

Lettre ouverte au professeur C.-A. Keller

Autor(en): **Piguet, J.-Claude**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **25 (1975)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381048>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LETTRE OUVERTE AU PROFESSEUR C.-A. KELLER

Les *faits* que vous relevez, mon cher Collègue, sont indéniables. Notre temps voit éclore une religiosité, ou, comme vous dites, une « recherche spirituelle », qui ne doivent plus grand-chose à une confession théologique définie, et qui reposent sur une ou des expériences assez vagues dans leur contenu et surtout dans leur délimitation. A la fermeté d'une *conscience de la foi*, avide de se formuler, succède ainsi un pentecôtisme qui confine à la Tour de Babel : chacun y parle sa langue, quand encore il parle . . .

Ces faits toutefois ne sont pas le propre de notre temps. Ils surgissent chaque fois qu'une époque a cessé, dans quelque domaine que ce soit, de croire à la *réalité* dont une révélation se prétendait la révélation. Parler en effet perd de son sens, quand on ne sait plus *sur quoi* il convient de parler.

Le phénomène que vous relevez a donc une portée générale : il intéresse aussi le philosophe. Il concerne non seulement notre temps, mais l'homme dans son histoire. C'est pourquoi je prends la liberté de vous adresser les remarques suivantes.

1. Vous pensez, Monsieur Keller, que les faits que vous relevez sont le témoignage « d'une dimension et d'une structure transrationnelles du réel ». Or, quand vous dites cela, je vous tiens pour aveuglé par le rationalisme traditionnel ; vous croyez qu'il est la seule forme possible de la rationalité, donc de la raison. Je n'en suis pas sûr : ce qui n'entre pas dans les cadres du rationalisme occidental peut relever d'un type *distinct* de rationalité, et toute la question est de se demander *quelle est la forme* de ce type nouveau. Je pense pour ma part que le monde de la foi relève d'un type de « logique » distinct de la logique ordinaire. Mais cette « logique de la foi » n'est ni irrationnelle, ni transrationnelle : elle est tout simplement rationnelle, ce qui ne veut nullement dire qu'elle soit calquée sur le modèle particulier du rationalisme scientifique.

2. Aveuglé sur le rationalisme traditionnel, vous l'êtes encore quand vous dites que le nouveau principe que vous cherchez doit unifier le connaître et l'être et se mettre au service d'une intensification de l'existence. Or la science la plus classique n'a jamais rien voulu d'autre : simplement, nous l'avons oublié aujourd'hui. La raison humaine a *toujours* répondu à ce que vous appelez une « exigence de totalité », et elle n'a jamais voulu se constituer en pur savoir théorique sans entraîner également une sagesse pratique. Relisons les savants de l'époque classique. Raison et science *ont été* des « recherches spirituelles ». Vous me direz que ce n'est plus le cas aujourd'hui. Soit. Mais cela n'est pas une raison pour que la recherche spirituelle tourne le dos à la raison. Elle ne doit que chercher sa nouvelle forme rationnelle.

3. Dans votre troisième point (excusez-moi de vous le dire ainsi !), vous cédez à l'illusion typique des formes contemporaines de la recherche spirituelle et religieuse. Vous croyez qu'est *suffisante* une transformation totale de l'être humain par une expérience intérieure. Eh bien, non. Cette transformation est nécessaire, mais elle ne suffit point. Il y faut encore la transformation, je ne dis pas tellement du monde, mais du *rapport* qui lie une intériorité à ce qui n'est pas elle. Ce qui n'est pas elle, à savoir : le monde extérieur et l'autre que moi. Etre soi-même initié, c'est une chose ; vivre dans le monde en est une autre. Le premier n'implique pas le second. Si, entre deux initiés, passe le courant, c'est bien ; mais il y faut encore un principe qui règle la vie sociale. Il ne faut pas inverser les rapports logiques d'implication. Quand je tends la main à mon ennemi, ni le Christ, ni l'Esprit ne sont, *de ce fait*, entre nous ; mais *si* l'Esprit ou le Christ sont entre nous, alors je tends la main à mon ennemi.

Le rapport de l'homme au monde, et le rapport de l'homme à l'homme : deux problèmes que vos points 4 et 5 me permettent de traiter successivement.

