

Leo Strauss, « la raison et la révélation »
 (conférence présentée à la Hartford Divinity School, au Hartford Theological
 Seminary en 1948)
 [traduction Olivier Sedeyn¹]

1. Pour éclaircir le problème, nous remplaçons « raison/révélation » par « philosophie/révélation ».

J'entends, par le problème de la raison et de la révélation, le problème de la philosophie et de la révélation. La « raison » est neutre : les croyant en la révélation aussi bien que les incroyants semblent devoir reconnaître les droits de la raison. Nous nous élevons au-dessus du niveau de la neutralité, ou de la trivialité, nous entrons dans le champ du conflit, lorsque nous confrontons la révélation à une interprétation particulière de la raison : l'opinion selon laquelle la philosophie est *la perfection de la raison et par conséquent la perfection de l'homme*. *La philosophie* est incompatible avec la révélation : la philosophie doit nécessairement *réfuter* la révélation ; et sinon la révélation elle-même, du moins la théologie doit nécessairement tenter de *réfuter* la philosophie.

2. La révélation doit nécessairement tenter de prouver l'absurdité de la philosophie.

N'étant pas un théologien et m'adressant à des théologiens, je ne prétendrai pas définir la *révélation*. Il faut seulement souligner une chose. Que la révélation soit entendue comme la révélation d'un *enseignement* ou comme un *événement*, la prétention de la révélation apparaît d'abord à travers un *enseignement fondé sur la révélation*. La foi en la révélation débouche nécessairement sur un prêche ou sur une proclamation du message de la révélation et donc en dernière instance sur un enseignement — même si c'est un enseignement qui ne peut jamais être à la hauteur de sa tâche. Ceux qui exposent cet enseignement ne peuvent pas *négliger* la prétention de la philosophie qui est incompatible avec la prétention de la révélation. Et ils ne peuvent se contenter d'anathématiser ou d'interdire la philosophie : il leur faut réfuter sa prétention. Cette nécessité engendre un sérieux problème. Si nous supposons sur la base du récit de la Chute que la seule alternative pour l'homme est soit la philosophie, soit l'obéissance à la révélation de Dieu, une réfutation de la philosophie reviendrait à une *preuve* de la vérité de la révélation. Mais les théologiens les plus radicaux considèrent une telle preuve comme incompatible avec l'idée même de révélation. La réponse appropriée à la révélation est la foi, et la foi est connaissance, même s'il s'agit d'une connaissance d'un genre particulier. Toute tentative visant, non seulement à *remplacer* la certitude de la foi par une autre certitude, mais même à *soutenir* la certitude de la foi par une

¹ Cette traduction a été faite d'abord en 2003 et revue et améliorée en 2015. Nous avons utilisé la version de Heinrich Meier, d'abord publiée en photocopie, puis republiée en appendice à son livre *Leo Strauss and the theologico-political problem*, Cambridge University Press, 2006. Toutes les notes sont du traducteur.

autre certitude, contredit la nature même de la foi ; toute tentative de ce genre revient à substituer une confiance en la chair à la confiance en Dieu. Il ne saurait y avoir aucune preuve de la révélation, en dehors du *fait* de la révélation en tant que connue par la foi. Cependant, cela signifie que pour ceux qui n'ont pas l'expérience de la foi, il n'y a pas *la moindre preuve* en faveur de la foi ; l'homme incroyant n'a pas la moindre raison de mettre en doute son incroyance ; la révélation n'est rien d'autre qu'un *factum brutum* ; l'incroyant peut vivre parfaitement heureux sans accorder la moindre attention à la prétention de la révélation : l'incroyant est excusable, au contraire de ce que Paul enseigne clairement. On ne peut donc se contenter de la notion qu'il n'y a pas la moindre preuve de la révélation en dehors du fait de la révélation. Si une preuve *directe* de la révélation contredirait la nature même de la révélation, une preuve *indirecte* est inévitable. Cette preuve indirecte consiste en la preuve que la position philosophique est *inconsistante*, c'est-à-dire *absurde*. Cette preuve, qui ne se fonde pas sur la foi, ne se débarrasse pas de la différence entre la connaissance apportée par la foi et la connaissance purement humaine. Car l'alternative, « ou bien la philosophie ou bien l'obéissance à la révélation » n'est pas totale. Il y a une troisième possibilité : fuir la réalité ou désespérer. La réfutation de la prétention de la philosophie conduit, non pas à la foi, mais au désespoir. La transformation de l'homme désespéré en un homme croyant et reconforté est le fruit, non de l'action de l'homme, mais de la grâce de Dieu.

3. *La nature de la philosophie n'est plus directement connaissable aujourd'hui.*

Il me convient mieux de tenter d'expliquer ce qu'est la *philosophie*. Il me semble que les discussions d'aujourd'hui, celles des théologiens et bien d'autres, présupposent une idée de la philosophie qui en obscurcit les traits décisifs. En conséquence, on sous-estime le défi que lance la philosophie à la théologie. On pousse à croire que tous les philosophes sérieux ont rejeté l'athéisme explicitement ou implicitement et, dans la mesure où toutes les *doctrines philosophiques* sur Dieu sont manifestement insuffisantes, le caractère désirable, sinon le fait, de la révélation semble devoir être la conclusion inévitable de toute personne honnête. Bien entendu, personne ne peut s'empêcher d'admettre qu'il existe un athéisme philosophique, mais on déclare que cet athéisme est un phénomène *moderne*, un phénomène *post-chrétien*, qui *par conséquent* présuppose le christianisme et témoigne indirectement en faveur de la foi chrétienne. Il est clair que l'on peut défendre l'opinion selon laquelle toutes les idées spécifiquement modernes ne sont que des versions sécularisées d'idées bibliques et par conséquent insoutenables sans l'appui de la Bible.

Mais la question est précisément de savoir s'il n'y a pas d'alternative à la foi biblique d'un côté, et à l'incroyance *moderne* de l'autre. C'est seulement dans la mesure où l'on se rend compte qu'une telle alternative existe, que l'on pourra convenablement mesurer le défi lancé par la philosophie à la révélation. L'alternative à laquelle je pense est la philosophie dans sa signification originelle ou pré-moderne.

Aujourd’hui, nous n’avons pas un accès direct à ce que signifiait originellement la philosophie. Notre concept de la philosophie vient de la philosophie *moderne*, c'est-à-dire d'une forme *dérivée* de la philosophie. La philosophie moderne n'est pas partie d'une réactivation de la motivation originelle de la philosophie, elle a repris l'idée de la philosophe, elle en a *hérité*. Ce que les meilleurs historiens de la philosophie aujourd’hui sont en train de faire, revient à la tentative de faire ce que les fondateurs de la philosophie moderne n'ont pas fait. Ces historiens tentent de transformer un simple héritage en une force vivante. Jusqu’ici, ce travail historique a eu peu d’effet sur la notion courante de la philosophie, qui vient encore de la philosophie moderne. Conformément à cela, on suppose fréquemment par exemple que la philosophie est essentiellement un *système* ; on oublie que s'il en était ainsi, la philosophie en tant qu’amour de la sagesse, ou en tant que *quête* de la sagesse, ou quête de la vérité, serait inutile. A l’origine, la philosophie n’était en *aucun* sens systématique. L’idée de système présuppose, comme l’a vu Hegel, que l’individu qui philosophe trouve « la forme abstraite », c'est-à-dire un contexte de *concepts*, « déjà faite » (*ready made*). Mais la philosophie sous sa forme originelle consiste à *s’élèver* à la forme abstraite, ou à la clarté conceptuelle, ou à *acquérir* des concepts. Ou encore, pour prendre un exemple plus simple, selon l’opinion de la philosophie généralement acceptée aujourd’hui, il faut faire une distinction entre la philosophie et la science. Cette distinction, parfaitement inconnue jusqu’à la dernière partie du 18^e siècle, revient à admettre pratiquement qu’il existe une philosophie non-scientifique et une science non-philosophique. De ces deux activités, la science jouit naturellement du plus grand prestige. Car qui peut nourrir autre chose que du mépris pour une philosophie non-scientifique, que l’on pourrait pas estimer plus qu’une justice qui ne s’appuierait pas sur la volonté de *combattre* pour la justice. Cette philosophie non-scientifique* ne cherche plus à atteindre ce que la philosophie originelle cherchait à atteindre, à savoir l’explication *ultime* du tout. La science <moderne> se conçoit elle-même comme *progressive*, c'est-à-dire comme le résultat d'un progrès de la pensée humaine au-delà de toute la pensée humaine antérieure et comme encore susceptible d'un progrès ultérieur dans l'avenir. Il existera une disproportion consternante entre l'exactitude de la science et la conscience de soi de la science en tant qu’essentiellement progressive tant que la science ne s’accompagnera pas de l’effort, d’un effort qui au moins *aspire* à l’exactitude, de prouver le *fait* du progrès, de comprendre les conditions du progrès et de garantir ainsi la possibilité d'un nouveau progrès. En d’autres termes, la science moderne devrait nécessairement s’accompagner d’ une *histoire* de la science ou de l’histoire de la pensée humaine. Cette histoire prend maintenant en fait, il est vrai silencieusement, la place occupée antérieurement par la philosophie. Si l'on étudie l’histoire de la pensée humaine dans l'esprit de la science, on arrive à la conclusion que toute pensée humaine est déterminée

* Le manuscrit typographié et la version publiée par Meier disent : « science non-philosophique ». Nous pensons qu'il s'agit d'une erreur de Strauss qui voulait plutôt dire, « philosophie non-scientifique ».

par ses conditions historiques, ou que la tentative de délivrer son esprit de tous les préjugés ou de toute détermination historique est une chimère. Une fois que cette opinion est devenue une conviction établie, constamment renforcée par un nombre toujours croissant d'observations nouvelles, l'explication ultime du tout — une explication qui en tant que telle dépasserait toute détermination historique — se révèle impossible *pour des raisons que n'importe quel enfant peut clairement*. Après cela, et c'est notre temps, il n'existe plus d'accès direct à la philosophie sous sa forme originelle en tant que quête de *la seule* explication vraie et ultime du Tout. Une fois parvenus à cet état, la signification originelle de la philosophie, l'*idée* même de la philosophie, n'est plus accessible que par une remémoration de ce que signifiait la philosophie dans le *passé*, c'est-à-dire par une *histoire* de la philosophie.

4. *La signification originelle de la philosophie.*

Quelle est donc la signification originelle de la philosophie ? La philosophie est originellement la quête de la vérité, de l'unique vérité — du commencement de toutes choses ; en cela, la philosophie est à l'unisson du mythe. Mais le philosophe est fondamentalement différent de l'aède, ou de l'inventeur de mythes. Ce qui sépare le philosophe du mythologue, c'est la découverte de la *physis* : le premier philosophe fut celui qui découvrit la *physis*. Il fallait *découvrir la physis* : l'homme ne sait pas immédiatement qu'il existe une chose telle que la *physis*.² Cf. l'Ancien Testament³. La nature a été découverte lorsque la quête des commencements s'est appuyée sur les deux distinctions fondamentales suivantes :

a) la distinction entre la connaissance par ouï-dire et le fait de voir par ses propres yeux : il faut rendre manifestes les commencements de toutes choses, ou les *démontrer* en se *fondant* sur ce que tous les hommes peuvent toujours voir clairement ou en *s'élevant* à partir des choses visibles.

b) la distinction entre les choses faites de la main de l'homme et les choses qui ne sont pas faites par les hommes : l'homme est le commencement des choses artificielles, mais il est clair que l'homme n'est pas la première chose, le commencement de *toutes* les choses. Par suite, les choses qui *ne sont pas* faites par l'homme conduisent plus directement aux choses premières que les choses artificielles. La production d'artefacts vient de l'invention, de l'antici-

² Au bas de la page dactylographiée, Strauss a ajouté au crayon : La nature *n'est pas* la totalité des phénomènes. L'équivalent préphilosophique de *physis* est la coutume ou la manière, et la manière qui est permanente devient la « bonne manière » ; le bin est identifié à l'ancestral, à l'ancien, à ce qui nous appartient en propre — la bonne manière implique nécessairement un récit des ancêtres, des premières choses ; les ancêtres doivent nécessairement être des *dieux* ; la diversité des codes de lois implique *contradiction* ; la *quête* du bon code doit se faire par le récit exact des choses premières ; comment procéder ? a) <il faut distinguer> *akōē* et *opsis* [ce que l'on a entendu dire et ce que l'on a vu soi-même] (en d'autres termes, l'homme est la mesure de toutes choses), examen de toute connaissance prétendue surhumaine à la lumière de la connaissance *humaine* ; et la *plus haute* connaissance surhumaine est *technē* ; b) *technē-physis*.

