Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 33 (1986)

Heft: 1-2

Artikel: Présupposés éthiques et "coïncidence des opposés"

Autor: Brunn, Emilie zum

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-760681

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 05.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Emilie Zum Brunn

Présupposés éthiques et «coïncidence des opposés»

Cet exposé s'inscrit dans une réflexion sur la destinée culturelle et sociale de la connaissance, envisagée selon une perspective non simplement historique ou sociologique, mais éthique. Je commencerai par utiliser ce terme dans une acception méthodologique voisine de celle que lui ont donnée les philosophes anglo-saxons modernes. Ils conçoivent l'éthique comme une *réflexion analytique sur la morale,* et de façon générale sur toute activité quelle qu'elle soit, donc aussi sur celle du connaître. Ces auteurs définissent ainsi un *lieu d'où peuvent être jugées* la politique et la sociologie comme la morale et la philosophie elle-même, et non inversement! Ils ont appelé cette éthique *déontique* parce qu'elle réfléchit sur les sciences normatives et leurs impératifs. C'est pourquoi, loin de se présenter comme une *déontologie* au sens étroit du terme, c'est-à-dire comme une morale professionnelle, elle prétend constituer une *métamorale.* En effet, son propos ne s'identifie pas à celui des sciences qui énoncent ce qui est bien ou mal, vrai ou faux: aussi, en tant qu'elle consiste en une réflexion sur ce genre d'*énoncés,* l'éthique comporte-t-elle nécessairement un certain relativisme moral, étant bien entendu qu'il s'agit d'un relativisme descriptif et non pas nécessairement normatif. Au cours de leurs analyses les penseurs anglo-saxons constatent que toute phrase considérée comme vraie postule la vérité d'une autre phrase, que toute vérité religieuse présuppose une autre vérité, une autre religion. (On remarquera les affinités de cette analyse logique des présupposés avec la doctrine bouddhique des origines interdépendantes.) Telle est la *présupposition* nécessaire de tout système se donnant pour vérité. Cette observation fonde le relativisme descriptif inhérent à l'éthique ainsi

entendue, et permet d'éviter le danger que présente tout dogmatisme, ce danger que l'énoncé moral ou religieux méconnaît radicalement. C'est pourquoi une telle éthique ne s'occupe pas elle-même, au moins de façon directe, d'énoncer une *vérité* morale. Elle n'est pas, au moins de prime abord, une science normative.

Tout le problème que pose cette conception critique de l'éthique me paraît résider dans l'importance qu'on attribuera en dernière analyse à cette réserve: de manière directe, ou de prime abord. Est-il possible, humainement parlant, de constituer une éthique totalement *objective,* c'est-à-dire une réflexion sur la morale qui ne comporte pas elle-même de morale? Pour cela il faudrait être l'observateur symbolique de la navette spatiale décrit par Wilfred Desan, à la limite de l'impossible [1].

Quelle que soit la solution à laquelle on finira par se rallier de manière indirecte ou en seconde instance, il faut néanmoins reconnaître l'*utilité méthodologique d'une stricte distinction entre éthique et morale,* telle que l'ont proposée les Anglo-Saxons. Elle permet de ne pas suivre d'emblée le sillon tracé par les philosophes qui jusqu'à nos jours ont mêlé les deux types de considérations en faisant de la philosophie une science *originairement morale.* On a signalé les collusions entre *définitions* et *valeurs* dans les dialogues platoniciens [2]. De même pour Augustin, la recherche de la «fin de ce qui est bien» et «de ce qui est mal» constitue la tâche propre et première de la philosophie [3].

Au contraire, les analyses anglo-saxonnes permettent de prendre un recul critique grâce à la distinction entre l'énoncé d'un *tu dois* et la réflexion sur le sens et les présupposés d'un tel énoncé. C'est dans cette perspective que j'examinerai pour commencer certains des présupposés sous-jacents à la doctrine de la *coincidentia oppositorum* telle que Nicolas de Cues l'a exposée, et que je chercherai à vérifier leur cohérence ou leur non cohérence avec les applications pratiques qui en sont proposées dans le *De pace fidei,* le projet de paix œcuménique le plus célèbre du

[1] Wilfred Desan, *Heraclitus and the Space Shuttle: The Anatomy of a Nation,* conference given at the meeting of the «International Society of Metaphysics», Nairobi, August 14th, 1981: «The spacecraft is by definition *objective.* Our fictional astronaut is the impartial observer. And his *objectivity* lies precisely in his non-belonging to any *subject.* It is a mindles knowing, and his observing is cosmic, it is the knowing of ‹what-is-not-himself› –.» Voir, du même auteur, *The Planetary Man* (New York, Macmillan, 1972), p. 153 sv.

[2] Cf. Alain de Libera, «Philosophie, morale, éthique», dans *La Nef,* n° 67, sept.–nov. 1978 (Paris: Tallandier), p. 58 sv.

[3] Augustin, *De civitate Dei* XIX, 1; CC 48, p. 657, 9–659, 121.

moyen âge finissant. Je me laisserai guider en cette recherche par les vues d'un connaisseur et d'un partisan de l'analyse anglo-saxonne, celles de mon collègue et ami Alain de Libera, et m'appuierai sur son étude intitulée *Philosophie, éthique, morale.* Je commencerai par utiliser ce texte pour sa portée méthodologique, tout en me réservant d'indiquer plus loin qu'il me paraît constituer l'un des essais les plus cohérents dans la recherche d'un fondement éthique ou méta-moral totalement rationnel et objectif: celui que la philosophie occidentale recherche désespérément depuis l'effondrement de la pensée dogmatique. Etant donné l'importance de ce texte pour l'étude qui va suivre, je me permets d'en citer de manière extensive les conclusions:

