

J'ai conçu mon intervention à la façon d'une simple esquisse. Je m'attacherai en effet à seulement dessiner, à l'intérieur du champ contemporain du pensable, les voies d'une pensée chrétienne, et j'entends par là, inséparablement, une pensée du christianisme et une pensée qui, venue d'un chrétien, permette à celui-ci de se reconnaître comme tel.

Pour introduire à mon propos, il me paraît indispensable de prendre acte d'abord de la crise de la science moderne. Pour cela je m'en rapporte à un texte rédigé par Cornélius Castoriadis entre 1970 et 1973 et débattu, au cours de ces mêmes années, entre lui et Claude Grégory, François Jacob, Claude Lefort, Jacques Monod et Edgar Morin¹.

Ce texte présente un état de l'opinion généralement régnante au sujet du savoir. Ainsi, non sans manifester sa surprise, Cornélius Castoriadis observe que «l'époque contemporaine, incertaine en tout, aime se croire certaine au moins d'une chose : de son savoir»². Il ajoute même «[...]la nature, la valeur, l'orientation, le mode de production et les produits de ce savoir lui paraissent au-dessus de toute discussion, dogmes qui ne diffèrent en rien, quant à la solidité et au mode d'adhésion subjectif, des dogmes religieux qui régnaient naguère [...]»³.

Or, ajoute notre auteur, il convient de ne pas céder à la confiance naïvement accordée au savoir par l'opinion. En effet cette confiance repose sur une idée de la science que l'activité scientifique elle-même, en tous domaines, oblige à abandonner.

Qu'est-ce donc qui serait désormais périmé ? Très exactement ceci: «le programme d'un savoir constituant son objet comme processus en soi indépendant du sujet, repérable sur un référentiel spatio-temporel valant pour tous et privé de mystère, assignable à des catégories indiscutables et univoques (identité, substance, causalité), exprimable, enfin, dans un langage mathématique à la puissance illimitée, dont ni la préadaptation miraculeuse à l'objet ni la cohérence interne ne semblaient poser de question⁴.»

Si tel est le programme que ruine aujourd'hui le travail même de la science, on conçoit qu'on puisse en venir à des conclusions comme celles-ci: «[...] l'incertitude est devenue mise en question et crise de l'armature catégoriale de la science, et renvoie ainsi explicitement l'homme de science à l'interrogation philosophique.⁵» Au reste, afin de ne laisser aucune équivoque sur l'étendue de cette incertitude, l'auteur précise son constat en ces termes : «[...] ce qui est en cause, c'est aussi bien la métaphysique sous-jacente à la science de l'Occident depuis trois siècles - à savoir l'interprétation, implicite et non consciente, du type d'être que manifestent les objets mathématiques,

¹ Cornélius CASTORIADIS, *Les Carrefours du Labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978, «Science moderne et interrogation philosophique», p. 147-217.

² Op. cit., p. 150.

³ Op. cit., p. 150.

⁴ Op. cit., p. 151.

⁵ Op. cit., p. 152.

physiques, vivants, psychiques, sociaux-historiques - que la logique dans l'élément de laquelle ces objets étaient réfléchis; que le modèle de savoir visé ; que la situation et la fonction social-historique de la science, des organisations et des hommes qui la portent. Il devait être en même temps évident qu'il en résulte une mise en question tout autant radicale de la philosophie [...]»⁶.

Ce n'est ni le lieu ni le temps de discuter, encore moins de justifier la description proposée par Cornélius Castoriadis. Il me suffit de tenir pour acquise la situation qu'il présente. Mais, bien entendu, tout en honorant mon appartenance à l'espace intellectuel qui vient d'être décrit, je m'efforce d'y tracer les chemins d'une pensée qui soit chrétienne.