³ Strauss répète souvent que la notion de nature est absente de la Bible, qu'il n'y a pas de mot en hébreu biblique pour désigner la nature.

pation. On a découvert la nature quand on s'est rendu compte que les choses premières pourraient produire toutes les autres choses, non par une anticipation mentale, mais par une nécessité aveugle. Je dis bien *pourraient*. On n'exclut pas que l'origine de toutes choses pût être une prévoyance, une anticipation *divine*. Mais cette affirmation exigeait désormais une *démonstration*. L'effet caractéristique de la découverte de la nature est l'exigence d'une démonstration rigoureuse de l'existence des êtres divins, d'une démonstration qui part de l'analyse de phénomènes manifestes à tous. Dans la mesure où aucune démonstration ne peut *présupposer le demonstrandum* [ce qu'il s'agit de démontrer], la philosophie est *radicalement* athée. La différence entre Platon et un matérialiste comme Démocrite devient dérisoire comparée à la différence entre Platon et n'importe quelle doctrine fondée sur l'expérience religieuse. Les tentatives faites par Platon et Aristote pour démontrer l'existence de Dieu, bien loin de prouver le caractère religieux de leurs enseignements, prouvent en fait le contraire.

La *manière de parler* de Platon et de nombreux autres philosophes prémodernes obscurcit cet état de choses. Le *principe* qui sous-tend cette manière particulière de *parler* n'a jamais été expliqué de façon appropriée. Permettez-moi par conséquent d'en dire quelques mots.

La philosophie en tant que quête des véritables commencements de toutes choses est la tentative de remplacer les *opinions* sur ces commencements par une *connaissance* véritable ou par une *science*. Or il n'est en aucune manière certain que cela soit une activité *légitime*. Non seulement il y avait un préjugé populaire opposé à ce que l'on tente de pénétrer les secrets des dieux, mais encore de fortes raisons suggéraient que l'élément même de la vie humaine ou sociale ou politique est l'*opinion* et non la *connaissance*. Si l'*opinion* est l'élément même de la vie politique, la philosophie qui conteste les *opinions* en tant qu'*opinions*, dissout l'élément même de la vie sociale : la philosophie est essentiellement subversive (elle « corrompt la jeunesse »). Du point de vue de la philosophie, il n'y a pas d'objection à la philosophie, dans la mesure où la quête de la vérité est infiniment plus importante que la vie politique : philosopher, c'est apprendre à mourir. Pourtant, le philosophe doit tenir compte des prétentions légitimes de la société, et assumer sa propre responsabilité de citoyen. Il le fait en se retenant d'enseigner publiquement ce qu'il tient pour la vérité dans la mesure où cela pourrait devenir dangereux pour la société. Il cache son véritable enseignement derrière un enseignement exotérique socialement utile.

Cette vision de la relation de la philosophie à la vie, c'est-à-dire à la société, presuppose que la philosophie est essentiellement l'apanage des individus très rares qui sont naturellement doués pour la philosophie. La distinction radicale entre les sages et le vulgaire est essentielle à l'idée originelle de la philosophie. L'idée que la philosophie en tant que telle pourrait devenir l'élément même de la vie humaine est totalement étrangère à toute pensée prémoderne. Platon exige que les philosophes deviennent rois ; non que la philosophie soit la règle : dans sa république parfaite, seuls deux ou trois

individus peuvent accéder à la philosophie, la grande majorité vit de nobles mensonges. La quête de la connaissance sous-entend que dans tous les cas où l'on manque d'une évidence suffisante, il faut se retenir d'affirmer quoi que ce soit, ou suspendre son jugement. Or il est impossible de ne rien affirmer ou de suspendre son jugement sur des questions d'extrême urgence qui exigent une décision immédiate : on ne peut pas suspendre son jugement dans les questions où la vie est en jeu. L'entreprise philosophique qui repose entièrement sur la possibilité de suspendre son jugement, exige par conséquent que toutes les questions de vie ou de mort soient réglées *par avance*. Toutes les questions de vie ou de mort peuvent être réduites à la question de la manière dont on doit vivre. L'entreprise philosophique présuppose que la question de savoir comment l'on doit vivre est réglée à l'avance. Elle est réglée par la preuve pré-philosophique de la thèse suivant laquelle la bonne manière de vivre, l'unique chose nécessaire, est la vie consacrée à la philosophie et seulement à la philosophie. Cette preuve pré-philosophique est ensuite confirmée, à l'intérieur de la philosophie, par une analyse de la nature humaine. Quoi qu'il en soit, selon sa signification originelle, la philosophie est *la* bonne manière de vivre, *le* bonheur de l'homme. Toutes les autres activités humaines sont conformément à cela considérées comme fondamentalement imparfaites, ou comme des formes de la misère de l'homme, si éclatantes soient-elles. La vie morale en tant que vie morale *n'est pas* la vie philosophique : pour le philosophe, la morale n'est que la condition ou le sous-produit de l'activité philosophique, et non quelque chose de valable en soi. La philosophie ne dépasse pas seulement la société et la religion, elle dépasse aussi la morale. La philosophie affirme que l'homme n'a finalement d'autre choix qu'entre la philosophie et un désespoir caché par l'illusion : ce n'est que par la philosophie que l'homme peut regarder la réalité en face sans déchoir de son humanité. La prétention de la philosophie n'est pas moins radicale que celle élevée au nom de la révélation.

La philosophie repose entièrement sur la possibilité de suspendre son jugement sur les questions les plus fondamentales. En d'autres termes, la philosophie est en tant que telle sceptique : dans son sens originel, *skepsis* signifie *observer* les choses, *examiner* les choses. La philosophie se soucie de comprendre la réalité dans toute sa complexité. Sa complexité peut empêcher d'arriver à des réponses démonstratives sur les questions fondamentales : les arguments en faveur des diverses réponses incompatibles peuvent ne pas permettre de trancher. Cela ne rendrait pas pour autant futile l'entreprise philosophique : pour le philosophe, la compréhension pleine et entière d'un *problème* est infiniment plus importante que n'importe quelle réponse. Ce qui importe du point de vue philosophique, c'est-à-dire du point de vue théorique, c'est la détermination de la structure du *sujet*, détermination obtenue davantage par l'argumentation en faveur de deux réponses opposées que par ces réponses en elles-mêmes. La philosophie en son sens originel est plus une délibération qu'une réponse décisive. Le débat n'est possible que pour des gens qui ne se soucient pas de décider, qui ne sont pas pressés, des gens pour qui rien n'est plus urgent que le débat. L'anarchie des systèmes, la *pudenda varietas*

philosophorum [répugnante diversité des philosophes] n'est en rien une objection à la philosophie.

Lorsque les philosophes disent que le seul bonheur possible consiste à faire de la philosophie, il ne veulent pas dire que la philosophie puisse garantir le bonheur humain ; car ils savent fort bien que l'homme n'est pas maître de son destin : *euèmeria*, la lumière du soleil sous forme de nourriture, d'abri, de la santé et de l'amitié — une lumière solaire qui n'est pas produite par la philosophie, est requise pour faire de la philosophie et par suite pour le bonheur, bien que cela ne constitue pas le bonheur. Dans le langage religieux : *sun théô = agathè tuchè* [« (être) avec dieu = bonne fortune】.

5. *La révélation est l'autre de la philosophie : la philosophie doit nécessairement prouver que la révélation est impossible.*

La légitimité de la philosophie ne semble pas être un grave problème pour le philosophe tant qu'il n'est confronté qu'aux mythes et aux lois du paganisme. Car ces mythes et ces lois précèdent essentiellement la conscience du problème que posent les contradictions entre les diverses lois divines, c'est-à-dire le problème dont la prise de conscience précède immédiatement l'émergence de la philosophie. <Mais> la situation de la philosophie a changé fondamentalement lorsque la philosophie a été confrontée à la Bible. Car la Bible prétend offrir une solution au problème même qui a donné naissance à la philosophie, et la solution biblique est diamétralement opposée à la solution philosophique. La Bible conteste l'opinion selon laquelle la philosophie est la seule alternative au mythe ; selon la Bible, l'alternative au mythe est la révélation du Dieu vivant. Dans ce contexte, on peut comprendre parfaitement le récit biblique des choses premières, spécialement le récit de ce qui s'est passé dans la période allant de la création de la terre et du ciel aux actions de soumission absolue accomplies par Abraham, comme une tentative pour expliquer pourquoi un seul et unique code peut être le seul code divin qui ait jamais été et qui sera jamais. Le même récit rejette comme illégitime la possibilité qui atteignit sa forme accomplie dans la philosophie grecque : la possibilité que l'homme puisse trouver son bonheur, ou sa paix, en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance. Ce qui apparut aux philosophes classiques comme la perfection de la nature de l'homme, la Bible le caractérise comme le résultat de la désobéissance de l'homme envers son Créateur. Lorsque les philosophes classiques se représentent le désir de savoir de l'homme comme son désir naturel le plus élevé, la Bible proteste en affirmant que ce désir est une tentation diabolique. A l'opinion philosophique selon laquelle le bonheur de l'homme consiste en la libre investigation ou en la connaissance, la Bible oppose l'opinion selon laquelle le bonheur de l'homme consiste à obéir à Dieu. La Bible expose ainsi le seul défi que l'on puisse raisonnablement lancer à la prétention de la philosophie. On ne peut pas sérieusement contester la prétention de la philosophie au nom, par exemple, de la politique ou de la poésie. Car, sans parler d'autres considérations, le but ultime de l'homme est ce qui est réellement bon et non ce qui semble simplement être bon, et ce n'est que

par la *connaissance* du bien qu'il est peut trouver ce qui est bon. Mais telle est bien la question : les hommes peuvent-ils acquérir la connaissance du bien, sans laquelle ils ne peuvent orienter leurs vies individuellement et collectivement, par les efforts de leur raison seule, ou dépendent-ils de la révélation pour cette connaissance ? C'est seulement avec la Bible que la philosophie, ou la quête de la connaissance, se voit lancer un défi au nom de la *connaissance*, au nom de la connaissance révélée par le Dieu omniscient, ou de la connaissance identique à la communication de soi de Dieu lui-même. Aucune alternative n'est plus fondamentale que celle-ci : ou bien l'homme s'oriente tout seul, ou bien il est guidé par Dieu. *Tertium non datur*. On ne peut échapper à l'opposition entre la philosophie et la révélation par aucune harmonisation ou « synthèse ». Car chacun des antagonistes déclare quelque chose comme la seule chose nécessaire, comme la seule chose qui compte en dernière instance, et la seule chose nécessaire déclarée par la Bible est le contraire de celle proclamée par la philosophie. Dans toute tentative d'harmonisation, dans toute synthèse, si impressionnante soit-elle, on sacrifie l'un des deux éléments opposés, plus ou moins subtilement, mais en tout cas sûrement, à l'autre : la philosophie, qui aspire à régner, doit nécessairement devenir la servante de la révélation, ou vice-versa. Si elle est confrontée à la prétention de la révélation, et seulement si elle est confrontée à la prétention de la révélation, la philosophie en tant qu'activité radicalement libre devient radicalement contestable. Confronté à la prétention de la révélation, le philosophe est par conséquent contraint de *réguter* cette prétention. Plus encore : il lui faut prouver l'*impossibilité* de la révélation. Car si la révélation est *possible*, il se peut que l'entreprise philosophique soit fondamentalement erronée.

