défauts apparents du texte biblique : si le texte est divinement inspiré, toutes ces choses signifient tout autre chose que ce qu'elles signifieraient si nous étions autorisés à supposer que la Bible est un livre purement humain. Dans ce dernier cas, ce sont seulement des défauts, mais dans l'autre, ce sont des secrets.

La critique historique présuppose le refus de croire à l'inspiration par le verbe. L'attaque, la célèbre et très efficace attaque de la révélation par la science et la critique historique, se fonde sur l'exclusion dogmatique de la possibilité des miracles et de l'inspiration par le verbe. Je me limiterai aux miracles, parce que l'inspiration par le verbe est elle-même un miracle. Or cette attaque, qui sous-tend tous les arguments scientifiques et historiques, serait défendable si nous savions que les miracles sont impossibles. Dans ce cas, nous serions en fait en mesure de tirer toutes ces conclusions. Mais qu'est-ce que cela veut dire ? Il nous faudrait être en possession, ou bien d'une preuve de la non-existence d'un Dieu tout-puissant, Qui seul pourrait accomplir des miracles, ou bien d'une preuve que les miracles sont incompatibles avec la nature de Dieu. Je ne vois aucune autre possibilité. Or, la première solution — une preuve de la non-existence d'un Dieu tout-puissant — présupposerait que nous avons une parfaite connaissance du Tout, au point que nous connaissons, pour ainsi dire, tous les recoins du monde, et que nous savons qu'il n'y a pas de place dans ce monde pour un Dieu tout-puissant. En d'autres termes, cette présupposition est un système achevé. Nous aurions alors la solution de toutes

les énigmes. Et par conséquent, je pense que nous pouvons écarter cette éventualité comme absurde. La deuxième possibilité — à savoir, que les miracles sont incompatibles avec la nature de Dieu — présupposerait une connaissance humaine de la nature de Dieu, c'est-à-dire, dans le langage traditionnel, une théologie naturelle. En fait, le fondement, le fondement oublié, de la libre-pensée moderne est la théologie naturelle. Lorsque les batailles décisives furent menées, non pas au XIX<sup>e</sup> siècle, mais aux XVIII<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles, la tentative de réfutation des miracles, *etc.*, se fondait sur une prétendue connaissance de la nature de Dieu — « théologie naturelle » est l'expression technique qui désigne cette connaissance.

Décrivons à grands traits le caractère général de cet argument. Dieu est l'être le plus parfait. C'est là ce que tous les hommes entendent par Dieu, qu'Il existe ou non. Or, les philosophes prétendent qu'ils peuvent prouver l'incompatibilité de la révélation et de n'importe quel autre miracle avec la perfection divine. C'est là une longue histoire, qui remonte non seulement aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, mais encore au Moyen Age. Je tenterai de décrire cet argument en remontant à ses racines humaines. Fondamentalement, dans la théologie naturelle, l'argument philosophique se fonde sur une analogie avec la perfection humaine. Dieu est l'être le plus parfait. Mais nous ne connaissons empiriquement la perfection que sous la forme de la perfection de l'homme, et la perfection de l'homme est censée être incarnée par l'homme sage, ou par la plus grande approximation possible de l'homme sage. Par exemple, tout comme l'homme sage n'inflige pas un châtement infini à des êtres humains qui se sont trompés, Dieu, qui est encore plus parfait, le ferait encore moins. Un homme sage ne fait pas des choses stupides ou inutiles ; mais utiliser le miracle de l'inspiration par le verbe, par exemple, afin de faire dire à un prophète le nom d'un roi païen qui gouvernera des siècles plus tard serait stupide<sup>49</sup>. Telle est l'argumentation qui sous-tend ces « réfutations », ou quelque chose de semblable. J'y répondrai de la manière suivante : la perfection de Dieu implique qu'Il est incompréhensible. Les voies de Dieu peuvent sembler ridicules à l'homme, cela ne veut pas dire qu'elles le soient. En d'autres termes, il faudrait que la théologie naturelle se débarrasse de l'incompréhensibilité de Dieu pour réfuter la révélation divine, et elle ne l'a jamais fait.

Il y eut un homme qui a tenté de forcer la solution du problème en niant l'incompréhensibilité de l'essence de Dieu, et cet homme fut Spinoza. (Puis-je dire en passant que je me suis beaucoup appuyé sur Spinoza au cours de mon analyse de ces questions.) On peut apprendre beaucoup de Spinoza, qui est certainement le plus extrême des critiques modernes de la révélation, pas nécessairement dans sa pensée, mais certainement dans l'expression de sa pensée. J'aime à citer la remarque de Hobbes, un homme dont tout le monde connaît l'audace, et qui a dit n'avoir pas osé écrire avec autant d'audace que

---

<sup>49</sup> Cyrus, annoncé au chapitre 41, d'*Isaïe*.