C'est ainsi que, dans l'accomplissement de cette tâche, je me garde d'oublier, notamment, que « "ce qui est observé" est en fait le produit de l'interaction de l'observateur et de l'observable⁷. » Or ces propos, on le sait, ne sont pas sans harmoniques à l'intérieur de la tradition philosophique. N'avons-nous pas appris de la phénoménologie que la conscience n'est pas tenue par son objet sans que celui-ci, plus radicalement, ne se tienne dans sa lumière ? Plus tard, notre empressement à structurer ne nous a pas masqué que, dans le moindre énoncé, gît toujours, plus ou moins vive encore, la trace d'un acte d'énonciation. Et nous savions aussi que le désirable, quel qu'il soit, et fût-il nommé Dieu, n'attirerait pas au point de fasciner sans que s'exerce la vigueur d'un désir qui le constitue justement comme désirable. Il n'en fallait pas davantage pour que nous méditations, mais à nouveaux frais, par exemple, la très suggestive distinction établie par Gabriel Marcel entre le problème et le mystère. «Un mystère, avait-il écrit, c'est un problème qui empiète sur ses propres données, qui les envahit et se dépasse par là même comme problème»⁸. Pour ma part, dans cette distinction, quelque nuance qu'on lui apporte, j'ai toujours reconnu le libre développement d'une pensée à laquelle Kant avait attaché le terme de transcendantal. Tels sont du moins les rapprochements que j'établissais, inspiré que j'étais par la réflexion austère de Jean Nabert, où il faut suivre dans son détail la réponse qu'il apporte à la question suivante : «Dieu est-il donc pour la conscience un être distinct de l'opération qui l'atteint ?»⁹.

Ainsi donc, par-delà l'opposition de l'idéalisme nominaliste et du réalisme, ou encore du scepticisme et du dogmatisme, une pensée chrétienne est transcendantale quand elle se rappelle sans cesse que l'être dont elle traite - car elle traite bien d'un être ! -, qu'il soit individuel ou collectif, est toujours un sujet dont le propre est de naître dans un rapport avec un terme qui le fuit. Sans doute ce rapport est-il toujours empiriquement rempli - rempli de choses, de pensées, d'événements, d'œuvres, bref de tout

⁶ Op. cit., p. 152.

⁷ Op. cit., p. 161.

⁸ Gabriel MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, E. Nauwelaerts-J. Vrin, Paris, 1949, p.57.

⁹ Jean NABERT, *Le Désir de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris, 1966, p. 213.

ce qui est matière à histoire, c'est-à-dire à savoir. Mais le rapport transcendantal, qui est le nerf de la pensée, nous avertit que les relations supportent les êtres et toujours, de quelque façon, les précèdent, alors même qu'elles semblent se reposer et s'appuyer sur eux, comme un pont sur des piles.

Dès lors, comment le penseur chrétien ne percevrait-il pas à tout le moins un accord, comme on dit en musique, entre la situation transcendantale et cette espèce singulière, unique même, de relation qu'est la création ? En effet, c'est dans cette relation, plus qu'en Dieu, que nous naissons à l'être, que l'être naît en nous, que «nous avons la vie, le mouvement et l'être»¹⁰. *Relatio quaedam*, dit avec prudence saint Thomas d'Aquin, non sans signaler ce qu'il faut entendre par *relatio* : *minimum ens*, ce qu'il y a de plus petit dans ce qui est¹¹. Dans cette relation, nommée création, l'homme créé s'affirme en rapport avec un terme, qu'il appelle Dieu, mais qu'il ne peut appeler de ce nom que s'il ajoute aussitôt - et n'oublie jamais ! - que ce terme ne fait pas nombre avec lui. Dieu est donc le nom d'un quasi-terme, principe, si l'on veut, mais au sens où le principe n'est rien, rien en tout cas de ce dont il est le principe. Mais je renvoie sur ce point si important au grand livre de Stanislas Breton, l'ami et le maître de tant d'entre nous ici. Je rappelle seulement que *Du Principe* porte, en sous-titre, *L'organisation contemporaine du pensable*¹².