> «... ce peut être une tâche non seulement importante mais essentielle pour le philosophe que de montrer que toute morale présuppose un corps de principes éthiques ou un certain nombre de vérités éthiques. De plus, ce peut être aussi une tâche spécifiquement philosophique que de montrer à chaque fois quels sont ces principes ou ces présuppositions éthiques dont toute morale présuppose la vérité et dont tout agent moral donne à entendre qu'il les croit vraies. Par ailleurs, le philosophe peut, en poussant aussi loin que possible la démonstration que la présupposition d'une vérité éthique est le principe de la morale, s'attacher à la distinction entre présupposition et implication contextuelle, et veiller à ce que l'on ne confonde pas les deux registres ni dans l'assomption ni dans la réfutation des doctrines morales. En ce sens on peut dire que, bien que le philosophe n'ait pas à proposer de morale..., il lui est toutefois possible de comparer les morales du point de vue de leurs présuppositions éthiques. Certes il ne s'agit pas d'évaluer ces présupposés éthiques, mais uniquement d'envisager la *cohérence de la relation de supposition,* son caractère implicite ou explicite, de montrer – le cas échéant – qu'une *morale* est *construite sur la dénégation des principes qu'elle présuppose,* etc. Bref, il s'agit de *la représenter telle quelle* (et donc aussi d'étudier pour elle-même la dénégation, sa rhétorique, ses techniques d'occultation, etc.)» [4].

Dans la perspective qu'ouvrent ces dernières lignes (les soulignements étant de moi), j'ai donc cherché à établir certains présupposés éthiques, explicites ou implicites, de la *coincidentia oppositorum* ainsi que «la non cohérence de la relation de supposition» avec le projet religieux et moral de paix universelle que Nicolas de Cues paraît avoir élaboré à partir de ces présupposés.

[4] A. DE LIBERA, «Philosophie...», p. 73.

Sous des modalités diverses, ce principe a en effet été considéré – et l'est à nouveau de nos jours, on y viendra plus loin – comme une réponse au scandale des contradictions qui affectent l'univers de la moralité, et dont l'énoncé le plus lapidaire est le fameux *Vérité en deçà des Pyrénées, erreur au-delà* [5]. Cette constatation, on le sait, a conduit ceux qui l'ont faite à des attitudes différentes, voire opposées: scepticisme relativiste chez Montaigne, pari sur l'Absolu religieux chez Pascal – encore qu'à leur racine on puisse déceler un même renoncement à la certitude métaphysique. Tout autre est l'attitude de Nicolas de Cues devant le même constat: ce n'est pas un hasard si le théoricien de la *coincidentia oppositorum* est aussi l'auteur d'un projet de religion universelle en laquelle la diversité des rites doit se concilier avec l'unité d'une seule foi. Le présupposé de cette religion de l'unité est le suivant: la diversité des conceptions religieuses est à la fois fondée et levée *(aufgehoben)* en un principe qui les transcende. On trouve cette vue relativement relativiste dans un passage remarquable du *De pace fidei* où l'Absolu est considéré comme étant en un sens la cause de nos erreurs et de nos oppositions, puisqu'il nous est impossible de le cerner tel quel et que nous identifions pourtant cet Absolu avec les conceptions finies que nous nous en faisons:

> «Aux diverses nations, Tu as envoyé divers prophètes et divers maîtres, les uns en un temps, les autres en un autre temps. Mais c'est une loi de notre condition d'hommes terrestres qu'une longue habitude devienne pour nous une seconde nature, soit tenue pour vérité et défendue comme telle. De là naissent de grandes discussions, lorsque chaque communauté oppose sa foi aux autres fois. – Viens donc à leur secours, Toi qui seul le peux. Car c'est Toi seul qu'ils vénèrent à travers tous les objets apparents de leur culte et *c'est à cause de Toi par conséquent que naît la guerre religieuse. Personne, en effet, dans tout ce qu'il désire, ne désire en vérité que le bien que Tu es...* c'est donc Toi qu'à travers la diversité des rites ils semblent tous chercher diversement et *à travers la diversité des noms divins c'est Toi qu'ils nomment,* car tel que tu es en Toi-même tu demeures inconnu à tous et ineffable» [6].

[5] Blaise Pascal (parlant de l'équité et de la justice), *Pensées,* éd. Brunschvicg n° 294, Chevallier n° 230, Sellier n° 94. Cf. «Quelle vérité est-ce que ces montagnes bornent, mensonge au monde qui se tient au-delà?», Montaigne, *Essais* II, 12.

[6] Nicolai de Cusa, *De pace fidei,* éd. Raymond Klibansky et Hildebrand Bascour (Londres, The Warburg Institute, 1956), p. 6. Trad. Maurice de Gandillac, *Œuvres choisies de Nicolas de Cues* (Paris: Aubier, 1942), p. 417–18.

On sait que le projet du cardinal, forgé dans l'espoir de réconcilier chrétiens et musulmans après la prise de Constantinople, lorsqu'il eut appris les atrocités commises par les Turcs contre ses coreligionnaires, n'eut aucun succès. Sans prétendre expliquer uniquement par là les raisons de cet échec, il paraît toutefois intéressant de relever certains défauts de cohérence entre les présupposés fondamentaux de la *coincidentia oppositorum* qui postulent une totale ouverture œcuménique, et l'application qui en est proposée dans le *De pace fidei.*

Rappelons brièvement la signification du présupposé principal de cette déjà moderne «métaphysique de la finitude»:

> «... l'expérience de la finitude humaine est en même temps l'expérience intuitive de la *limite* infinie, et par conséquent le dépassement de cette intuition de la finitude elle-même. Tel est le fameux principe de la *coïncidence des opposés* sur lequel le Cusain fonde toute sa philosophie... Le principe de coïncidence des opposés, par sa nature *ontologique,* permet à l'esprit humain de dépasser sa propre finitude bien que ce soit de façon intuitive seulement. Il fonde cette «conjecture» qu'il doit exister une pensée, une imagination, voire un pouvoir non plus constructeur mais *créateur* dans lequel tout coïncide comme dans la source première» [7].