6. La philosophie ne peut pas résuter la révélation.

N'attendez pas de moi que je vous donne un jugement global et précis de la critique philosophique de la révélation. Je vais exposer brièvement les leçons principales que nous pouvons tirer d'un examen de la critique de la révélation par Spinoza. Je choisis Spinoza parce que sa critique de la révélation est la plus *élaborée*.

Spinoza rejette la révélation à cause de son caractère *imaginaire*. Dans la mesure où le véhicule de la révélation est l'imagination, et non pas l'intellect, la révélation ne peut pas apporter la vérité. Les faits bibliques auxquels se réfère Spinoza prouvent sans aucun doute que l'imagination *coopère* à la révélation, mais ils n'excluent pas que l'imagination puisse y être au *service* d'une véritable illumination surhumaine. Il écarte cette possibilité, en d'autres termes, il prouve que la révélation divine n'est pas autre chose qu'une imagination humaine en montrant que les traits décisifs de la révélation sont identiques à ceux de la simple imagination humaine.

L'imagination est essentiellement incertaine : nous ne pouvons jamais être certains que ce que nous imaginons a lieu effectivement, ou aura ou non lieu. Or, la révélation est également incertaine, comme le montre le fait

que des signes ou des miracles sont nécessaires pour établir le fait de la révélation qui sans ces signes et ces miracles serait absolument incertain. Deuxièmement, l'imagination en tant que telle ne dévoile pas la vérité ; la révélation en tant que telle ne dévoile pas la vérité. Cela, les contradictions de la Bible le montrent, c'est-à-dire les contradictions de propos qui sont tous prétendument fondés sur la révélation. La révélation divine n'est donc pas autre chose que l'imagination humaine. Cela est confirmé par la parenté entre la révélation biblique et la divination païenne. La théologie traditionnelle explique la différence entre la révélation authentique et la divination païenne en faisant remonter la première à Dieu et la dernière à des démons ou au diable. Conformément à cela, la croyance à la révélation sous-entendrait l'acceptation de la croyance aux démons ou au diable. Tout l'appareil de l'enseignement fondée sur la révélation repose entièrement sur l'acceptation de ces notions et d'autres notions superstitieuses semblables.

Les imperfections de cette argumentation sont manifestes. Elle se fonde de bout en bout sur une limitation rigide et stupide au sens littéral de chaque passage, accessible au croyant comme à l'incroyant. Spinoza ne prend pas en compte la différence fondamentale entre la compréhension charnelle et la compréhension spirituelle de la Bible. Pour que son argumentation ait un sens, il faut qu'elle comprenne une considération plus radicale. Spinoza dit que la révélation a besoin d'être confirmée par des miracles ; cela encore peut être contesté, mais il est sur un terrain solide lorsqu'il affirme que la révélation au sens biblique est elle-même un miracle. Sa critique des miracles est le noyau de sa critique de la révélation.

Un miracle est un événement surnaturel. Pour être certain qu'un événement est effectivement surnaturel, et non pas, par exemple, une illusion naturelle de l'imagination, il faudrait savoir qu'il *ne peut pas* être naturel. En d'autres termes, il faudrait connaître les *limites* de la puissance de la nature. Cela exigerait que nous disposions d'une connaissance *complète* de la nature, ou que la science naturelle soit *achevée*. Cette condition n'est pas remplie et ne peut pas l'être. Par conséquent, si nous sommes confrontés à un événement que nous ne pouvons expliquer de manière naturelle, nous pouvons seulement dire que cet événement *n'a pas encore* été expliqué, qu'il *n'a pas* été expliqué *jusqu'à présent*. Les miracles ne peuvent jamais donc être *connus* en tant que miracles.

Cette argumentation est manifestement imparfaite. Elle presuppose que *tout* serait possible dans la nature, et Spinoza lui-même est forcé d'admettre qu'il y a des choses qui sont impossibles par nature. L'exemple crucial est la résurrection des morts. Spinoza écarte la difficulté en posant la question suivante : *Comment* connaissons-nous les événements impossibles par nature ? Nous les connaissons, non pas parce que nous les aurions vus de nos propres yeux, mais à partir de *témoignages*. Et *qui* les rapporte ? Des observateurs scientifiques bien formés qui ont regardé ces faits sans passion, ou des gens complètement dépourvus de formation scientifique et d'attitude scientifique ? Manifestement, des gens de la deuxième espèce. Est-ce un accident s'il n'y a pas de miracle dans des sociétés animées par l'esprit de

la science ? L'affirmation des miracles est essentiellement liée à l'âge pré-scientifique de l'humanité. La révélation divine est l'imagination humaine telle qu'elle ne peut s'exercer que dans une époque pré-scientifique. La révélation divine n'est que le préjugé d'une nation ancienne.

Spinoza tire une autre confirmation de son opinion des résultats de sa critique textuelle de la Bible. Si Moïse n'est pas l'auteur du Pentateuque, les miracles mosaïques sont racontés, non par des observateurs non formés, mais par des gens d'une époque bien ultérieure qui ne connaissaient les événements en question que par tradition orale, c'est-à-dire par des légendes.

L'ensemble de l'argumentation tend à montrer que la croyance en la révélation relève essentiellement d'une mentalité pré-scientifique ou mythique. Personne ne peut nier qu'il y a un élément de vérité dans l'affirmation de Spinoza. Mais cet élément de vérité ne permet pas de trancher. Car nous pouvons rétorquer que l'homme pouvait davantage *deviner* obscurément la vérité de la révélation avant de s'être dégagé des racines de son existence en se limitant à l'attitude scientifique qu'il ne l'est après. Le fait que l'horizon pré-scientifique soit plus favorable à la croyance en la révélation que l'horizon scientifique, ne prouve pas encore que la révélation soit absolument liée à un horizon mythique.

Le raisonnement de Spinoza reste imparfait tant qu'il n'est pas complété par une explication de la *motivation* de la prétendue révélation, explication donnée du point de vue de la raison incroyante. Pour Spinoza, la croyance en la révélation est une forme parmi d'autres de *superstition*. La superstition est la manière dont la vie pré-philosophique de l'homme se protège dans l'action et dans la pensée de tomber dans le désespoir. La vie pré-philosophique est la vie dominée par l'imagination et les émotions ; dans cette vie, l'homme s'attache de tout son cœur à des choses finies et périssables ; la perte effective ou anticipée de ces choses le pousse à désespérer de son propre pouvoir d'assurer son bonheur ; il est incapable de regarder la réalité en face, de reconnaître avec équanimité l'insignifiance totale de son destin et de ce à quoi il tient le plus ; il recherche le confort ; il exige avec passion que son destin ait une importance cosmique, et son imagination sans contrôle se conforme aux exigences de ses désirs en produisant les images demandées.

Pour le moment, limitons-nous à remarquer que Spinoza néglige complètement ce que la Bible et la théologie enseignent sur les sentiments spécifiquement religieux. Lorsqu'il parle de l'importance cruciale de la crainte, par exemple, il ne dit pas un mot de la différence entre la crainte servile et la crainte filiale. Il semble se décrédibiliser complètement en disant qu'il ne comprend pas la Bible.

Le mieux que l'on puisse dire sur son genre d'argumentation est qu'elle fait comprendre à quel point la révélation est obscure et incertaine sans la *foi* antérieure en la révélation. Mais dans la mesure où la théologie reconnaît cela, une longue argumentation étendue visant à protéger l'incroyance contre les exigences de la révélation semble presque dépourvue de tout intérêt. En d'autres termes, même si l'incroyant pouvait expliquer de manière satisfaisante

à quel point la croyance en la révélation *pourrait* apparaître comme une illusion, il n'aurait pas pour autant prouvé que la révélation est *impossible*. En fait, toute contestation philosophique du caractère *démontrable* de la révélation n'est pertinente que si elle démontre l'*impossibilité* de la révélation, ou des miracles.

Prouver que la révélation ou les miracles sont impossibles signifie prouver qu'ils sont incompatibles avec la nature de Dieu compris comme l'être le plus parfait. Toutes les preuves de ce genre presupposent une théologie naturelle. Par suite, aujourd'hui que la possibilité de la théologie naturelle est généralement niée, une réfutation de la croyance en la révélation n'est même pas imaginable. D'un autre côté cependant, une théologie naturelle *hypothétique*, défendant la simple *notion* d'un être parfait, suffirait. Car il est difficile de nier que, s'il y a un Dieu, il faut qu'il soit absolument parfait. La doctrine purement philosophique de Dieu, c'est-à-dire la seule théologie à être sans ambiguïté une théologie *naturelle*, se fondait sur une analogie avec l'homme sage : l'être le plus parfait tel que nous le connaissons par expérience, l'homme sage, nous donne la seule indication sur l'être le plus parfait purement et simplement. Par exemple, un homme sage plaindrait les insensés plutôt que de s'indigner de leurs actions criminelles ou monstrueuses ; il serait doux avec tout le monde, il n'aîmerait personne en particulier à l'exception de ses amis, c'est-à-dire de ceux qui sont effectivement ou potentiellement sages. Par suite, Dieu ne saurait être conçu comme condamnant les hommes à la damnation éternelle. Il ne saurait même être conçu comme exerçant une providence particulière. Il ne saurait être conçu comme éprouvant de l'*amour* pour les hommes, c'est-à-dire pour des êtres qui lui sont infiniment inférieurs en sagesse. Mais à ce moment surgit une difficulté très sérieuse pour la théologie naturelle. Un Dieu infiniment supérieur à l'homme en sagesse peut être dit *insondable* : Il est *mystérieux*. Toutes les difficultés contre lesquelles la théologie naturelle semblait protéger les hommes font retour : un Dieu mystérieux peut fort bien être le Dieu de la révélation. Il n'y a donc qu'un seul moyen d'écartier la possibilité de la révélation ou des miracles : il faut prouver que Dieu n'est en aucune manière mystérieux, ou que nous avons une connaissance adéquate de l'essence de Dieu. Tel est le pas accompli par Spinoza. L'ensemble de son argumentation repose entièrement sur sa négation de la légitimité de toute connaissance analogique de Dieu : il faut que toute connaissance de Dieu que nous puissions avoir soit aussi claire et aussi distincte que la connaissance que nous pouvons avoir, par exemple, du triangle.

La question qui se pose est de savoir comment il a assuré ce dogme fondamental. La réponse ordinaire est qu'il fonde sa doctrine sur une connaissance intuitive de l'idée de Dieu. Mais on peut montrer que la connaissance intuitive de Spinoza n'est pas le commencement, mais la fin de sa philosophie, ou en d'autres termes, que la connaissance intuitive de Spinoza est la connaissance, non pas de Dieu, mais de la nature en tant que *distincte* de Dieu. Spinoza parvient à sa doctrine de Dieu en se faisant librement une idée claire et distincte de Dieu comme cause pleinement intelligible de toutes choses : c'est son exigence méthodique d'une connaissance claire et distincte

qui écarte le caractère mystérieux de Dieu, et non pas une preuve, de quelque genre qu'elle soit. Ce que l'on pourrait *appeler* une preuve est fourni par le fait que l'idée claire et distincte de Dieu conduit à une idée claire et distincte de toutes choses ou du Tout, tandis que toute autre idée de Dieu conduit à une explication confuse, par exemple l'explication donnée dans la Bible. Nous pouvons dire que la théologie de Spinoza est une doctrine purement hypothétique qui ne pourrait dépasser le niveau d'une hypothèse que si elle aboutissait effectivement à une explication claire et distincte du Tout. Mais elle ne peut jamais conduire à ce résultat : elle ne peut pas conduire à une explication du *Tout* parce qu'elle exclut arbitrairement les *aspects* du Tout qui ne peuvent pas être compris clairement et distinctement.