Il n'échappe pas cependant qu'en accordant à la situation transcendantale l'affirmation ou, plutôt, la confession de la création, le penseur chrétien est passé à ce que j'aime nommer l'ordre *théologal* ou, plus simplement, le théologal. Oui le théologal, et non pas le théologique. Car ce dernier mot, quelque précaution qu'on prenne, nous écarte toujours un peu du mystère, pour nous diriger vers le problème. Il induit la pensée qu'il y a des objets de la science théologique qu'on pourrait séparer de l'accès qui conduit jusqu'à eux. Or s'il est un trait bien propre à la pensée contemporaine, comme l'observe Emmanuel Lévinas, c'est que «la signification ne peut être comprise directement dans une fulguration qui éclaire et chasse la nuit où elle surgit et qu'elle dénoue. Toute l'épaisseur de l'histoire y est nécessaire [...] L'accès fait partie de la signification elle-même. On n'abat jamais les échafaudages. On ne tire jamais l'échelle¹³.» Le théologal, lui, ne pose rien dans l'absolu, comme toujours risque de le faire penser le théologique. Une pensée théologale, théoriquement au moins, implique et, à la lettre, engage, prend en gage, celui qui, à ne penser que théologiquement, serait porté à poser quelque chose comme un terme, Dieu, par exemple, qui ferait nombre avec lui-même. Le théologal interdit au penseur chrétien de

¹⁰ Act. XVII, 28.

¹¹ . Cf. A.-D. SERTILLANGES, *L'idée de création et ses retentissements en philosophie*, Aubier-Montaigne, Paris, 1945, « III - Qu'est-ce que la création ? », p 43-63. On consultera aussi A. KREMPEL, *La doctrine de la création chez saint Thomas. Exposé historique et systématique*, Vrin, Paris, 1952, *passim*.

¹² Stanislas BRETON, *Du Principe. L'organisation contemporaine du pensable*, B.S.R., Aubier-Montaigne - Éditions du Cerf - Delachaux et Niestlé, Desclée de Brouwer, Paris, 1971.

¹³ Emmanuel LÉVINAS, *Humanisme de l'autre Homme*, Fata Morgana, Montpellier, 1972, «La signification et le sens», p.32-33.

s'absenter de ce qu'il pense, parce qu'il le conduit à considérer les objets de sa pensée comme la figure des gestes par lesquels il les pense, c'est-à-dire des gestes de croire, d'espérer et d'aimer.

Bien sûr, le penseur chrétien ne mériterait pas ce nom s'il n'allait pas jusqu'à penser aussi le Christ, mais en cohérence avec la manière, théologale, dont il se pense comme créature, et avec la manière, transcendantale, dont il se pense comme sujet dans le monde. Car rien ne le disqualifierait plus, comme penseur chrétien, que s'il se mettait à penser autrement, sous prétexte qu'il s'agit maintenant du Christ, et, par exemple, s'il se mettait à traiter du Christ selon le problème, et non selon le mystère. Or, peut-être pressentez-vous déjà comment il procèdera pour rester fidèle à la démarche dans laquelle il s'est avancé. Mais, et c'est vrai aussi, peut-être soupçonnez-vous qu'il ne maintiendra cette fidélité qu'au prix d'un certain artifice. Croyez bien, en tout cas, que, tout le premier, je me suis reproché de céder à un emportement systématique, de renoncer trop facilement à ce bricolage à quoi se résout peut-être toute pensée. C'est vous confier en clair que je sais bien que je m'expose quand je pousse jusqu'à une pensée du Christ les suites de notre appartenance à la situation transcendantale. Mais, si je m'expose, ce n'est pas, comme on va le voir, sans certaines cautions.