On s'attend de la part de Nicolas, conformément à son constat relativiste, qu'il recherche sinon une vérité ultime, accessible en soi, au moins une vérité ultérieure, en laquelle les diverses religions pourraient se réconcilier. C'est bien ainsi que l'auteur procède pour commencer, en analysant le *présupposé commun aux divers credos.* Cette analyse est engagée par le dialogue avec un Grec représentant la philosophie au sein du concile paradigmatique ou Société des nations religieuses que Nicolas nous montre siégeant dans le ciel, *région rationnelle,* en présence de Dieu et de son Verbe ainsi que des apôtres Pierre et Paul.

Le Grec commence par se montrer sceptique devant le projet d'une religion universelle. «Alors que pour l'instant chaque nation défend sa foi jusqu'au témoignage du sang, comment accepterait-elle d'en changer?» – Réponse: «Il ne s'agit pas de changer de foi. Vous verrez que c'est *la même foi qui est présupposée.*» La discussion avec le philosophe se conclut sur cet accord minimal: «Ainsi vous, les philosophes, vous êtes tous d'accord pour présupposer une seule Réalité que vous appelez

[7] Giuseppe Bufo, *Nicolas de Cues ou la métaphysique de la finitude* (Paris: Seghers, 1964), p. 42.

Sagesse et aussi le Verbe.» «C'est ainsi que vous autres philosophes de diverses sectes vous vous accordez dans la religion d'un Dieu unique que vous présupposez tous par le fait que vous vous appelez amis de la Sagesse» [8].

Il reste à démontrer, selon la même perspective platonico-chrétienne, que ce présupposé est aussi à la base de toutes les religions, y compris le polythéisme. Pour «prouver» cela, l'auteur s'appuie sur le principe de participation:

> «Tous ceux qui ont honoré plusieurs dieux ont toujours présupposé l'existence du Divin qu'ils supposent participé par plusieurs dieux mais qu'ils adorent à travers ces dieux. Si le blanc n'existe pas, rien n'est blanc. Si le Divin n'existe pas, rien n'est divin. Le culte des dieux est donc l'aveu de l'existence du Divin. Et qui dit pluralité de dieux dit par là même qu'un seul les précède tous, qui est leur Principe.»

Suit une preuve logique et métaphysique: 1. Le divers repose sur l'Un. 2. Il est contradictoire de poser une pluralité de premiers principes. Et voici la conclusion:

> «Si donc tous les polythéistes prenaient garde aux présupposés de leur foi, c'est-à-dire à cette Déité qui est cause de tout et s'ils comprenaient qu'elle se manifeste, comme la raison elle-même le leur impose dans leur propre religion, et telle qu'ils la verraient tous à travers tous les noms qu'ils attribuent à Dieu, la querelle serait close» [9].

Après cette première étape qui se veut démonstrative par réduction au présupposé commun d'un Principe unique qui est Sagesse, vient l'étape suivante qui, de l'avis du Cusain, consiste aussi en un *raisonnement intellectuel,* car il veut montrer la rationalité du dogme trinitaire. Il n'emploie plus toutefois le terme de présupposé, sans doute parce qu'il ne s'agit plus d'un recours aux seuls principes de non contradiction et de participation. En effet, pour étayer sa tentative d'analyse interne de l'Unité conçue comme synthèse triadique (Unité-Egalité-Lien ou Amour), Nicolas a recours aux principes de causalité et d'analogie, comme l'avait fait Augustin. Par exemple: en tout ce qui procède du Principe on trouve une distinction ternaire incluse dans l'unité de l'essence. Or tout ce qui procède du Principe étant enveloppé en lui, cette distinction se trouve nécessairement dans le Principe.

[8] *De pace fidei,* éd. Klibansky-Bascour, p. 11. Trad. de Gandillac, p. 421.
[9] Ibid., Klibansky-Bascour, p. 16–17. De Gandillac, p. 425–26.

Une note du traducteur, M. de Gandillac, met en évidence cette visée intellective: «Peu de pages donnent autant que celle-là l'impression que la dialectique ternaire est liée au rapport entre l'esprit et la nature plutôt qu'à l'insondable mystère de la Déité»[10]. Mais tel est justement le propos du Cusain: il s'agit de fonder l'unité religieuse sur une concordance rationnelle, non de faire appel à l'Ineffable qui au contraire, dans la mesure où il est mystère, est principe de divergence.

La démonstration devient plus difficile encore dans la troisième étape, celle qui concerne l'Incarnation du Verbe. Nicolas appelle saint Pierre à la rescousse pour répondre aux chefs religieux de la terre qui refusent presque tous ce dogme chrétien. Il leur est en scandale, car ils y voient une tentative d'identifier le créé à l'incréé, l'humain au divin. Là encore, Nicolas s'efforce de résoudre la difficulté de façon aussi rationnelle que possible grâce à la notion d'*homme maximum,* cette espèce d'asymptote humaine vers l'infini. Il semble pourtant reconnaître qu'il s'agit en dernière analyse d'une affirmation de foi, puisqu'il recherche surtout l'adhésion des musulmans qui reconnaissent en Jésus un prophète ayant fait des miracles, donc en contact étroit avec le Divin[11].

Et ce discours, si rationnellement commencé, s'achève sur un appel à la foi au Christ, indispensable au salut. Ce qui demeure ici d'universalité rationnelle est réservé au domaine essentiellement moral des commandements divins: «Ils sont brefs, ils sont parfaitement connus de tous et communs à toutes les nations», grâce à la lumière «innée à l'âme rationnelle»[12].