Les limites de l'enseignement de Spinoza sont d'une importance générale pour la raison suivante : cet enseignement présente le programme le plus général, ou le plus ambitieux de ce que pourrait être la *science moderne*. Se rendre compte que Spinoza a échoué à réfuter la révélation, c'est par conséquent se rendre compte que la science moderne ne peut pas avoir réfuté la révélation. La science moderne est bien plus modeste dans ses prétentions que la philosophie de Spinoza, parce qu'elle s'est coupée de toute théologie naturelle ; par suite, on ne peut rien objecter à l'enseignement de la révélation en se fondant sur la science moderne. Pour ne mentionner qu'un exemple : on affirme quelquefois que l'explication biblique de la création du monde a été réfuté par la géologie, la paléontologie et d'autres sciences modernes. Mais toutes les explications scientifiques *présupposent* l'impossibilité des miracles ; en présupposant cela, elles prouvent que l'âge de la terre, ou de la vie sur terre, etc., est de *n* millions d'années ; mais ce que des processus naturels ne peuvent accomplir que pendant de telles périodes considérables, Dieu pourrait le faire en un instant par un miracle.

Concluons : la philosophie peut réussir à prouver l'impossibilité de démontrer le fait de la révélation à des incroyants ; elle peut ainsi réussir à défendre la position de l'incroyant ; mais c'est absolument inutile dans la mesure où la révélation est *précisément faite pour* n'être accessible qu'à la foi, ou que sur la *base* de la foi. La connaissance d'*expérience* du *fait* de la révélation conserve toute sa force.

7. L'impression que la philosophie a réfuté la révélation vient de l'influence de la critique philosophique sur la théologie moderne qui semble montrer que la position radicale de la révélation n'est possible que dans des horizons mythiques.

Nous pourrions en rester là si la théologie moderne n'avait pas abandonné bien des positions de la théologie traditionnelle sous l'influence des attaques philosophiques et scientifiques contre la révélation. Ce fait semble prouver que la croyance en la révélation n'est pas aussi inattaquable qu'il le semble sur la base de la considération générale que j'ai esquissée. Les théologiens modernes prétendent bien entendu qu'en abandonnant certaines positions traditionnelles, ils mettent en lumière la signification pure et centrale de la révélation plus clairement que ne l'avait fait la théologie traditionnelle. Ils

prétendent qu'ils n'ont abandonné que des éléments périphériques de la théologie et qu'ils se concentrent, eux, sur l'enseignement central ou essentiel. Mais la question surgit de savoir si cette distinction est tenable, c'est-à-dire si les éléments périphériques ne sont pas des conséquences nécessaires, ou des implications, de la thèse centrale — et par conséquent de savoir si la théologie moderne a raison d'abandonner l'enseignement périphérique. L'incohérence apparente de la théologie moderne a conduit Nietzsche, entre autres, à accuser la théologie moderne de manquer d'honnêteté intellectuelle.

Bien des théologiens d'aujourd'hui souscrivent sans hésitation à la thèse de Spinoza selon laquelle la Bible n'est pas partout digne de confiance ni d'origine divine. Ils rejettent par conséquent la croyance au caractère inspiré de la Bible, et à l'authenticité historique des récits bibliques. Ils rejettent spécialement la croyance aux miracles. Ils reconnaissent que la Bible est pleine de notions mythiques. Ils diraient qu'en se révélant aux premières générations, Dieu leur a permis de comprendre cette révélation dans le cadre de leur horizon mythique parce que cet horizon n'empêche pas du tout la compréhension fidèle ou pieuse de la révélation. Le changement de la conception du monde mythique à la conception du monde scientifique de l'âge moderne est complètement indifférent à l'intention de la révélation. Mais dans la mesure où la perspective mythique est aujourd'hui discréditée, on rend le plus mauvais service à la foi en maintenant le message de la révélation dans la carcasse mythique dans laquelle le récit de la première révélation nous a été transmis.

La théologie moderne repose entièrement sur la distinction entre l'élément central ou vrai et les éléments périphériques ou mythiques de la Bible. Le fondement biblique, ou le *point d'appui*^{*}, de cette distinction est la distinction entre le spirituel et le charnel, ou entre Dieu et la chair. L'homme qui met sa confiance en Dieu est bénit, l'homme qui met sa confiance dans la chair est maudit. La révélation est la révélation de Dieu Lui-même comme le Père, le Juge et le Rédempteur — et rien d'autre. La réponse appropriée à la révélation est la foi en Dieu Lui-même — et en rien d'autre. Mais l'homme est toujours tenté de mettre sa confiance, non pas en Dieu, mais en la chair. Il substitue une foi en quelque chose de tangible, qu'il peut contrôler par sa perception sensible, par la raison ou l'action, à la pure foi qui n'a d'autre soutien que la parole de Dieu par laquelle Il se communique directement. Par suite, il tente d'assurer la croyance en Dieu en croyant à des faits comme les traditions, les livres ou les miracles. C'est ce qui s'est passé dans la théologie traditionnelle et cela a été corrigé de manière radicale dans la théologie moderne. La compréhension véritable de la foi exige que l'on fasse une distinction radicale entre la théologie qui n'est qu'une sotériologie et la vraie connaissance qui n'est que connaissance du monde, ou cosmologie. Il faut rejeter la théologie naturelle, qui n'est ni sotériologie ni cosmologie. Il faut se débarrasser de l'idée selon laquelle la Bible contient quoi que ce soit concernant la foi qui puisse être

* En français dans le texte.

contredit ou confirmé par la science. La foi ne présuppose aucune vision définie du monde qui soit préférable à une autre. Elle ne requiert aucune connaissance de faits qui ne fassent pas partie intégrante de la connaissance d'expérience existentielle de Dieu comme le Rédempteur. La révélation et la foi ne « sont », c'est-à-dire ne sont significatifs, que dans des décisions et pour des décisions, tandis que les faits en tant que faits sont indépendants de toute décision. La *manière d'être* même de la révélation et de la foi est par conséquent fondamentalement différente de la manière d'être de n'importe quel fait, ou du monde en tant que monde. Il ne saurait y avoir aucun conflit entre la révélation et la connaissance de faits parce que la révélation ne dit rien sur des faits, sinon qu'ils sont du monde ou de la chair. Toute connaissance accessible aussi bien au croyant qu'à l'incroyant n'a absolument rien à voir avec les affirmations de la foi, et par conséquent, la science est parfaitement libre : la notion que la philosophie ou la science doit être la servante de la théologie se fonde sur une incompréhension radicale.

Il me semble que ce genre de théologie identifie la distinction authentiquement biblique entre l'esprit et la chair à des distinctions apparemment semblables, mais en fait entièrement différentes et qui ont leur origine dans la philosophie moderne : la distinction entre l'esprit et la nature, entre l'histoire et la nature, entre l'existential et le purement réel (c'est-à-dire entre l'être d'êtres responsables et sensibles d'un côté et l'être des faits, des choses ou des affaires de l'autre). En utilisant la distinction entre l'histoire et la nature, un théologien moderne a dit que la foi en la révélation requiert la vérité de certains faits *historiques*, ce qui rend possible un conflit entre la critique historique et la foi biblique, tandis que la foi en la révélation n'implique aucune affirmation sur la *nature*, ce qui rend impossible tout conflit entre la science et la foi biblique.

La solution suggérée par bien des théologiens d'aujourd'hui est susceptible de conduire à la conséquence que les affirmations de la foi ont une signification purement *intérieure*, que la vérité qui leur est attribuée est une vérité purement émotionnelle et morale, et non la vérité pure et simple. Le danger existe par conséquent que seule la *valeur* intrinsèque de l'expérience de la foi distingue cette expérience de n'importe quelle hallucination ou illusion. Quoi qu'il en soit, la distinction légitime entre l'esprit et la chair, ou entre Dieu et le monde, ne justifie pas la distinction entre le central et le périphérique — au moins telle qu'elle est souvent effectuée aujourd'hui. Ce vers quoi je m'achemine est ceci : si la foi n'est pas *du* monde, elle débouche nécessairement, non seulement sur des actions *dans* le monde, mais sur des affirmations *sur* le monde. La foi implique l'affirmation selon laquelle le monde est *créé*. En conséquence de la distinction entre Dieu et le monde, Gogarten a tenté de limiter la thèse de la création à la création de l'*homme* : la thèse de la création ne dit rien des êtres non-humains. C'est là une absurdité patente. Il a également affirmé que Dieu parle à l'homme seulement par l'intermédiaire d'autres hommes, spécialement par l'intermédiaire du prêche de l'évangile. Mais les prophéties de l'Ancien Testament contiennent bien des cas où Dieu a

parlé directement à des êtres humains. Bultmann a nié que l'on pût comprendre la résurrection, en tant que distincte de la crucifixion, comme un phénomène du monde, comme un événement qui a eu lieu à un moment donné dans le passé. Bien sûr, il ne nie pas que la crucifixion a été un phénomène du monde. En examinant le lien entre la crucifixion et la résurrection, la distinction de Bultmann n'est guère convaincante, et elle vient manifestement d'une répugnance à affirmer sans ambiguïté un miracle. Le fait que chacun puisse voir la croix, tandis que la résurrection n'est visible qu'aux yeux de la foi, ne fait pas disparaître le fait qu'aux yeux de la foi la résurrection est également visible comme un événement du passé, et non pas simplement comme une partie du Maintenant eschatologique.

Il ne saurait y avoir de foi en Dieu qui ne suppose que nous sommes *absolument* entre les mains de Dieu, et cela signifie qui ne croie à la *toute-puissance* de Dieu et donc à la possibilité des *miracles*. Il est vrai que les miracles ne peuvent être la *base* d'une foi authentique ; mais cela ne veut pas dire du tout que la foi authentique ne *débouche* pas sur la croyance aux miracles, ni qu'elle est incompatible avec la croyance aux miracles. Mais si le fait d'admettre la possibilité des miracles est de l'essence de la foi, il n'y a aucune raison de faire une distinction arbitraire entre ce que l'on est tenté d'appeler les miracles intelligibles (spécialement la résurrection) et les miracles inintelligibles (l'arrêt du cours du soleil dans la vallée d'Ajalon). Si nous sommes véritablement convaincus de notre totale insuffisance et du caractère caché de Dieu, nous préférerons humblement reconnaître qu'une explication biblique donnée ne nous touche pas, ou n'est pas édifiante pour nous, plutôt que de dire que l'explication en question peut être rejetée comme non-vraie, ou comme un reste de mythe.

Mais la théologie moderne ne manque pas seulement de rigueur lorsqu'elle fait une distinction arbitraire entre les miracles qu'elle admet et ceux qu'elle rejette ; elle obscurcit également la signification des miracles en tant que tels. Selon l'opinion traditionnelle, les miracles sont des actions surnaturelles de Dieu, ou des actions qui interfèrent avec l'ordre naturel ou qui l'interrompent. Brunner, par exemple, rejette cette opinion. Il explique les miracles par analogie avec la manière dont la vie utilise la matière inanimée : les processus vitaux n'interfèrent pas avec les processus de la matière inanimée, ils ne les suspendent pas non plus, mais ils les utilisent dans un but étranger à la matière inanimée. De manière analogue, la révélation « ne pénètre pas dans la sphère de l'existence humaine de façon soit à pousser de côté l'élément humain, soit à suspendre son action ; elle y entre en mettant l'humain à son service. Jésus Christ est un être humain ‘né d'une femme, etc.’ Il est ‘vrai homme’, comme le dit le dogme. »⁴ (303) En Christ, le divin et l'humain s'interpénètrent : l'humain

⁴ Emil Brunner, *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich, 1941. Strauss cite la traduction anglaise de ce ouvrage (*Revelation and Reason, The Christian Doctrine of Faith and Knowledge*, Philadelphia, The Westminster Press, 1946). Les passages que Strauss cite ou auxquels il renvoie se trouvent dans l'édition allemande originale aux pp. 256, 276, 277, 280, 299, 300, 323, 329, 419, 420.

ne disparaît pas. (304) Des propos comme ceux-là semblent vouloir échapper à la question décisive. Jésus est né, non pas simplement d'une femme, mais d'une vierge ; surtout, il n'est pas engendré par un père humain. Si ce n'est pas là une interruption de l'ordre naturel, je ne sais pas ce que c'est. Si l'homme est essentiellement, comme le dit Aristote, engendré par l'homme, Jésus en tant que Christ ne pouvait pas être un vrai homme. Le dogme repose entièrement par conséquent sur le fait qu'un être peut être un être humain sans avoir été engendré par des parents humains. La preuve scripturaire de cette possibilité est Adam. Et le parallèle entre Adam et Christ est fondamentale pour la théologie chrétienne sur d'autres points également.