Il y a, au moins, deux façons de traiter du Christ. Ou bien on parle de lui, à son sujet, à son propos, comme d'un objet, si saint qu'on le tienne par ailleurs. Ou bien on parle encore de lui, mais j'entends cette fois à partir de lui-même, pris comme site d'où, quoique indigne, on parle soi-même. Le premier discours sera, en toute rigueur de terme, christologique. L'autre méritera le nom de christologal. Ce second discours n'oubliera pas que ce qui est cru, espéré, aimé du Christ est, en fait, le produit du fidèle qui, dans son Église, croit espère et aime et, d'autre part, de ce qui, dans le Christ, appelle foi, espérance et amour. Sans doute, et nous ne le savons tous que trop, une longue et regrettable habitude a réservé le discours christologique pour les écoles et l'autre, celui que je propose de nommer christologal, pour les cercles de la spiritualité et de la mystique. Mais n'est-ce point ce partage qu'il faudrait contester ? Or, pour nous autoriser à ouvrir le débat, nous aurions à tout le moins la caution de saint Paul. Ne tient-il pas un discours christologal, lorsqu'il écrit aux Galates : « Je suis à jamais crucifié avec le Christ ; je vis, mais non plus moi, c'est Christ qui vit en moi. Et ce que maintenant je vis dans la chair, c'est dans la foi que je le vis, celle du Fils de Dieu qui m'a aimé et s'est livré pour moi »¹⁴? D'autres textes encore pourraient être invoqués, pour ne rien dire de la littérature johannique¹⁵.

Mais il me faut achever cette trop longue, et trop brève, intervention. J'ai omis de signaler qu'elle se recommandait de la charge que je partage avec d'autres, dans notre compagnie universitaire: il nous y revient de maintenir l'aspect

¹⁴ Gal. 11, 19-20.

¹⁵ Cf. Joseph HUBY, *Mystiques paulinienne et johannique*, Desclée de Brouwer, Paris, 1946.

anthropologique à l'intérieur de la pensée chrétienne. Or, je vous en fais l'aveu, ce terme d'anthropologie ne me plaît qu'à demi. Car il dirige immédiatement l'esprit vers la pensée de contenus, considérés absolument. Il n'invite pas assez à entendre tous les contenus comme autant de rapports lestés d'être, comme autant de relations devenues «objets mathématiques, physiques, vivants, psychiques, sociaux-historiques»¹⁶, pour reprendre les propres mots de Cornélius Castoriadis. J'hésite donc à employer, sans plus de précaution, ces termes d'anthropologie et d'anthropologique. Vous vous en doutez, je leur préfère celui d'*anthropological*.

Car une leçon nous vient de la science moderne et de sa crise, comme aussi des transformations survenues dans l'interrogation et la méditation philosophique philosophiques et, de là, jusque dans la pensée chrétienne.

Nous avons appris que l'institution de l'homme en humanité et en christianisme est elle-même humaine, et qu'à ce titre elle est traversée et soutenue, dans toutes ses figurations empiriques, par l'effectuation d'une relation où, chaque fois, se décide ce qui est humain. Or, si risquée que soit pour l'humanité de l'homme une telle entreprise, il n'y a là nulle prétention à faire de l'homme la mesure de toutes choses, et donc nulle menace pour une pensée chrétienne du christianisme. En effet, comme l'observait Maurice Merleau-Ponty, et spécialement à l'adresse des théologiens, on n'entend pas «par homme un principe explicatif qu'il s'agirait de substituer à d'autres. On n'explique rien par l'homme, puisqu'il n'est pas une force, mais une faiblesse au cœur de l'être, un facteur cosmologique, mais le lieu où tous les facteurs cosmologiques, par une mutation qui n'est jamais finie, changent de sens et deviennent histoire.»¹⁷

Guy LAFON

«Faire de la théologie à l'âge des sciences humaines», in *Les cent ans de la faculté de théologie*, UER de théologie et de sciences religieuses, Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne, 1992, p.142-148.

¹⁶ Cornélius CASTORIADIS, *op. cit.*, p. 152.

¹⁷ Maurice MERLEAU-PONTY, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Idées, Gallimard, Paris, 1965, p.52-53.