On le voit, tout en utilisant la notion de présupposé, Nicolas, guidé par l'idée théologique du Dieu unique, construit avec elle une métaphysique axée en outre sur la conception que l'homme se pense lui-même comme doué d'une raison universelle. Au contraire, on s'exerce aujourd'hui à reconnaître des présupposés multiples dont l'analyse ne conduit pas à une métaphysique de la présupposition, mais à reconnaître d'une certaine manière ce *logos épars parmi les choses* dont a parlé Merleau-Ponty. Ainsi, en partant de données identiques on aboutit à des conclusions tout à fait différentes. Les analystes modernes ont tendance à

[10] *Ibid.,* Klibansky-Bascour, p. 21–26. De Gandillac, p. 428–33 et note 13.
[11] *Ibid.,* Klibansky-Bascour, p. 30–50. De Gandillac, p. 433–42.
[12] *Ibid.,* Klibansky-Bascour, p. 55. De Candillac, p. 446–47.

déconstruire l'Un et à affirmer une *hétérologie,* tandis que pour Nicolas Dieu-Sagesse ou Logos est le signifié ultime et transcendental.

Mais il faut reconnaître que, par préjugé théologique, Nicolas n'est pas demeuré fidèle à l'unique présupposé avoué de sa métaphysique, celui de la *coincidentia oppositorum,* et qu'il a multiplié au contraire les principes d'explication. Qui ne voit le fossé qui sépare les analyses philosophiques du Cusain de la forme qu'il donne à son projet d'unité? A mesure qu'on avance dans la lecture du *De pace fidei,* on voit qu'il ne s'agit pas de découvrir effectivement, comme Nicolas l'avait proposé dans le traité de la *Docte Ignorance* [13], «des doctrines plus correctes et plus vraies», c'est-à-dire des approximations valables pour les uns comme pour les autres. En dépit de ses bonnes intentions, c'est en réalité à la *religion chrétienne,* et tout particulièrement à la doctrine du Verbe incarné, que le cardinal cherche à *réduire* les autres. Sans paraître s'en apercevoir, il revient à l'énoncé religieux dogmatique et à son absolutisme impénitent. C'est pourquoi le *De pace fidei* n'est en fin de compte qu'une variante de ces «dialogues» entre juifs, chrétiens et musulmans qui jalonnent la littérature médiévale et ne sont en réalité, la plupart du temps, que des tentatives de réduction. Tels sont, malgré la générosité et l'irénisme de leur propos, le *Dialogue entre un Philosophe, un Juif et un Chrétien* de Pierre Abélard [14], et le *Livre contre la secte ou l'hérésie des Sarrazins* de Pierre le Vénérable [15]. L'œcuménisme qui y est proposé est celui d'une raison qui reconnaît le dogme chrétien.

On découvre d'ailleurs en ce projet de religion universelle d'autres infractions au principe de la *coincidentia oppositorum,* infractions de même nature il est vrai, mais encore plus choquantes pour nous aujourd'hui. Ainsi Nicolas est d'avance certain que les juifs ne se rallieront pas à son projet, puisqu'ils ne veulent pas reconnaître le Christ dans leur obstination, selon l'Eglise, à entendre les Ecritures au sens littéral plutôt qu'au sens spirituel. C'est pourquoi le Paradis leur sera refusé dans l'au-delà. En ce qui concerne l'ici-bas, on est sidéré de voir l'égale indifférence avec laquelle cet homme «religieux» prévoit l'échec de son projet auprès d'eux. Cela ne sera, dit-il, d'aucune conséquence pour la paix universelle qu'il appelle de ses vœux, puisque les juifs, contraire-

[13] *La docte ignorance.* De Gandillac, p. 83.

[14] *Dialogus inter Philosophum, Judaeum et Christianum,* éd. R. Thomas (Stuttgart-Bad Cannstadt, 1970).

[15] Voir J. Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam,* (Princeton, 1964).

ment aux musulmans, ne disposent pas des forces nécessaires pour entrer en conflit armé – alors que le propos avoué du *De pace fidei* est de fonder la paix des armes sur la paix des esprits [16].

On surprend ici Nicolas en contradiction flagrante avec le présupposé universaliste de l'énoncé cité ci-dessus: «Personne, dans tout ce qu'il désire, ne désire en vérité que le bien que Tu es... et à travers la diversité des noms divins c'est Toi qu'ils nomment.»

Il paraît évident qu'un tel énoncé est valable aussi bien pour les juifs que pour les adeptes des autres religions, puisqu'ils sont hommes et que donc, comme tous les autres mais à leur manière, c'est Dieu qu'à travers la différence de leur rite ils recherchent et qu'à travers la diversité de leurs noms divins ils nomment.

Ainsi donc l'intention libérale et le but pacifique souffrent exception. En dépit d'une position relativiste (relativisme qui en fin de compte n'est accepté par Nicolas qu'au niveau des rites, soigneusement distingués de la «vraie foi»), on voit réapparaître le dogmatisme religieux et l'intolérance qu'il entraîne, sous une forme il est vrai atténuée par rapport à ce que l'histoire nous fait connaître et à ce que nous voyons aujourd'hui. L'unité sous-jacente aux contraires n'est pas véritablement recherchée dans la direction où elle devrait l'être en vertu des présupposés eux-mêmes de la métaphysique cusaine, c'est-à-dire par-delà ces contraires – puisque l'un d'entre eux, l'énoncé religieux chrétien, est privilégié au point d'être considéré comme étant l'unique vérité. L'unité se fait alors de façon caricaturale par réduction ou par suppression. C'est pourquoi l'on aboutit à cette contradiction du *De pace fidei:* la *violence* envers les juifs y est admise et prévue, puisque l'*autre* n'est pas considéré dans la vérité de son altérité – contrairement au principe de la coïncidence qui souligne à la fois l'insuffisance et la complémentarité réciproques des diverses approches de l'Absolu. Il aurait fallu pour cela, dans le recul de l'objectivité éthique, constater que l'une et l'autre vérité contraires, celle à laquelle nous sommes attachés, comme celle de l'autre, requièrent une vérité ultérieure qui les fonde.