4. Quand on « se donne la main » et que « le courant passe », il faut encore, dans la meilleure des traditions parapsychologiques, que *la table tourne*. (Ce n'est du reste pas toujours le cas...) Bien plus, il faut que ce mouvement objectif d'une chose dans le monde ait un sens pour et dans le monde objectif. Vous attendez, dites-vous, un « monde nouveau » ? Mais qu'en feriez-vous si les tables ne s'y déplaçaient que si le courant avait passé préalablement entre nous ? J'ai besoin, pour ma part, d'un monde où je puisse aussi, sans courant qui passe, déplacer une table. Et je crois à l'impuissance fondamentale du seul « style intérieur » quand il s'accompagne du refus explicite de l'extérieur : refus, chez vous, de la « mentalité technocrate », et, ce qui est plus grave, « méfiance invétérée » à l'égard de toute théologie, de toute philosophie... Ne soyez plus théologien, si telle est votre intention, mais laissez-moi demeurer philosophe...

5. Non, Monsieur Keller, il faut à l'homme de demain un monde nouveau qu'il prépare, et non qu'il attende passivement, armé de sa seule spiritualité. Et c'est pourquoi la recherche de la spiritualité ne peut pas être ce que vous voulez qu'elle soit. Vous vous fondez en effet sur le recours à une « liberté totale ». Mais je vous le demande : qu'est-ce qu'une liberté totale, qui ne serait que liberté et ne se lierait à rien ? Il n'y a pas de liberté totale, il n'y a de liberté que fondamentale. Et c'est tout autre chose. La liberté est inaccessible, et illusoire, en dehors des actes concrets par lesquels *elle s'est liée*. Vous opposez liberté et raison : mais la vraie liberté, parce qu'elle apprend à se lier, est raison, et la raison, quand elle sait se dégager des moules où elle s'est librement enfermée, devient liberté.

* * *

Mon cher collègue, vous avez relevé des faits dans le monde contemporain. Vous y avez vu des signes. Mais des signes de quoi ? C'est là que nous divergeons. Vous y voyez les signes d'un renouveau spirituel, et moi les signes d'une maladie spirituelle : la maladie de l'incroyance. L'incroyance, de manière générale, consiste à ne plus croire à la réalité qui vient heurter notre raison, et à confondre cette réalité avec les formes par lesquelles notre raison tente d'en rendre compte.

Nous divergeons donc aussi sur la thérapeutique. Pour vous, ni la théologie ni la philosophie ne sont de bonnes médecines. Pour moi, elles ont pu ne pas l'être, mais elles peuvent le devenir.

Quoique philosophe, je crois peut-être davantage que vous en les vertus curatives de la théologie. A condition toutefois que ce médecin ne devienne pas lui-même malade sous prétexte de mieux soigner. Vous demandez en effet que le théologien de demain « intègre les aspirations de nos contemporains » ; mais est-ce sage, si vous ne vous demandez pas d'abord ce que vaut *ce* à quoi ils aspirent ? Je redoute cette « sagesse pure » dont vous parlez, si pure que, pour ne pas se polluer, elle finit par tenir pour sage la folie même. La sagesse intérieure sans le jugement de la raison, croyez-moi, c'est la mort de notre théologie d'hommes.

Cette mort, je m'empresse de le dire, vous ne la voulez pas. Au contraire vous définissez fort justement la théologie par son objet. Pour vous, l'objet de la théologie est le Christ ressuscité. Je remarque alors, très positivement, qu'il ne saurait y avoir de Christ ressuscité sans la mort de Jésus — et pour que Jésus meure, il faut bien qu'il soit né. Je ne saurais dissocier Pâques de Vendredi-Saint, ni Vendredi-Saint de Noël. Voilà où pour moi gît l'exigence de la totalité : dans le contenu *total* de la révélation chrétienne. L'exigence de totalité du sujet théologique, que vous revendiquez, me paraît bien secondaire.