J'aimerais rester un moment sur la théologie de Brunner parce qu'il est inhabituellement conservateur et mesuré. Pour ne mentionner qu'un exemple : Brunner rejette la thèse de Kierkegaard selon laquelle la foi chrétienne n'a besoin que des récits des Apôtres selon lesquels ils ont cru que, en telle et telle année, Dieu s'est manifesté sous la forme d'un serviteur qui a vécu, enseigné et qui est mort. Brunner admet sobrement que « la crédibilité du récit de l'Evangile dans ses traits principaux est le fondement nécessaire de la foi chrétienne ». Cependant, Brunner lui-même abandonne des positions théologiques essentielles. Son principe est que « les Ecritures sont la parole de Dieu, parce que et dans la mesure où, elles nous donnent Christ », c'est-à-dire que l'enseignement essentiel de la Bible est sotériologique et non cosmologique, et il rejette par conséquent sans aucune hésitation toutes les théories cosmologiques de la Bible. Il reconnaît que la foi chrétienne « contient certaines affirmations historiques ». Mais il pense manifestement qu'aucune des affirmations historiques essentielles à la foi n'a d'implications cosmologiques. Tout en insistant de la manière la plus forte sur l'historicité de la vie de Jésus et de la résurrection, il rejette l'historicité d'Adam et de tout le récit biblique des origines de l'humanité. Mais l'eschatologie biblique n'est-elle pas étroitement liée à la *poétologie* biblique, c'est-à-dire à son récit des commencements ? Tout comme l'eschatologie incroyante (l'opinion suivant laquelle la vie humaine disparaîtra un jour sans laisser de traces et sans Jugement Dernier) est liée à la poétologie de l'incroyance (l'évolutionnisme de la science moderne). Si l'on accepte l'évolution, n'admet-on pas que l'homme n'a pas été créé parfait ? Et les grandes fautes de l'homme ne sont-elles donc pas dues à la forme imparfaite sous laquelle les êtres humains ont fait leur première apparition sur la terre ? Et l'homme n'est-il donc pas excusable — contrairement à ce qu'affirme Paul ? Comment le premier homme aurait-il pu *connaître* la loi de Dieu s'il n'avait pas été créé parfait et s'il n'avait pas résidé dans l'Eden, et n'avait été que médiocrement doté mentalement et matériellement ? Son polythéisme, son idolâtrie, ses monstruosités morales, ne sont-ils pas des erreurs nécessaires, et non des *pêchés* ? Mais, pourrait-on objecter, en laissant de côté la question de savoir quand l'homme primitif *est devenu* un réel être humain : *à ce moment*, il a eu le choix entre l'obéissance et le péché : *à ce moment*, quel que soit le nombre de fois où elle s'est répétée, la chute a eu lieu et a lieu. Mais que dirons-nous de l'héritage d'*excusable ignorance* par lequel l'homme réel a

commencé, si l'explication évolutionniste a raison — c'est-à-dire si l'homme n'a pas été réellement créé, mais « jeté sur ce globe » et s'il ne doit toute son humanité qu'à ses efforts révolutionnaires ? Je ne vois pas comment l'on peut éviter de se trouver dans le dilemme suivant : ou bien un commencement parfait suivi du péché, ou bien un commencement imparfait et par suite *aucun* péché originel. En niant l'historicité de la chute, Brunner répète l'erreur typique qu'il dénonce si sévèrement chez les théologiens idéalistes au sujet de l'incarnation et la résurrection : il remplace un fait exceptionnel par un concept extérieur ou un symbole.

Des observations de ce genre peuvent être fatales à la théologie moderne ; elles n'ont en dernière analyse aucun effet. L'inconsistance de la théologie moderne n'améliore pas le moins du monde la position de la philosophie. Car même si le philosophe avait réussi à réduire à néant toute *théologie*, il n'aurait pas pour autant avancé d'un iota dans sa tentative pour réfuter la *révélation*.

8. *La révélation ne peut pas réfuter la philosophie.*

Tournons-nous maintenant de l'autre côté. Voyons comment la philosophie s'en tire lorsqu'elle est attaquée par le partisan de la révélation. J'ai dit que le théologien est contraint de réfuter la philosophie. Car s'il ne le fait pas, le philosophe pourra dire qu'il n'y a pas l'ombre d'une évidence contre l'opinion selon laquelle la vie philosophique est le bon mode de vie : la révélation ne sera qu'un *factum brutum* et encore, incertain. Notre première impression est que tous les arguments théologiques dirigés contre la philosophie sont imparfaits, parce qu'ils sont circulaires : ils ne sont décisifs que *sur la base* de la foi.

Prenez le célèbre argument de Pascal sur la misère de l'homme sans Dieu, c'est-à-dire sans le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, un argument qui vise à être décisif « par nature ». Cet argument ne réfute en aucune manière la thèse de Platon suivant laquelle le philosophe, illustré en particulier par Socrate, vit dans les îles des bienheureux. Si Pascal disait que Platon n'avait pas l'expérience chrétienne de Pascal, Platon pourrait répondre aussi légitimement que Pascal n'avait manifestement pas l'expérience de la sérénité philosophique qu'avait Platon. Pascal pourrait répondre que tous les philosophes sous-estiment la puissance du mal, qu'ils sont superficiels ou optimistes. Il pourrait évoquer à cet égard la manière dont Lucrèce ouvre son poème consacré à l'exposition de la philosophie épicienne par un éloge de la puissance bienfaisante de l'amour terrestre. Mais Lucrèce pourrait répondre que cette prière édifiante n'est que le commencement : le poème se termine par la description d'une des plus terribles pestes : l'équanimité philosophique est au-delà du conflit entre l'optimisme et le pessimisme.

Cependant, poursuivrait le théologien, le mal n'est pas principalement le mal physique, mais le mal *moral*. Les philosophes sont aveugles : ils ne voient pas le fait, ni la puissance, du péché. « L'éthique philosophique... connaît moins le mal (moral) que l'homme de la rue » (Brunner, 327). Sans cette cécité,

les philosophes n'auraient jamais pu avoir élaboré, et utilisé, leur théologie naturelle qui se fonde sur l'analogie avec l'homme sage. Le philosophe qui affirme avec suffisance que Dieu ne pourrait pas infliger aux hommes un châtiment éternel parce que lui, le philosophe, ne prendrait jamais au sérieux les péchés d'êtres moins sages que lui, montre simplement par là combien son cœur est dur, ou il révèle au mieux sa notion vague qu'il serait perdu si Dieu devait prendre les péchés au sérieux.

Le philosophe répondrait en contestant l'importance décisive et ultime des critères *moraux*. On pourrait réfuter toutes les critiques théologiques du laxisme de toute morale philosophique en exigeant une démonstration que le principe du cosmos, ou la première cause, se soucie si peu que ce soit de la morale. On n'a jamais avancé aucune preuve de l'importance décisive de la morale : l'homme de la rue n'est pas une autorité — la théologie n'est-elle pas la source ultime de ce qu'il pense et même de ce qu'il sent ? En d'autres termes, le philosophe dirait que le péché presuppose une *loi* morale, et il nierait qu'il *existe* une loi morale. Il nierait ce que Luther par exemple considérait comme un fait indubitable, à savoir que tout être humain fait l'expérience de quelque chose de la réalité de Dieu, qu'il trouve dans la conscience qui le juge du point de vue de la loi morale. Il évoquerait ce qu'Aristote dit de l'*aidōs* (du sens de la honte) : cela ne convient qu'aux jeunes gens, car les adultes ne doivent tout simplement rien faire dont ils pussent avoir honte. Et en ce qui concerne les intentions (au contraire des actions), les *boulèseis* [souhaits, intentions] sont *adèloï* [invisibles]. Il n'y a pas de « *synderesis* » chez Aristote. Le secret explicite du *Philèbe* : le bien le plus élevé est la *thèoria* accompagnée d'*èdonè* [plaisir].

Le théologien : mais le philosophe manque de rigueur en n'admettant pas les exigences morales les plus strictes ; car la philosophie prétend être l'amour de la *vérité*, et tout relâchement moral revient à reconnaître le droit à l'affirmation de soi ou à l'égoïsme ou à l'eudémonisme, qui est incompatible avec l'abnégation radicale impliquée dans toute réelle quête de la vérité. La philosophie est inconsistante en ce qu'elle *exigerait* une renaissance, une régénération, tout en l'excluant.

Le philosophe nie que l'affirmation de soi et l'amour de la vérité soient incompatibles. Car nous avons un *besoin égoïste* de vérité. Nous avons *besoin* de l'éternel, du *vrai* éternel (c'est la doctrine platonicienne de l'*erōs*). La parenté entre *philosophia* et *philotimia* [amour de l'honneur] : une renommée éternelle n'est possible que par la connaissance de la *vérité*. L'égoïsme qui voit le plus loin se transforme en un parfait non-égoïsme, mieux, se révèle comme un parfait non-égoïsme.

Le théologien : la philosophie est la divinisation de soi ; la philosophie est enracinée dans l'*orgueil*.

Le philosophe : si nous comprenons Dieu comme l'être le plus parfait, c'est-à-dire une *personne*, il n'y a pas de dieux en dehors des philosophes (le *Sophiste*, 216b6 : *theos tis elegktikos* [un réfutateur divin]). Pauvres dieux, dira-t-on ? Certes, mesurés à l'aune de critères imaginaires. — Et en ce qui concerne « l'*orgueil* », qui est plus orgueilleux, celui qui dit que *son* sort personnel

importe à la cause première de l'univers, ou celui qui admet humblement que son sort n'importe en rien à personne d'autre qu'à lui-même et à ses amis ?

Le théologien : la compréhension philosophique de l'homme est *superficielle* ; les philosophes n'ont pas sondé les profondeurs de l'homme, son désespoir, ce qui se dissimule dans son désir de distraction et dans cet ennui qui révèle plus la réalité de l'homme que toutes ses activités rationnelles.

Le philosophe : ces phénomènes et d'autres semblables révèlent sans doute le caractère problématique de toutes les manières ordinaires de rechercher le bonheur qui ne sont pas la recherche du bonheur de la contemplation. Le philosophe en tant que philosophe ne désire jamais se distraire (bien qu'il ait besoin de relâchement de temps en temps), et il ne s'ennuie jamais. La psychologie théologique concerne l'homme non-philosophe, l'homme vulgaire, qui n'est pas guidé par la compréhension de la fin naturelle de l'homme qui est la contemplation. Si les philosophes n'insistent guère sur certains aspects très « intéressants » des hommes, ils sont animés de l'intention pédagogique la plus noble : il est meilleur pour les hommes de se voir rappeler ce qui est noble et raisonnable en eux que de se laisser accabler et décourager par des tableaux pathétiques de l'aspect sordide de la vie.

La philosophie ne peut pas expliquer la révélation.

L'argument théologique qui est peut-être le plus impressionnant est tiré de l'insuffisance de l'*explication philosophique* de la croyance en la révélation. La philosophie *doit nécessairement* interpréter la révélation comme un *mythe* ; en d'autres termes, il faut qu'elle néglige la *différence* essentielle entre le mythe et la révélation.