[16] *De pace fidei,* Klibansky-Bascour, p. 39 et 50. De Gandillac, p. 442–43 et la note 25: «Si attaché à l'union avec les Arabes, le Cusain ne semble pas espérer une prompte conversion du peuple juif. A Bamberg en 1451 il interdit l'usure aux Juifs et leur impose le port de signes distinctifs, ce qui était d'ailleurs banal en ce temps et ne signifie pas un degré extrême d'antisémitisme.»

Telle est la raison des guerres de religions et d'idéologies, en leur tragique monotonie. A chaque fois c'est une vérité d'ordre socio-religieux ou socio-idéologique qui prétend à la catholicité. Aussi cette vérité réductrice est-elle opposée par sa nature même à l'œcuménisme que postule le principe de la coïncidence, puisqu'elle ne peut se reconnaître pour ce qu'elle est: une vérité relative et partielle, fondée en autre chose qu'elle-même. De ce fait elle devient partiale et partisane, dans le totalitarisme du fragment qui se prend pour le tout.

La tentative avortée du Cusain signale une fois de plus la tension de la pensée chrétienne médiévale vers la catholicité du vrai et son impuissance dogmatique à l'atteindre. Tel est le cas en quelque sorte paradigmatique d'Augustin en son désir d'une philosophie inspirée de l'universalisme platonicien et stoïcien auquel s'oppose le dogme de l'unique médiation du Christ et de son Eglise. Cette prétention à la catholicité de la philosophie et de l'éthique chrétiennes a néanmoins pu être soutenue en dépit de ces contradictions tant qu'a prévalu la conception d'une théologie envisagée comme science – et elle fut effectivement, comme l'a dit Maritain, la première grande technique du monde moderne.

Que retenir en définitive de cette analyse au cours de laquelle j'ai cherché à appliquer une pratique de vérification voisine des méthodes utilisées par les philosophes anglo-saxons, quoique moins savante? L'un des avantages principaux de ces méthodes est qu'elles permettent d'expliciter la réaction éthique de tout être humain devant la faille qui sépare l'application des principes, du moins lorsqu'il en est la victime. Cette faille paraît encore plus scandaleuse lorsqu'on la rencontre chez ceux qui font profession d'énoncer ces principes: théologiens, moralistes et idéologues. Le désaccord entre les actes et les paroles chez les prélats est d'ailleurs un thème traditionnel important dans la prédication. On trouve à ce propos une image expressive chez Maître Eckhart: «Ces gens ressemblent à une grenouille dont le corps est tout entier enfoncé dans la vase, tandis qu'elle découvre sa face et coasse en direction du ciel» [17].

C'est souvent l'une des premières objections faites par les étudiants aux théories éthiques qu'on prétend leur inculquer. Ainsi par exemple, lors d'une visite à l'Université de Nairobi, j'ai eu l'occasion d'assister à un cours donné par un collègue venu d'Europe. Il chercha à convaincre

[17] *Expositio libri Genesis,* n° 282, Lateinische Werke (Stuttgart: Kohlhammer, 1961), p. 471, 8–10.

ses jeunes auditeurs que l'éthique d'Aristote, convenablement aménagée, peut servir de modèle universel, et donc les aider à résoudre leurs problèmes spécifiques. Voici le genre d'observations qu'ils firent, après avoir écouté avec attention:

> 1. Tout le monde propose de belles définitions de ce qui est juste et bon, mais en pratique on fait tout le contraire. Ainsi l'on fait la guerre, on torture les gens, on les exploite, on les laisse mourir de faim alors qu'on pourrait faire autrement. Ce ne sont donc pas ces principes qui vont empêcher quoi que ce soit ni nous aider à résoudre nos problèmes vitaux. – L'étudiant qui faisait ces remarques énonçait très clairement le scandale éthique fondamental qui consiste en la proclamation universelle d'un *tu dois* à laquelle répond en contrepoint l'infraction quasi universelle à ce même *tu dois!*
> 2. Autre observation, plus radicale parce qu'elle postule au contraire – et qui oserait affirmer que ce postulat n'est pas vérifié au moins en quelque mesure? – une cohérence entre la théorie et la pratique occidentales: pourquoi voulez-vous que nous prenions pour modèle la pensée d'une civilisation qui a produit la bombe atomique?

Il s'agit toujours, on le voit, de requérir une cohérence sur le plan éthique – et la philosophie occidentale classique n'est plus jugée capable de répondre à cette exigence. Elle s'est d'ailleurs remise en question elle-même avec l'avènement d'une conception moderne de la science. Ainsi Descartes, désespérant de fonder une morale scientifique, eut recours à une morale provisoire – en réalité *essentiellement* provisoire – qui consiste à suivre, de façon pragmatique, les us et coutumes de la société dans laquelle on vit. A son tour Kant essaya de fonder métaphysiquement la science des mœurs, mais il ne parvint en réalité qu'à une morale du *comme si (als ob)*. Il postule en faveur de l'impératif catégorique une analogie avec les lois de l'univers naturel: «Agis comme si la maxime de ton action devait être érigée par ta volonté en loi universelle de la nature». Cette analogie demeure un postulat, elle ne constitue pas une démonstration. Pas plus que Descartes, Kant ne réussit à trouver un fondement métaphysique à l'éthique [18].

C'est la leçon de cet échec que – parmi d'autres – les analystes anglo-saxons ont essayé de tirer. Ils n'ont pas recherché la cohérence éthique dans les cieux métaphysiques, mais dans *l'engagement vis-à-vis du quotidien*. Comme l'a dit Bernard Williams: «L'éthique n'exprimera

[18] Cf. A. de Libera, «Philosophie...», p. 67–69.

correctement le sérieux de ses préoccupations – ne possédera pas en fait une notion adéquate du sérieux – si elle se laisse hypnotiser par l'extrême et l'ultime.» Le second aspect important de la philosophie analytique est, toujours selon Williams, son *exigence de clarté,* «expression fondamentale de cette honnêteté qui est essentielle s'il doit exister une éthique digne de l'attention d'un adulte» [19].