Spinoza<sup>50</sup>. Or Spinoza dit : « Nous avons une connaissance adéquate de l'essence de Dieu »<sup>51</sup> ; et si nous avons cette connaissance, il est clair que Dieu est parfaitement compréhensible. Ce que Spinoza appelait la connaissance adéquate de l'essence de Dieu conduisait à la conséquence que les miracles de toute espèce sont impossibles. Mais qu'est-ce que la connaissance adéquate de l'essence de Dieu selon Spinoza ? Examinons cela un instant, parce que ce n'est pas réellement un cas singulier et fortuit. Beaucoup d'entre vous ont ouvert l'*Ethique* de Spinoza, où il expose cette connaissance. L'*Ethique* de Spinoza commence, comme vous le savez, par certaines définitions. Or ces définitions sont en elles-mêmes absolument arbitraires, en particulier la célèbre définition de la substance : la substance est ce qui est par soi et qui se conçoit par soi. Une fois cela admis, tout le reste s'ensuit : il n'y a pas de miracle possible. Cependant, les définitions fondamentales ne sont pas arbitraires si nous les considérons du point de vue de leur fonction. Spinoza définit par ces définitions les conditions qu'il faut remplir si l'on veut que le Tout soit pleinement intelligible. Mais ces définitions ne prouvent pas que ces conditions sont effectivement remplies — cela dépend du succès de l'entreprise de Spinoza. La preuve tient dans le succès. Si Spinoza est capable de donner une explication claire et distincte de toutes choses, nous aurons affaire à la situation suivante. Nous aurons une explication claire et distincte du Tout, et, de l'autre côté, nous aurons des explications obscures du Tout, dont l'une serait la présentation biblique. Et alors, n'importe quelle personne saine d'esprit préférera l'explication claire et distincte à la présentation obscure. Telle est, je crois, la preuve réelle que Spinoza veut donner. Mais l'explication du Tout par Spinoza est-elle claire et distincte ? Ceux d'entre vous qui se sont frottés, par exemple, à son analyse des émotions, n'en seront pas si certains. Mais en outre, même si cette explication est claire et distincte, est-elle nécessairement vraie pour autant ? Sa clarté et sa distinction ne sont-elles pas dues au fait que Spinoza fait abstraction des éléments du Tout qui ne sont pas clairs et distincts et qui ne peuvent jamais être rendus clairs et distincts ? Or, fondamentalement, la procédure de Spinoza est celle de la science moderne dans sa conception originelle : faire de l'univers une chose parfaitement claire et distincte, un ensemble parfaitement mathématisable.

Résumons : la réfutation historique de la révélation — et je soutiens ici qu'il n'en va pas autrement si vous prenez la révélation dans le sens le plus fondamentaliste du terme — présuppose la théologie naturelle, parce que la réfutation historique présuppose toujours l'impossibilité des miracles, et que l'impossibilité des miracles n'est garantie en dernière instance que par la connaissance de Dieu. Or une théologie naturelle qui remplit cette condition présuppose à son tour une preuve du caractère compréhensible de la nature de Dieu, et cela requiert à son tour l'achèvement du vrai système, l'explication

---

<sup>50</sup> John Aubrey, « La vie de Thomas Hobbes », dans *Brief Lives*, ed. Andrew Clark (Oxford, Clarendon Press, 1898), vol. I, p. 357. Voir également Leo Strauss, *La persécution et l'art d'écrire*, Gallimard, 238, et *Qu'est-ce que la philosophie politique ?*, 165-66.

<sup>51</sup> Spinoza, *Ethique*, II, proposition 47.

véritable ou suffisante du Tout. Dans la mesure où nous ne disposons assurément pas d'une telle explication vraie ou suffisante du Tout, en tant que distincte d'une explication seulement claire et distincte, la philosophie n'a jamais réfuté la révélation. La révélation, ou plutôt la théologie, pour revenir à ce que j'ai dit plus haut, n'a jamais non plus réfuté la philosophie. Car en premier lieu, du point de vue de la philosophie, la révélation n'est qu'une possibilité ; et en deuxième lieu, l'homme, en dépit de ce que disent les théologiens, peut vivre en philosophe, c'est-à-dire de manière non-tragique. Il me semble que toutes ces tentatives (faites par exemple par Pascal et d'autres<sup>52</sup>), pour prouver que la vie philosophique est fondamentalement misérable, présupposent la foi ; de telles « preuves » ne sont ni acceptables ni possibles en tant que réfutations de la philosophie. En général, je dirais que toutes les prétendues réfutations de la révélation présupposent le fait de ne pas croire en la révélation, et que toutes les prétendues réfutations de la philosophie présupposent la foi en la révélation. Il semble n'y avoir aucun terrain commun à l'une et à l'autre, ni par conséquent supérieur à l'une et à l'autre.