Mythe

Révélation

Polythéisme

Un Dieu tout-puissant

Des dieux contrôlés par un destin impersonnel ;

Les *actions* de Dieu

Des phénomènes récurrents

Des événements absolument uniques, et qui ne peuvent se répéter,

La décision, l'Histoire

Aucune relation distincte aux événements historiques

Relation essentielle aux événements historiques (l'*histoire de l'Ancien Testament* ; « crucifié sous Ponce Pilate »).

Brunner, 259 : « Dans toutes les formes de religion, en plus de la crainte, il y a le respect ; avec le désir humain du bonheur, il y a aussi une réelle

aspiration à la perfection divine ; en plus de l'utilité sociale, il y a aussi un effort authentique pour communier avec la divinité, et une soumission authentique à un commandement plus élevé, à un commandement saint ; et derrière ce plan de développements imaginaires d'une pensée affective, il y a un élément qui ne peut aucunement dériver de l'imagination : la connaissance de quelque chose d'inconditionné, ultime, normatif, au delà du monde, au delà du temps. »

Les raisons pour lesquelles l'explication philosophique *semble* insuffisante :

a) la réticence du philosophe à identifier *ouvertement* le noyau même de l'enseignement biblique à la superstition — par suite l'absence de réelle discussion *ouverte de la différence* entre la Bible et les autres superstitions (le mythe).

b) *Traité Théologico-Politique*, IX, § 42 début-§ 60 fin : les phénomènes psychologiques extrêmement rares sont aussi éloignés que possible des expériences typiques du philosophe — de là une imparfaite caractérisation des phénomènes par le philosophe.

Or en ce qui concerne l'interprétation philosophique, le philosophe admettrait la différence essentielle entre la Bible et le mythe : la Bible pré-suppose, tout comme la philosophie elle-même, la prise de conscience du *problème* du mythe : mythe-philosophie/mythe-révélation.

Le mythe et la révélation vont ensemble : absence de prédominance de l'esprit critique-sceptique.

Le mythe et la philosophie vont ensemble : absence de prédominance de la morale.

Le point de départ de l'explication philosophique de la *révélation* serait par conséquent le fait que le fondement de la croyance en la révélation est la croyance en l'importance centrale de la *morale*.

(Brunner, 424 : selon le Nouveau Testament, « cette connaissance désespérante de la détresse et du besoin, c'est-à-dire la conscience du péché », vient de la loi qui n'impose que des exigences. La loi en question « *appartient absolument à ce que l'homme peut dire lui-même* », — c'est-à-dire elle vise à être accessible à l'homme en tant qu'homme.

333 : « il est un fait dont témoignent d'une seule voix l'Ecriture et les meilleurs maîtres de l'Eglise : *l'homme en tant qu'homme connaît la loi de Dieu...* et en fait cette connaissance de la loi est le *centre de l'existence humaine naturelle* et de la compréhension de soi naturelle de l'homme. »)

La tâche du philosophe est de comprendre comment l'idée originelle (mythique) du *theios nomos* [loi divine] est modifiée par la compréhension radicale de l'implication morale et est ainsi transformée en l'idée de la révélation.

1/ Besoin de l'homme —> société, ou encore la sociabilité était irréductible : besoin de la *loi*.

2/ d'une *bonne* loi : le critère originel du bien : l'ancestral.

3/ la loi dépend des ancêtres = le *père* ou les pères, la source de son être, aimant (bienfaisant) et exigeant obéissance (cf. Fustel de Coulanges).

4/ supériorité absolue des ancêtres : des êtres surhumains, des êtres *divins* — une *loi divine* : les choses premières, les sources de notre être sont des *dieux*.

5/ contradiction entre les diverses lois divines : il n'y a qu'*une seule* loi divine.

6/ *pleine* obéissance à la loi : il faut que la loi soit la source de *tous* les bienfaits —> il faut que le dieu soit tout-puissant —> il ne peut y avoir qu'un seul Dieu — fabricant, Créateur = générateur.

7/ *pleine* obéissance à la loi : obéissance non pas simplement un devoir à remplir pour obtenir quelque chose d'autre, comme une récompense : cette *pleine* obéissance est *amour* du Dieu unique de tout son cœur, de toute son âme et de toutes ses forces.

8/ *pleine* obéissance à la loi : aucune relation humaine n'est laissée à un arbitraire qui ne peut répondre de ses actes —> amour de tous les hommes. Dieu est le père de *tous* les hommes et tous les hommes sont frères. *Betselem elohim*, « à l'image de Dieu ».

9/ *pleine* obéissance à la loi : non seulement les actions extérieures, mais l'*intention* droite : la pureté du cœur (aimer Dieu de *tout* son cœur) — impossibilité pour l'homme d'y parvenir : le *péché* : besoin de *miséricorde* : le Dieu d'amour pardonnant le péché est plus important que le Dieu qui Juge.

10/ *pleine* obéissance à la loi : rejet de l'*ubris*, de la confiance en soi seul (*self-assertion*) en *n'importe quel* sens : critique des cités, des arts, des rois — spécialement de la science, qui est le moyen par excellence par lequel l'homme s'affirme lui-même.

Une unique révélation ultime qui a eu lieu dans le passé est *le* corrélat de l'obéissance absolue, de l'abandon absolu.

Pas de science : pas d'universaux : le bien dérive d'un phénomène *particulier, individuel* (le bien = être chrétien, juif...). La guidance n'est pas la connaissance d'universaux, mais le récit des actions du Dieu mystérieux.

11/ *pleine* obéissance à la loi : il faut que la loi *requise* soit un don de Dieu : il faut que *Dieu* purifie notre cœur, pour que notre cœur soit pur — il faut que *Dieu* ouvre nos lèvres pour que notre bouche proclame Sa louange. Il faut que Dieu se communique *Lui-même* aux hommes —> il faut qu'Il se rapproche de l'homme : incarnation.

Objections :

a) Le problème de la présence, de l'appel — pas caractéristique de la Bible. La présence d'Asclépios par exemple — qu'était-ce ? Hallucination — Cf. également C.F. Meyer, et Heidegger : Dieu est mort.

b) l'explication ne peut pas expliquer le *fait* de l'amour réel de Dieu et de son prochain — mais la *question* se pose de savoir si ce sont là des *faits* et non des *interprétations* de faits — ce qui doit être expliqué, c'est simplement l'*exigence* d'un tel amour.

c) l'explication se fonde sur la Bible des théologiens — elle les *utilise* —> elle les *présuppose* : si l'explication était valide, les philosophes auraient

étaient capables de forger l'ensemble de la prétention indépendamment de la Bible — c'est-à-dire en pratique dans l'antiquité classique. Mais pourquoi des philosophes qui allaient dans la direction opposée aux maîtres de la Bible ont-ils été *capables* de découvrir ce que ne *pouvait* découvrir ou inventer qu'un type humain entièrement différent enclin à la possibilité anti-philosophique ?

Notes sur la philosophie et la révélation

L'argumentation biblique.

1/ Deux considérations guident le récit biblique de la création : Dieu donne des *noms* aux choses, et il *voit* que les choses créées par lui sont *bonnes*. Ces considérations impliquent une dépréciation du ciel et des corps célestes ; la Bible s'oppose donc à la contemplation admirative du ciel — Babylone demeure de l'astronomie : *tour de Babel* — à la philosophie.

2/ Les seules choses qui ne sont pas appelées explicitement bonnes dans le premier chapitre de la Genèse sont : le ciel et l'*homme*. La liaison entre la bonté problématique du ciel et de l'homme est que le ciel *tente* l'homme. Pourquoi et comment ? Cette question reçoit une réponse dans les chapitres 2 et 3 de la Genèse (l'histoire de la chute).

3/ L'interdiction du fait de manger la « connaissance » équivaut à une dépréciation du ciel, au rejet de la philosophie. L'homme a été créé pour vivre dans une *obéissance* semblable à celle d'un enfant, dans une obéissance *aveugle* : sans connaissance du bien et du mal. Pour se consacrer à la *terre*, à sa *vie* sur la terre (et non dans le ciel) : l'homme ne *nomme*, ne *gouverne* que des choses terrestres. La connaissance du bien et du mal est la connaissance pure et simple (la connaissance que Dieu a de l'ouvrage achevé revient à la connaissance du fait qu'il est *bon*). Le fait de manger la « connaissance » est inconciliable avec le fait de manger la « vie » : non pas naturellement, mais parce que Dieu a *voulu* qu'il en soit ainsi. Pour cette raison, l'homme doit être empêché *par la force* de manger la « vie » après avoir mangé la « connaissance » (expulsion du jardin).

4/ Comment l'homme a-t-il chuté ? Le récit de la chute explique dans quelle condition il pouvait y avoir une connaissance humaine du bien et du mal, et pourquoi cette condition ne peut pas être remplie.

Eve, et non Adam, immédiatement tentée (elle ajoute « toucher » à « manger » — elle est plus sévère que Dieu). Mais décisif : l'intervention du *serpent*.

Le serpent dit la *vérité* — elle contredit, dit-il, la parole de Dieu : vous ne mourrez *pas*... Pourquoi le serpent a-t-il raison ? En vertu du raisonnement : car Dieu sait que le *jour* où vous en mangerez vous serez comme des Dieux... Dieu *ne peut pas* vous tuer, parce qu'il *sait* — sa *connaissance* limite sa puissance — il a une connaissance de quelque chose d'indépendant de sa volonté : *moira* (*Deum fato subicere* [soumettre Dieu au destin]), *ideas*, *anagkè*, *physis*.

Le fait que le serpent a *raison* montre qu'il y a quelque chose de vrai dans ce qu'il dit — mais la suite (l'expulsion) montre que le serpent a tort *sur le point décisif*: quelque chose d'*inattendu* arrive.

Le propos vrai du serpent est faux sur le point décisif parce que la *raison* sur laquelle il se fonde est fausse : le caractère limité des *manifestations* de la puissance de Dieu prouve certes la limitation de la puissance de Dieu. Mais le serpent est aveugle à la puissance *cachée, réservée*, de Dieu. Le principe du serpent est de refuser la toute-puissance divine.

5/ La punition du serpent montre que *cela* est le point décisif. Bien inattendu : le serpent a été créé *bon* — sa *ruse* est bonne, il n'était pas *interdit* au serpent de tenter Eve ; sa punition est un cas net de *pax*, de *crimen sine lege* [de châtiment, de crime sans loi] : le serpent identifie tacitement la loi de Dieu à sa loi *promulguée* — et il est *puni* pour cela. Tout comme les *œuvres* de Dieu ne révèlent pas toute la puissance de Dieu, sa parole révélée ne révèle pas toute sa *volonté*.

Liaison avec Genèse 1 : la conclusion du serpent sur la base de la *régularité* des mouvements célestes etc. à leur *nécessité intrinsèque*.

6/ L'attribution au *serpent* de l'attitude qui, pleinement développée, est celle de la philosophie ou de la science.

Bestial : la dignité ou la noblesse de l'homme consiste, non pas dans la connaissance — engendrée dans la liberté — mais dans la simplicité de son obéissance. Egalelement : la *femme*. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas un serpent *réel*.

7/ L'assurance du serpent se fonde sur le fait qu'il ne voit pas la loi non-promulguée de Dieu. D'un autre côté, l'obéissance radicale est une sorte de *divination* de la loi non-promulguée de Dieu. Le marché d'Abraham avec Dieu pour sauver le petit nombre des justes des cités condamnées. (Contrairement à ce qui s'est passé pour Caïn — « Suis-je me gardien de son frère ? » — et à l'indifférence de Noé pour les victimes du déluge). — Cette action d'Abraham est une *apogée*, elle est plus importante que la *aqeda* [la liaison d'Isaac] qui est le sommet de l'obéissance à la loi révélée.