De nos jours, après l'effondrement de la foi et des idéologies, voici venir le temps de l'éthique, celui d'un nouvel humanisme. Son modèle n'est plus la théologie ni les sciences exactes, ce qui sans exclure la foi, la théologie ou la science, leur refuse l'impérialisme auquel elles ont tendance à prétendre. Mais, face à l'éthique des analystes ou du moins à celle de certains d'entre eux, je voudrais aborder maintenant un autre type de réponse aux problèmes de notre temps, celle, ou plutôt l'une de celles auxquelles Tomonobu Imamichi nous invite à réfléchir. Je me bornerai à relever ici un aspect de sa pensée qui me paraît principiellement éthique: je veux parler de sa conception de la *philosophie comparée.* Il s'agit en effet d'une réponse au problème des «contradictions antipodales» qui opposent entre elles, et paraissent condamner à une incompréhension réciproque les diverses civilisations et leur *Weltanschauung,* alors que l'unification du monde actuel, par l'image et la communication, les oblige pourtant à se rencontrer.

On trouve là comme une transposition, cette fois mieux réussie, du projet d'unification cusain, au lieu d'une tentative de réduction dogmatique. On ne le sait que trop, les exemples d'une telle attitude abondent dans les temps modernes comme en celui de Nicolas. Tous les jours on en trouve des exemples chez les historiens, les philosophes et les idéologues, qu'il s'agisse de l'histoire des Etats ou de celle des cultures. Ici, en revanche au lieu d'une tentative de réduction ou d'un simple constat de différence, on trouve une analyse des pensées «antipodales» qui montre à la fois leurs insuffisances respectives ainsi que leur possible et nécessaire complémentarité – la lumière ou l'endroit de l'une étant l'ombre ou le revers de l'autre, et vice-versa [20].

[19] Bernard WILLIAMS, «L'éthique et la philosophie analytique», dans *Critique,* Revue générale des publications françaises et étrangères, (Paris: éd. de Minuit), août–septembre 1980, n° 399–400 *(Les philosophes anglo-saxons par eux-mêmes),* p. 879–80.

[20] Tomonobu IMAMICHI, «Le fait et le sens de la contrariété antipodale», dans *Symposium de Studia Comparata,* Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, vol. 4, 1979, p. 1–5.

Je rappellerai brièvement un exemple de cette analyse réconciliante, celui qui concerne la notion de *vérité*. Tout paraît opposer en effet la conception grecque-occidentale et la notion japonaise-orientale à ce sujet. Pour la première les mots sont, comme Platon le fait dire à Socrate, les instruments principaux de la vérité, cette dernière consistant selon Aristote dans l'adéquation de la représentation avec la chose représentée. Dans la tradition japonaise-orientale au contraire, le mot n'est qu'une infime partie de la réalité. Ce n'est pas par son moyen ni par celui de la seule représentation qu'on peut parvenir à connaître la vérité. A quoi bon une description de type aristotélicien ou phénoménologique devant un enfant qui se noie? D'ailleurs, du point de vue même de la connaissance objective, l'adéquation de la représentation avec la chose ne peut *jamais* être *atteinte,* puisqu'elle devrait aller à l'infini mais s'arrête aux limites de l'observateur, tandis que d'autre part elle porte sur une réalité qui, comme l'observateur lui-même, change sans cesse. En revanche, la vérité peut être *accomplie* lorsqu'en sauvant l'enfant j'anéantis le néant du monde dans lequel je me trouve, c'est-à-dire que je lui *rends* sa vérité en guérissant sa blessure et en m'améliorant par conséquent moi-même, grâce au libre choix effectué en vertu d'un jugement qui saisit la différence entre le donné et l'originel, et qui cherche à ramener ce donné à son origine [21].

Dans une telle conception de la vérité, on ne saurait dissocier la perspective métaphysique de la perspective éthique. Cette conception me paraît proche de la pensée occidentale antique, malgré les différences de formulation. C'est ainsi que dans la tradition platonicienne – tant païenne que, plus tard, juive, chrétienne et islamique – on trouve une certaine correspondance avec la *nihilologie* qui, selon T. Imamichi, caractérise le monde dans la perspective orientale, à savoir qu'il est blessure, c'est-à-dire néant, et qu'il faut lui rendre l'être [22]. Cette analogie comporte toutefois une différence qui me paraît secondaire en dernière analyse: quoique pour la tradition platonicienne aussi le monde soit néant, c'est en nous que réside la blessure, c'est nous qui sommes cassés, qui sommes néant parce que détournés de notre origine. Aussi est-ce en nous retournant vers elle, qui est l'Un, par une conversion indissocia-

[21] T. Imamichi, *Betrachtungen über das Eine (Gedanken aus der Begegnung der Antipoden),* (Tokyo: Institut der Aesthetik, 1968), chap. XII et XIII, p. 131–152, et «Die Krise der Wahrheit und das Problem der Objektivität», in *Studia Comparata de Aesthetica,* Journal of the Faculty of Letters, The University of Tokyo, vol. 1, 1976, p. 18–23.