Si, en parlant familièrement, on disait que les philosophes n'ont jamais réfuté la révélation et que les théologiens n'ont jamais réfuté la philosophie, cela semblerait vraisemblable, étant donnée l'immense difficulté du problème quel que soit le point de vue que l'on adopte. Et dans cette mesure, on peut dire que nous n'avons fait qu'énoncer quelque chose d'insignifiant ; mais, pour montrer que ce n'est pas tout à fait insignifiant, je vous soumetts la considération suivante en guise de conclusion. Et ici, lorsque j'emploie le mot « philosophie », je l'emploie au sens courant et vague qui comprend toute orientation rationnelle dans le monde, y compris la science et ce que vous avez tous en partage, le bon sens. Et s'il en est bien ainsi, il faut que la philosophie reconnaisse la possibilité de la révélation. Or, cela signifie que la philosophie elle-même n'est peut-être pas le mode de vie qui convient. Elle n'est pas nécessairement le mode de vie convenable, elle n'est pas évidemment le mode de vie convenable, parce que la possibilité de la révélation existe. Mais que signifie le choix de la philosophie dans ces conditions ? Dans ce cas, le choix de la philosophie se fonde sur la foi. En d'autres termes, le recherche d'une connaissance évidente repose elle-même sur une prémisse qui n'est pas évidente. Et il me semble que cette difficulté sous-tend toute activité philosophique aujourd'hui, et que c'est cette difficulté qui est au fond de ce que l'on appelle dans les sciences sociales « le problème des valeurs » : le fait que la philosophie ou la science, quel que soit le nom que vous lui donniez, est incapable de donner une explication évidente de sa propre nécessité. Je ne pense pas qu'il me faille prouver que le fait de montrer l'utilité pratique de la science, de la science naturelle et de la science sociale, prouve en rien sa nécessité. Je ne parlerai pas des grands succès des sciences sociales, parce qu'ils ne sont pas si impressionnants que cela ; mais en ce qui

---

<sup>52</sup> Pascal, *Pensées*, 72-73, 82-83, 361, 365, 374, 389, 397-99, 412, 525, 556.

concerne les grands succès des sciences naturelles, la question est à nouveau entièrement ouverte, à l'époque de la bombe à hydrogène, de savoir si cet effort est réellement raisonnable en considération de son utilité pratique. Ce n'est pas là, bien entendu, la raison la plus importante théoriquement, mais elle a joué cependant un grand rôle dans la pratique.

Quoi qu'il en soit, il me semble qu'il nous faut examiner cette opposition dans les actes. Cela revient à dire qu'il me semble que le noyau, le nerf, de l'histoire intellectuelle occidentale, de l'histoire spirituelle occidentale, pourrait-on presque dire, est le conflit entre la notion biblique et la notion philosophique de la vie bonne. Ce conflit s'est principalement manifesté dans des argumentations : des argumentations avancées par les théologiens en faveur du point de vue biblique et des argumentations avancées par les philosophes en faveur du point de vue philosophique. Il y a bien des raisons pour lesquelles c'est important, mais j'aimerais n'en souligner qu'une seule : il me semble que ce conflit non-résolu est le secret de la vitalité de la civilisation occidentale. La prise de conscience de l'existence deux racines opposées de la civilisation occidentale est d'abord très déconcertante. Cependant, cette prise de conscience a également quelque chose de rassurant et de réconfortant. La vie même de la civilisation occidentale est une vie entre deux codes et donc une vie essentiellement en tension. Il n'y a par conséquent aucune raison dans la constitution fondamentale de la civilisation occidentale pour qu'elle meure. Mais cette pensée réconfortante ne se justifie que si nous vivons effectivement cette vie, que si nous vivons réellement ce conflit. Personne ne peut être à la fois un philosophe et un théologien, ni, d'ailleurs, une troisième possibilité dépassant le conflit entre philosophie et théologie ou prétendant en être une synthèse. Mais chacun de nous peut et doit être l'un ou l'autre, un philosophe ouvert au défi de la théologie ou un théologien ouvert au défi de la philosophie.<sup>53</sup>

---

<sup>53</sup> Le lecteur remarquera que ce dernier paragraphe est la reprise pure et simple du dernier paragraphe de la deuxième partie.