8/ L'histoire de la chute, spécialement la punition du serpent, montre que l'homme ne peut pas connaître ce que Dieu fera. *Telle* est la signification de « Je serai ce que je serai » (= j'accorderai ma grâce à qui je l'accorderai). Dieu *caché* — « le Seigneur a dit qu'il demeurera dans d'épaisses ténèbres ». L'homme ne peut pas connaître ce qu'est Dieu (il ne peut pas *voir* Dieu) : s'il pouvait connaître ce qu'est Dieu, il connaîtrait ce que Dieu *sera*. Dieu sera tout ce qu'il sera, et non ce qu'il *est*, c'est-à-dire ce que l'on *connaît* qu'il est, *maintenant*. L'homme doit à Dieu ce qu'il peut connaître de Dieu — à sa libre révélation — la liberté, ou la *grâce*, implique une révélation particulière, une révélation *contingente* (et non une révélation éternelle) ; donc la loi divine, la loi absolue est une loi *particulière*.

9/ L'histoire de la chute n'est pas le dernier mot de la Bible sur la connaissance. Le principe général de la Bible est que les choses inventées par l'homme en rébellion contre Dieu sont finalement acceptées par Dieu, et

transformées en moyens de grâce (la cité, l'agriculture, les arts, la royauté...). Il en est de même pour la *connaissance*. Dieu *donne* la connaissance : sa loi devient l'arbre de la connaissance qui est l'arbre de la vie pour ceux qui s'y tiennent. Après la chute, l'homme ne peut plus vivre dans une obéissance non-instruite. Il a désormais besoin de sagesse, de compréhension ; non de la philosophie, mais de la révélation divine.

10/ *Conclusion finale* : la Bible accorde aux philosophes qu'ils auraient raison s'il n'y avait pas de Dieu qui peut se révéler lui-même et qui se révèle lui-même. Seule la philosophie — et non l'art, la morale, etc. — est une alternative à la révélation : ou bien l'homme se guide par lui-même, ou bien il est guidé par Dieu. *Tertium non datur* [pas de troisième voie]. Si Dieu n'avait pas interdit le fait de manger de l'arbre de la connaissance, cela équivaudrait à l'*omoiōsis thēō* [l'assimilation à dieu] qui serait la possibilité humaine *la plus haute*. Le mythe du *Politique* : si les dieux ne guident pas les hommes, *la seule* chose nécessaire est que les hommes se guident eux-mêmes. La philosophie et la Bible s'accordent sur ce point : les deux *seules* possibilités qui s'opposent sont la philosophie et la révélation divine.

La réponse du philosophe à l'argumentation biblique

Les philosophes ne seraient pas impressionnés par elle : les histoires païennes évoquaient des dieux envieux, mais dans la mesure où Dieu n'est pas envieux, il n'interdirait pas à l'homme de devenir semblable à lui en comprenant le bien et le mal.

Ils se moqueraient de l'insistance biblique sur la *foi*, sur la *confiance*, de l'homme en Dieu : elle sous-entend une vision de la première cause caractéristique du gentilhomme : un gentilhomme est offensé lorsque l'on ne le croit pas ou lorsqu'on ne croit pas ce qu'il dit (*Cyropédie*, VII, 2, 15, 17) ; mais un être sage ne serait pas offensé par le doute exprimé par quelqu'un, il *encouragerait* au contraire à douter de tout ce qui n'est pas évident.

Surtout : *nomos* et *μυθος*. La Bible est à certains point de vue meilleure, à d'autres pire, que d'autres *nomoi* et *μυθοι*.

L'alternative inévitable : ou la philosophie, ou la révélation.

1) On ne peut éviter cette alternative en attribuant à la philosophie et à la révélation des domaines ou des plans différents, car ils affirment des choses sur le *même* sujet : sur le monde et la vie humaine (*cf.* les controverses sur le darwinisme, la critique biblique, etc.) : le conflit n'est pas seulement possible, il est réel).

2) Cette alternative n'est pas contredite par l'existence d'harmonisations qui pullulent tout au long de l'histoire occidentale. Car ce sont des *tentatives* d'harmonisation, et non une harmonisation *effective*. Dans chaque « harmonisation », l'un des termes de l'alternative est sacrifié, subtilement mais indubitablement, à l'autre.

Le philosophe accepte la révélation. S'il y a révélation, la foi est infiniment plus importante que la philosophie — la philosophie cesse d'être *le bon mode de vie* — en acceptant la révélation, le philosophe cesse d'être un philosophe — *sauf s'il transforme la révélation en philosophie* (Hegel) et ainsi sacrifie la révélation à la philosophie.

Le théologien accepte la philosophie. — il peut le faire s'il croit que la philosophie est *autorisée*, que la philosophie est justifiée sur la *base* de la révélation. La philosophie ainsi autorisée, ainsi reconnue, est nécessairement une humble servante de la théologie et non pas *la reine des sciences*.

La nature de l'alternative n'autorise qu'une *subordination*, et *non* une coopération. *Chaque* position est soit bonne, soit mauvaise : car chacune prétend être *la seule chose nécessaire*.

3) *Objection* : la philosophie n'implique-t-elle pas un dogmatisme insoutenable ? N'implique-t-elle pas un rejet *a limine* de la révélation ? de la foi ? La philosophie n'est-elle pas amour du vrai, et un rejet *a limine* n'est-il pas un signe de non-sincérité ? La philosophie est *bien* amour du vrai, c'est-à-dire du vrai *évident*.

Précisément pour cette raison, il est de l'essence du philosophe de suspendre son jugement, et de *ne pas* affirmer à chaque fois que l'assentiment serait fondé sur une évidence insuffisante.

Quiconque est incapable de suspendre son jugement dans de tels cas, de *vivre* dans une telle suspension du jugement, quiconque ne sait pas que le *doute* est un bon appui pour une tête bien faite, ne peut pas être un philosophe.

Mais la *vie* exige de prendre des *décisions* — cela n'est pas exact : cela vaut pour *l'action* — mais qui a jamais dit que la vie du philosophe était une vie active ? La réponse du philosophe à l'objection du pragmatiste a été donnée par Goethe : *der Handelnde ist immer gewissenlos* [« Le commerçant (ou celui qui mène une vie active) est toujours sans scrupules (ici sans conscience, sans connaissance) »] — *en tant qu'homme agissant* (ou comme le dit Aristote, en tant qu'être *simplement humain*), il nous faut accepter des prémisses non évidentes. Mais cela manifeste seulement l'infériorité de l'action.

Transition vers la difficulté décisive.

La philosophie ne pourrait accepter la révélation que si la révélation était un fait évident, démontrable. En pratique : si la révélation pouvait être prouvée par une évidence *historique*.

Mais la révélation ne peut pas être prouvée par une évidence historique.

L'enseignement des Réformateurs s'accorde avec le *criticisme historique moderne*.

La critique historique moderne n'a pas réfuté la croyance en la révélation — mais elle a réfuté l'*argumentation historique* qui prouvait, croyait-on généralement, le fait de la révélation. Mais cela, elle l'a effectivement fait.

La révélation ne peut pas réfuter la philosophie.

Il y a un grand nombre d'arguments — je ne mentionnerai ici que les plus courants.

L'argument *politique* : le besoin *social* de la révélation pour un ordre stable ; la philosophie est incapable d'établir des critères moraux (Socrate ne peut pas réfuter Calliclès, etc.) — elle ne prouve *au mieux* que la nécessité du *mythe* de la révélation (un noble mensonge).

Misère de l'homme sans Dieu : mais Socrate (Epicure et aux stoïciens s'en consolent, ils ne sont pas misérables, la misère vient de l'envie).

L'argument *moral* : L'infériorité de la morale philosophique comparée à la morale biblique (son eudémonisme : *placere sibi ipsi* [aimer être avec soi-même] contre *placere Deo* [se réjouir en Dieu] ; affirmation de soi contre négation de soi : aimer Dieu de tout son cœur contre aimer de tout son cœur comprendre parfaitement.

Cependant : on peut contester le critère *lui-même*, à savoir l'exigence morale *radicale*, l'insistance sur la pureté absolue des intentions.

Tous les arguments de la foi contre la philosophie *présupposent* la foi : ils sont circulaires.

La révélation n'a pas d'autre soutien que la révélation : le seul livre écrit pour défendre la Bible est la Bible elle-même (Lessing). Ou le « Je sais, je sais » de Newman.

Dans la mesure où la révélation n'a aucun soutien en dehors d'elle-même, dans la mesure où ses arguments sont circulaires, la philosophie peut négliger la révélation [ne veut-il pas dire : la révélation peut négliger la philosophie ?].

La philosophie ne peut pas réfuter la révélation.

A nouveau, nous nous limitons aux aspects les plus courants. La différence fondamentale entre la réfutation des *partisans* de la révélation (= les êtres humains) et la réfutation de la révélation (c'est-à-dire de Dieu) — cf. Calvin : *se nobiscum litigare fingunt* [« Ils font semblant de s'attacher à nous » *Institution de la religion chrétienne*, I, 17, 2].

A la célèbre réfutation du premier chapitre de la Genèse par la géologie moderne, la réponse *erronée* est la suivante : la Bible n'est pas un livre scientifique, mais un livre qui ne se soucie que de questions de foi et de mœurs — car la foi et la science empiètent l'une sur l'autre, par exemple dans la question des miracles — si la Bible ne doit pas être prise au sérieux dans les questions concernant le monde physique et les événements qui y ont lieu, les récits bibliques ont été peut-être faits par des gens incapables d'observation exacte, etc.

La bonne réponse et la réponse décisive est la suivante : tous les arguments scientifiques contre le récit biblique de la création etc., *présupposent* l'impossibilité des miracles (des événements qui, selon la science, doivent avoir requis des milliards d'années, sont miraculeusement possibles en une demi-seconde) — autrement dit, ils font une pétition de principe.

Cela vaut également pour la critique biblique : ses arguments *présupposent* l'impossibilité de la parole inspirée : il était impossible à Moïse de décrire des événements qui ont eu lieu des siècles avant sa mort, mais il n'était pas impossible à Dieu de lui inspirer la vérité, etc.

La multiplicité des révélations — elles se réfutent l'une l'autre — est un argument particulièrement superficiel. Car :

1/ si *una est religio in rituum varietate*, si chaque religion révélée est une interprétation *humaine* de l'appel de Dieu, la diversité des interprétations humaines ne fait pas disparaître le fait qu'un Dieu personnel appelle à Lui librement et mystérieusement les hommes. Il est vrai que cela présupposerait une attitude de *tolérance* radicale. Mais ce n'est même pas nécessaire, car :

2/ il faut que des scandales aient lieu, et des hérésies : il est de l'essence de la révélation d'être constamment défiée par de pseudo révélations, des hérésies etc.

Pourquoi la révélation ne peut pas réfuter la philosophie et vice versa.

En général :

a) la connaissance humaine est toujours tellement limitée que la *possibilité* de la révélation ne peut pas être réfutée, et que le *besoin* de la révélation ne saurait être nié.

b) La révélation est toujours tellement incertaine qu'elle peut être rejetée ; et l'homme est ainsi fait qu'il peut trouver sa satisfaction, son bonheur, dans la recherche, dans la progression de la clarté intellectuelle.

Conclusions à tirer de cet état de choses.

Première suggestion : la neutralité est supérieure aux termes de l'alternative.

La neutralité signifie :

a) que notre thèse peut être prouvée à l'une et à l'autre, tandis que ni l'une ni l'autre des deux thèses opposées — le droit de la révélation et le droit de la philosophie — ne peut être prouvée à l'autre.

b) tenter de *comprendre*, de rendre *justice* à l'une et à l'autre positions.

Etat déplorable de l'appréciation mutuelle. Les croyants sont justement choqués de ce que disent, ou laissent entendre les philosophes au sujet de la révélation, et les philosophes ne peuvent que hausser les épaules devant ce que disent les croyants au sujet de la philosophie.