[22] *Ibid.,* p. 23.

blement métaphysique et morale, que nous pouvons redevenir étants. Je pense par exemple au ἧττον et μᾶλλον εἶναι de Plotin, au *magis esse* d'Augustin, au *werde wesentlich* de Silesius. Cette conversion à l'être est indissociablement conversion à la vérité, elle nous *constitue* dans l'être et dans la vérité de notre origine [23]. Mais il est vrai que ce langage, qui est pourtant celui de sa propre origine, est devenu étranger à la pensée occidentale au point de n'être plus guère que l'objet d'une curiosité érudite aux antipodes de sa véritable signification. Une meilleure compréhension de la plus profonde de nos traditions métaphysiques devrait permettre d'atténuer dans une certaine mesure l'une des oppositions principales signalées par T. Imamichi entre l'Est et l'Ouest, entre la vérité constituée ou constitutive d'être et la vérité seulement regardée ou seulement «dévoilée». D'ailleurs, loin de se borner à constater cette opposition en abandonnant l'Occident à l'impuissance de sa spéculation objective et l'Orient à la subjectivité de son jugement pratique, l'auteur ouvre au contraire une perspective de collaboration et de progrès en soulignant la nécessaire complémentarité de ces deux attitudes:

> «L'acte qui consiste à donner une représentation exacte de la chose pourrait être l'objectivité sans la subjectivité, et l'acte du jugement comme décision pourrait être la subjectivité sans l'objectivité. Mais la vérité doit être la corrélation signifiante entre la pensée et la liberté» [24].

Une telle perspective ouvre sur l'avenir, contrairement aux conceptions de la philosophie comparée qui ont cours en Occident, et qui sont le plus souvent d'ordre purement historique, sauf quelques remarquables exceptions. Il s'agit ici d'une conception dialogale, sans que soient méprisées pour autant les disciplines historiques et scientifiques, bien au contraire. Cette conception présuppose un acte de foi en l'unité et en l'universalité de la pensée humaine fondée en l'Un transcendantal dont elle a pour libre but de réaliser l'insertion dans le monde, afin de donner à ce dernier sa signification véritable, sa vérité. Pas plus que les autres disciplines la philosophie comparée n'est «innocente». Plus que d'autres peut-être elle révèle les choix et les présupposés du philosophe selon l'attitude qu'il prend à son égard!

[23] Plotin, *Ennéades* VI, 5, 12, 13–36; VI, 6, 1, 12–14; VI, 9, 9, 11–13. Cf. E. Zum Brunn, *Le Dilemme de l'être et du néant chez saint Augustin* (Paris: Etudes Augustiniennes, 1969); E. Zum Brunn et A. de Libera, *Maître Eckhart, Métaphysique de Verbe et Théologie négative,* Beauchesne, Paris 1984.

[24] T. Imamichi, «Die Krise der Wahrheit...», p. 23.

Je voudrais souligner encore à quel point une conception de la philosophie comparée qui tend vers la coïncidence des opposés est libératrice. A ce propos je prendrai encore un exemple dans l'œuvre de M. Imamichi. Il s'agit d'une étude historique, mais éclairée par cette option fondamentale, concernant la synthèse qui fut opérée par les Pères de l'Eglise entre les vues morales de la philosophie antique et celles que proposait la nouvelle foi chrétienne. Une telle analyse met en lumière un cas particulièrement intéressant et important d'un phénomène qui se produit en règle générale lorsque, par la force des choses, deux cultures se rencontrent: celui d'une *symbiose* quasi spontanée. Dans l'exemple en question, on n'a plus affaire exclusivement à la morale des disciples du Christ et des premiers chrétiens ni à la morale stoïcienne ou platonicienne comme telles – mais à une synthèse, c'est-à-dire à un troisième terme, à la fois ancien et nouveau [25]. Or, faute d'une perspective permettant de voir les choses sans autre «préjugé» que celui de la coïncidence des opposés, on a assisté à des joutes sans fin entre historiens, philosophes et théologiens pour savoir si le christianisme avait transformé la philosophie ou si au contraire elle était demeurée «grecque», et d'autre part on cherche à dégager le christianisme originel de ses scories culturelles, comme si c'était possible. On trouve encore dans nombre de travaux contemporains des échos de ces vieux combats, et ces considérations par trop inactuelles nous empêchent souvent d'examiner ce qui est vital pour nous aujourd'hui: le sens d'une telle synthèse pour une histoire de la pensée en laquelle la compréhension du passé nous aide à comprendre et à vivre le présent, et soit synonyme d'ouverture sur l'avenir.

Qu'on me permette de rappeler à ce propos le remarquable ouvrage de Thorlief Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen,* dans lequel l'auteur a cherché à montrer – sans nier leurs différences ni leurs oppositions – les complémentarités que l'on peut découvrir entre la pensée grecque «statique» et la pensée hébraïque «dynamique» touchant l'être, l'espace et le temps [26]. En effet, l'explication de ces différences réside à titre principal dans la priorité que les Hébreux

[25] T. Imamichi, *Betrachtungen über das Eine,* chap. 1, Ein Paradigma der Einheit der Antithesen (Metamorphose der klassischen Ethik bei den griechischen Kirchenvätern), p. 10–22.

[26] Thorlief Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* (Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, ²1954); *Hebrew Thought compared with Greek.* Trad. Jules Moreau avec révisions de l'auteur (London: SCM Press, 1960).

accordaient à la perception auditive, tandis que le sens visuel prédominait chez les Grecs, fondant ce «primat de la métaphore optique dans la pensée occidentale» dont a parlé Otto Pöggeler. (On se souvient des analyses heideggeriennes de *phainomenon* et d'*aletheia*). En dépit des critiques qu'on a pu faire à Boman, ses travaux se situent, contrairement à beaucoup d'autres, dans la ligne d'une philosophie comparée ouverte à la coïncidence des opposés. C'est ce qu'avaient fait, en un sens, les Anciens, moins philologues mais plus philosophes que les exégètes actuels qui, à force d'insister sur les différences et les contresens linguistiques, semblent parfois n'avoir pour souci principal que de défaire les fils que l'histoire a pourtant tissés en une synthèse efficace et vivante. N'est-ce pas sacrifier à l'idole d'une vérité objective, en réalité inaccessible, en reculant devant la liberté qui nous appelle à réparer le monde cassé, et non pas seulement à en inventorier les débris?