Je ne suis qu'un homme, finalement. Comment serais-je la totalité ? La totalité, c'est justement ce que je ne suis pas. Je ne suis justement pas Jésus-Christ. Et même, Christ en moi, sous les formes de l'Esprit, n'est pas « la vie véritable de l'univers ». Christ est *celui qui* a vécu véritablement dans l'univers, et il est le seul à l'avoir fait. Moi, je demeure *né pécheur*. Je ne puis jamais me faire Dieu, si bien que Dieu *n'est pas* le sujet humain qui se transforme spirituellement, ni le sujet que je suis, ni la transformation qui s'opère en moi, ni la connaissance initiatique que je mène. Dieu *n'est pas* moi, ni de moi, ni par moi.

Vraiment, Monsieur Keller, pensez-vous que la considération que l'homme est pécheur soit « secondaire », et « abstraite » ? Comme nous différons ! Pour moi elle est concrète, et fondamentale. Elle est concrète : dans tous mes actes, elle est cette conscience qui m'accompagne et qui me dit que, justement, je ne suis pas Dieu, alors même, comme dit Calvin, que je feins de vivre comme si j'étais éternel. Non seulement je ne suis pas Dieu, mais je ne puis monter à Dieu *Deo nolente*. Dieu, et Dieu seul, peut descendre à moi, s'il le veut. Lui seul peut faire que mon péché « soit lavé » — mais moi, cessé-je d'être pécheur si mon péché se voit lavé ? Que non point ! Je demeure pécheur même si mon péché est lavé — précisément *parce que* Dieu peut me laver de tout péché.

Le péché (faut-il donc que ce soit moi qui vous le dise ?) n'est pas une faute morale dont je me serais rendu coupable. Il n'est pas un acte, mais un état. C'est une vérité qui dépasse toutes les religions constituées qu'on trouve dans l'expression « état de nature » : le péché, c'est notre nature d'homme en tant qu'homme. Un ange est peut-être un ange, une fourmi est très certainement une fourmi, mais nous, les hommes, nous ne sommes qu'hommes. Nous ne sommes ni anges ni fourmis, et surtout : nous ne sommes pas Dieu.

Et nous ne pouvons pas être Dieu, ni nous faire Dieu. C'est pourquoi le péché comme conscience de notre nature est non seulement concret, mais fondamental. Le mal de notre époque, c'est de vivre comme si l'homme était lui-même Dieu. C'est la première fois, du reste, dans l'histoire de l'humanité, que l'homme se prend aussi expressément pour le Dieu dont il ne veut plus — dont il salue la mort. En réalité, ce faisant, l'homme substitue à Dieu les images qu'il s'en taille, et n'a dès lors aucune peine à démontrer que ces images ont sa source en lui. La forme contemporaine du péché originel, c'est le péché de l'orgueil. Qui es-tu, pour plaider devant Dieu ? Il faut donc que la théologie sache que Dieu n'est jamais pris dans la trame ni des discours que tient l'homme sur Lui, ni des actes de communication ou d'initiation qu'il tente. Dieu ne peut jamais être ce que j'en dis, ni ce que je fais, mais il demeure la source cachée, que ni moi ni mes paroles ne peuvent être, mais qui, si Dieu le veut, peut justifier mes paroles et mes actes

de pécheur. Cette *humilité-là*, mon cher Collègue, n'est ni théologique, ni philosophique : elle est humaine.

* * *

Je ne sais pas comment la théologie peut s'armer pour former le monde de demain et devenir une bonne médecine pour les malades que nous sommes. Mais je cherche de mon côté comment la philosophie pourrait retrouver ce rôle qui a presque toujours été le sien : le rôle d'un médecin de l'âme. Toutefois je n'ai pas l'intention de développer ici ce thème. Je n'ai voulu que marquer — peut-être de façon trop passionnelle — des points où peuvent et doivent, à mon avis, s'affronter les personnes : car ces points engagent davantage que des doctrines, davantage que des options intellectuelles. Ils touchent le fond même de notre nature humaine, et c'est parce que nous sommes des hommes que nous ne pouvons pas, ni vous ni moi, nous dérober à ces problèmes. Et c'est parce que ni vous, ni moi, ne nous y dérobons, que votre article, qui est provocateur, m'amène à vous écrire cette lettre, elle-même, je le reconnais, provocatrice. Mais cette double provocation est le signe certain d'une santé de l'esprit, qui fuit les compromis, et ne craint ni l'engagement, ni même le duel courtois.

J.-CLAUDE FIGUET.