(*Cf.* Spinoza sur la Bible ; Pascal sur les épiciens et les stoïciens ; Nietzsche sur la Bible comme expression du ressentiment ; Kierkegaard sur Socrate en tant que distinct de Platon. En ce qui concerne Thomas, l'insatisfaction de Luther envers la théologie scolastique est le signe d'un *problème*.)

On pourrait dire que le fait même que chaque camp a tenté de réfuter l'autre révèle une incompréhension profonde.

Mais la neutralité est une attitude *philosophique* et semble donc impliquer la victoire de la philosophie.

Le fait même de voir les *limitations* de la philosophie est une victoire de la philosophie : parce que c'est une *compréhension*.

Cependant :

Deuxième suggestion : l'incapacité de la philosophie à réfuter la révélation révèle son fondement problématique.

La révélation ou la foi *n'est pas* contrainte, par principe, à *réfuter* la philosophie. Mais la philosophie est menacée par la possibilité même de la révélation qu'elle ne peut pas réfuter : la philosophie ne peut se contenter d'une *défense* : il lui *faut* attaquer.

Pourquoi la philosophie est-elle menacée par la possibilité même de la révélation ?

I. a. L'alternative fondamentale est, ou bien la philosophie, ou bien la révélation, c'est-à-dire que ce qui est déterminant *en dernière analyse* est ou bien une guidance divine, ou bien une guidance humaine ; *s'il n'y a pas* de guidance divine, alors la guidance humaine est l'unique chose nécessaire.

De l'autre côté, s'il y a révélation, la philosophie en devient infiniment négligeable — la *possibilité* de la révélation implique l'*éventuelle inanité* de la philosophie. Si la possibilité de la révélation reste une question ouverte, l'*importance de la philosophie* reste une question ouverte.

Par conséquent, la philosophie repose entièrement sur l'*affirmation* selon laquelle la philosophie est l'unique chose nécessaire ou la plus haute possibilité de l'homme. La philosophie ne peut pas prétendre à un rang moindre : elle ne peut se permettre d'être modeste.

b. Mais la philosophie ne peut pas réfuter la possibilité de la révélation. Par suite, la philosophie *n'est pas* nécessairement l'unique chose nécessaire ; par suite, le choix de la philosophie se fonde, non pas sur une nécessité évidente ou rationnelle, mais sur une décision *non-évidente*, fondamentalement *aveugle*. La prétention de la philosophie est plausible, mais pas irrésistible, elle est *verisimile* [vraisemblable], mais *not verum* [vraie].

La *prétention* de la philosophie à suspendre sagement son jugement, tandis que la foi tranche témérairement ou précipitamment, est insoutenable ; car la philosophie *repose elle-même* sur une décision.

Si la philosophie ne peut se justifier comme une *nécessité* rationnelle, une vie consacrée à la recherche d'une connaissance évidente repose *elle-même* sur une supposition non-évidente — mais cela confirme la thèse de la foi selon laquelle il n'y a pas de possibilité de *consistance*, d'une vie *parfaitement cohérente*, sans la foi ou la croyance en la révélation.

II. On pourrait suggérer une issue de la manière suivante : la philosophie n'a pas besoin de prouver l'*impossibilité* de la révélation ; car la possibilité de la révélation est tellement éloignée, tellement infiniment éloignée qu'elle n'est pas une proposition pratique.

Cet argument convient à des hommes d'affaires, mais il est une honte — je ne dis pas pour des philosophes — mais pour quiconque prétend s'être approché si peu que ce soit de la philosophie ou de la science.

La philosophie ne peut pas prouver que la révélation est impossible ; par suite, elle ne peut pas prouver *plus* que le fait que la révélation est très *improbable* ou radicalement *incertaine*. Mais cela est tellement loin d'une réfutation de la révélation que cela n'a même aucune valeur : la révélation se caractérise par la prétention à être un *miracle*, et par suite, elle est très improbable et très incertaine. La philosophie sous-entend le refus d'accepter, ou d'adhérer, à quoi que ce soit qui n'est pas *évident* ; mais la révélation est *per se* non-évidente ; *ergo* la philosophie ne *réfute* pas la prétention de la révélation ; elle fait une pétition de principe ; elle repose sur une supposition *dogmatique*. Il n'y a aucune *argumentation* précise de la philosophie, le critère philosophique de la vérité *résout* tout simplement la question. La philosophie se présuppose *elle-même*.

La philosophie rejette la révélation à cause de son incertitude — mais l'incertitude est l'essence même de la révélation ; la révélation *nie* le critère philosophique de la vérité (tout ce qui ne peut pas être rendu manifeste est suspect ; *autopsia* ; nécessité évidente...). La philosophie rejette la révélation, la philosophie affirme sa propre *nécessité*, sur la *base* du critère philosophique de la vérité : la justification de la philosophie est *circulaire* — c'est-à-dire est un scandale.

Sur la base de son *hypothèse* initiale (la philosophie est la plus haute possibilité de l'homme), la philosophie peut se maintenir *facilement* face à la prétention de la révélation ; mais elle ne peut nier que cette prémissse fondamentale est une *hypothèse* et est vouée à le rester.

Je conclus : le fait que la révélation ne peut pas réfuter la philosophie et vice versa favorise la révélation. En d'autres termes, l'impossibilité de la neutralité entre la révélation et la philosophie favorise la révélation.

(Examinez ceci : on ne peut pas prouver la révélation, mais on peut prouver la philosophie : on peut prouver que l'homme fait de la philosophie : le *fait* de la philosophie peut être prouvé, tandis que le fait de la révélation *ne le peut pas*.)

Conséquence pour la philosophie : Si nous reformulons le problème de la manière suivante, la philosophie est la plus haute possibilité de l'homme, s'il n'y a pas de révélation ; mais il n'y a pas de révélation, parce qu'il ne saurait y avoir de *connaissance* évidente du fait de la révélation. L'argument présuppose l'identification tacite de « être » et de « connaissable avec évidence ». La philosophie est essentiellement « idéaliste » (Laberthonnière, *l'idéalisme grec et le réalisme chrétien* [Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec], Paris, 1904). C'est *ce fait-là* qui a suscité la *Critique de la raison pure* de Kant, et sa distinction entre le phénomène et la chose en soi : l'« idéalisme » kantien est une *critique* de l'« idéalisme » de la philosophie classique. Mais cf. Platon sur *asthénēia tou logou* (la faiblesse du *logos*). [Septième lettre, 343a].

Une philosophie qui croit qu'elle peut réfuter la possibilité de la révélation, et une autre philosophie qui ne le croit pas : *telle* est la signification réelle de la *querelle des anciens et des modernes*.

Les conséquences pour la philosophie : une révision radicale des réflexions fondamentales de la philosophie classique (l'homme est l'animal rationnel — la philosophie est sa perfection etc.) dans le sens de la critique de la raison pure de Kant.

Troisième suggestion. — Le philosophe grec répondrait de la manière suivante.

La philosophie n'a pas besoin de la révélation, mais la révélation a besoin de la philosophie : la philosophie refuse d'être traduite devant le tribunal de la révélation, mais *il faut que* la révélation reconnaîsse le tribunal de la philosophie. Car les partisans de la révélation peuvent bien *dire* : *credo quia absurdum*, ils ne peuvent pas *vouloir le dire, l'entendre* ; ils peuvent être forcés d'admettre qu'il faut bien que les objets de la foi soient *possibles*, mais la *philosophie* a précisément pour tâche de déterminer ce qui est ou non possible.

Mais la connaissance de la philosophie ne se limite pas aux choses *possibles*, car il y a une connaissance humaine des choses réelles. Dans la mesure où la philosophie comme la foi font des affirmations sur les choses *réelles*, il y a une possibilité de *conflit* et de *réfutation* de l'une par l'autre. La foi en tant que foi *doit nécessairement* faire des affirmations qui peuvent être *contrôlées* par les incroyants — il lui *faut* se fonder sur une *connaissance* prétendue ou réelle à *un moment ou à un autre* —, mais cette « *connaissance* » est nécessairement seulement une connaissance prétendue, à cause de la fausseté *fondamentale* de la foi, qui consiste à donner une importance *absolue* à la *morale* (la pureté du cœur).

Pour *exclure* radicalement la possibilité de la *réfutation*, il n'y a qu'un seul moyen : il faut que la foi n'ait aucun fondement dans la connaissance humaine des choses réelles. Cette vision de la foi n'est ni la foi juive ni la foi catholique. Elle a été préparée par les Réformateurs et elle a atteint son point culminant chez Kierkegaard. Tandis que la Réforme repose entièrement sur la vérité absolue de la Bible, c'est-à-dire d'un livre qui est sujet à divers genres d'investigations de la part des hommes, Kierkegaard a coupé ce dernier lien entre le domaine de la connaissance effective et le domaine de la foi. Il dit (*Fragments philosophiques*, 87) : car c'aurait été plus qu'assez pour la foi si la génération contemporaine de Jésus ne nous avait laissé que ces mots : « Nous avons cru que en telle et telle année, Dieu est apparu parmi nous sous l'humble figure d'un serviteur, qui a vécu et enseigné dans notre communauté, et qui est mort. » Si nous négligeons la difficulté qu'il faudrait *connaître* que « cette petite information » remontait *réellement* aux contemporains de Jésus, la foi peut-elle être défendue sur une *telle* base contre l'objection que « *assentire his quae sunt fidei, est levitatis* » [« Donner son assentiment aux choses qui relèvent de la foi, c'est faire preuve de légèreté »] (*Somme contre les Géntils*, I, chap. 6)⁵? Et s'il

⁵ Le titre complet de ce chapitre 6 est : Donner son assentiment à ce qui relève de la foi *n'est pas* faire preuve de légèreté, bien que cela soit au-dessus de la raison. » édition G-F, 151.

en est ainsi, ne nous faut-il pas admettre la possibilité de la réfutation de l'une par l'autre et par suite reprendre l'examen au début une fois encore ? Ou encore, *commencer* l'examen en reprenant les problèmes *concrets* auxquels je ne peux guère que faire allusion ce soir ?

En conclusion, j'aimerais évoquer le nom de l'homme à qui je dois, pour ainsi dire, tout ce que j'ai été à même de comprendre dans le labyrinthe de cette grave question : Lessing. Je n'entends pas ici le Lessing d'une certaine tradition, le Lessing célébré par un genre particulier d'éloquence, mais le Lessing vrai et inconnu. L'attitude de Lessing se caractérisait par un dégoût inné pour les compromis dans les questions sérieuses, c'est-à-dire dans les questions théoriques : il a rejeté le socinianisme, le christianisme éclairé (dont on ne sait pas en quoi il est chrétien et en quoi il est éclairé) et le déisme, et il aurait rejeté l'idéalisme allemand aussi bien (comme le montre le conflit entre Jacobi et Schelling). Il ne reconnaissait que l'alternative suivante : ou bien l'orthodoxie (dans son cas, bien sûr, l'orthodoxie luthérienne), ou bien Spinoza (c'est-à-dire la philosophie, car « il n'y a pas d'autre philosophie que celle de Spinoza »). Il trancha en faveur de la philosophie. — Il a indiqué en plus d'un passage de ses écrits la raison de ce choix ; mais en aucun, je crois, plus clairement que dans celui (*Lettres sur l'antiquité*, 45, fin) où il conclut son examen du traitement différent de la perspective dans la peinture ancienne et dans la peinture moderne :

« Nous voyons plus de choses que les Anciens ; et cependant nos yeux sont peut-être plus mauvais ; les Anciens ont vu moins que nous, mais leurs yeux pourraient avoir été plus perçants que les nôtres. — Je crains qu'une comparaison complète des Anciens et des Modernes ne conduise à la même conclusion. »

La philosophie de Platon et d'Aristote sous-entend qu'il est possible de réfuter la révélation. Nous ne pourrons énoncer ce qu'était leur argumentation précise tant que nous n'aurons pas compris l'ensemble de leur enseignement. Dans la mesure où je ne saurais prétendre y être parvenu, il me faut laisser ouverte la question.