Pour en revenir à la conception de la philosophie comparée que propose T. Imamichi, elle postule un *acte de foi en l'universel* – mais en un universel qui n'est pas, évidemment, celui d'un dogmatisme et qui n'est pas non plus cet *Ersatz* de l'universel au moyen duquel les modernes ont cherché à parer au péril dogmatique: l'universel de fait que propose une société donnée, ou celui d'une légalité abstraite, calquée sur celle des sciences exactes. Il s'agit d'une attitude proprement philosophique et en même temps principiellement éthique, postulant à la fois comme principe de recherche et comme asymptote dont la pensée humaine dans ses forces diversifiées doit tendre à se rapprocher indéfiniment, le principe de la coïncidence des contraires.

Si différente qu'une telle conception soit, au départ, de celle des analystes, elle la rejoint pourtant en quelque mesure, pour autant que de part et d'autre les diverses «vérités» sont considérées comme *relatives*. Les analystes considèrent cette relativité du point de vue des présupposés sur lesquels telle ou telle de ces «vérités» est fondée, tandis que le comparatiste apercevra plutôt le complément de cette «vérité» dans celle d'une autre culture, reconnaissant par là, lui aussi, un fondement ultérieure à l'une comme à l'autre. La seconde de ces démarches invite de façon immédiate à la recherche de vérités plus vastes et plus universelles. Scrutée dans cette perspective, l'histoire est alors élevée à la dignité métaphysique d'une «dialectique de l'esprit», mais en ouvrant contrairement à celle de Hegel sur une véritable liberté. On l'a déjà dit, cette nouvelle dialectique postule un acte de foi en l'Un et en l'universel, ainsi qu'en la possibilité et le devoir de guérir le monde.

Poursuivons la confrontation entre sa démarche et celle de l'éthique analytique, *lorsque cette dernière est conduite jusqu'au bout selon sa logique propre,* comme c'est le cas dans l'article cité ci-dessus, *Philosophie, morale, éthique.* En effet, la conception de l'éthique qui y est proposée me paraît polarisée par une fin du même ordre.

Le but de cette analyse, on l'a dit, est de trouver d'une part *les présupposés logiques* d'une affirmation morale – d'ordre raciste par exemple –; d'autre part ses *implications psychologiques.* Il s'agit en effet de montrer au raciste, ou au sceptique – et c'est souvent le même homme qui cherche une échappatoire à la logique de son parti-pris – l'incohérence de sa position. Il veut en effet bénéficier d'une loi universelle dont il refuse le bénéfice à d'autres – comme le voleur qui ne peut voler efficacement que s'il y a un consensus d'honnêteté – comme le menteur qui ne peut mentir efficacement que s'il y a un consensus de vérité. Il y a donc contradiction entre le présupposé d'une règle universelle et l'exception qu'on lui fait souffrir en refusant de l'appliquer de façon universelle. Telle est l'«incohérence» qui caractérise tout particularisme, celui qu'exprime, par exemple, le nom d'«hommes» ou d'«hommes nobles» que nations et tribus ont coutume d'attribuer à leurs ressortissants, par opposition à la «barbarie» des autres.

Ainsi l'analyse éthique permet de lutter, grâce au double examen des présupposés logiques et des implications psychologiques, contre les morales du sentiment, de l'*Einfühlung* au moyen desquelles on peut tout justifier (puisque cela vous convient, vous fait plaisir – puisque vous estimez que c'est juste, il est juste que vous le fassiez, etc.). En effet guérir ou sauver le monde, du moins dans l'acception religieuse ou idéologique que ces expressions ont prise en Occident – mais qui s'est aussi répandue en Orient – rappelle par trop les bûchers de l'Inquisition ou, de nos jours, la terreur, la torture et le génocide pour que l'on ne cherche pas à mettre en lumière la signification volontairement occultée de ce «salut». C'est en cela, me semble-t-il, que réside à notre époque la valeur inestimable d'une philosophie analytique ainsi entendue. En revanche, si elle permet de *réfuter* le sceptique ou le fanatique, elle ne peut pas nécessairement le convaincre. Elle ne peut pas *changer* le monde, comme se le propose, par exemple, une religion.

Pourtant la logique de cette position, telle que l'envisage Alain de Libera, conduit aussi l'analyste, au terme de sa démarche, à un *acte de foi.* Après s'être efforcé de rechercher la cohérence, après avoir constamment procédé par raison, vient un moment où le choix s'impose, choix

qu'il est toujours possible de refuser, il est vrai. Mais alors le philosophe s'installe dans ce qui n'est que méthodologie, ou (et) choisit, *à côté,* quelque morale personnelle ou sociale. Si au contraire il poursuit jusqu'au bout la logique de son propos, ce qu'il choisit alors – et c'est l'intérêt «antipodal» de la démarche que j'ai cherché à résumer ici – c'est *la raison dans son universalité.*

Ainsi nous retrouvons, vérifiées dans ces deux éthiques apparemment opposées, la complémentarité présupposée par Tomonobu Imamichi. Si d'un côté l'on trouve *au départ* «la subjectivité sans l'objectivité», si de l'autre on trouve également *au départ* «l'objectivité sans la subjectivité», ce qu'il faut souhaiter et ce qui pourrait s'accomplir par la conjugaison de ces deux démarches serait «la corrélation signifiante entre la pensée et la liberté».

Enfin nous trouvons vérifiée ici cette loi de la «métaphysique de la finitude» qu'a formulée Nicolas de Cues: toute proposition de raison est, en dernière analyse, fondée sur une *foi* [27]. Dans le cas de ces deux pensées «antipodales» il s'agit, ultime raison de leur complémentarité, de la même *foi en l'universel.*

[27] *De la docte ignorance,* L. III, chap. 10. De Gandillac, p. 152–53. Il s'agit d'une «métaphysique de la finitude» dans la mesure où Nicolas affirme que nous ne pouvons appréhender l'infini mais seulement en viser indéfiniment l'approche, à la manière d'une asymptote.