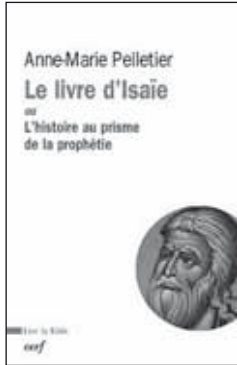


## Bible

Anne-Marie PELLETIER, *Le livre d'Isaïe, ou l'histoire au prisme de la prophétie*, coll. Lire la Bible, Cerf, 2008, 201 p., 19 €



Dans cette étude, l'auteur se fonde sur une « *relecture typologique et eschatologique* » du texte d'Isaïe. Son point d'aboutissement est l'accès au mystère d'un au-delà de la mort. L'homme ne peut en avoir connaissance par sagesse ou

raisonnement, mais au travers de la Parole prophétique qui lève un voile sur le *dessein* de Dieu, au-delà des incertitudes de l'interprétation. Le lecteur va cheminer ainsi dans la linéarité du texte, au gré de 66 chapitres rédigés sur plus de deux siècles, non par un seul rédacteur inspiré, mais par recomposition finale d'un dernier interprète. C'est lui qui donne sa cohérence à la trajectoire du sens.

Mais cet accès au *Dessein* suit un étrange parcours, fait d'allers-retours incessants entre la vie et la mort : espérance et déception, souvenir et oubli, salut et terreur, paradis et enfer, conversion et insoumission, paix et tourment, égarement et fidélité. Et, s'il en est ainsi, c'est parce que le lien qui unit l'homme à son créateur s'inscrit dans l'« *opacité d'une histoire vécue* » (p. 88) qui traduit les aléas de la vie humaine. Ce sont des pulsions qui dérogent aux choix de Dieu, orientés vers la vie par son amour sans faille. Cet aspect du texte original, répétitif, lassant, d'une insis-

tance qui étonne le lecteur qui le perçoit dans son âpreté par moments : jugement d'un Dieu dont on ne sait plus s'il est bon ou pervers.

Il y a là un parcours qui éprouve la patience, mais veut enracciner dans l'esprit et sans doute le cœur, cette vérité : l'homme s'entête à tort dans le choix de ses divinités terrestres, dans l'oubli du Dieu vivant qui libère. Il suscite ainsi la colère du Dieu de justice, mais toujours sa compassion quand il se *convertit*. Une grande espérance eschatologique parcourt le texte vers laquelle les temps et les lieux convergent : Jérusalem, Sion, la Vie, une Histoire nouvelle qui échappe au temps des hommes et qui les concerne au premier chef, à travers la figure du Serviteur.

À la lecture de cet ouvrage, trois interrogations viennent à l'esprit. La première conditionne les réponses que l'on souhaite optimistes. La « Toute-Puissance » (p. 111) ne peut-elle pas résoudre nos souffrances, empêcher nos errements ? Dieu serait-il « impuissant à changer le cœur de son peuple » (p. 14) ? S'il est impossible d'épuiser le sens de ces questions qui restent ouvertes, il est utile d'observer que la « toute-puissance » divine est impropre à désigner sa libre volonté. Dieu l'a limitée, précisément, en créant l'homme à son image, capable de ses propres choix pouvant refuser la soumission à la Parole. Non, Dieu dans notre histoire, n'est pas « *tout* puissant ». Les errements entre bien et mal de notre condition humaine dépendent de nos choix, ni de la fatalité, ni de la perversité divine. Et, jusqu'à la moisson où l'ivraie sera séparée du bon grain pour être brûlée, les deux croîtront ensemble. C'est à l'homme à faire pencher le balancier du bon côté de la moisson.

Se trouve ainsi posée la question de l'« *en-*

*durcissement* ». Dieu est-il le promoteur de l'endurcissement du peuple? Serait-il celui qui *enferme dans le péché*? (p. 40). On peut penser, à ce sujet, que l'homme dans sa liberté, se suffit bien à lui-même pour s'abriter de l'influence céleste sans que *le Puissant* ait à s'en mêler. La durée de ce temps est celle de la Patience, nouvel Exode.

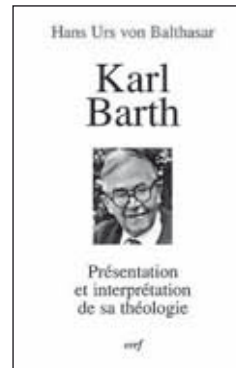
La question suivante que soulève le texte, est celle de la « *conversion* » à laquelle appelle le prophète. Elle est permanente et récurrente comme l'est l'oubli de Dieu. Ne fallait-il pas insister sur le sens exact du mot « *conversion* »? Une traduction récente utilise l'expression pertinente de « *changement radical* », qui gomme les ambiguïtés d'un terme vieilli, mal adapté à notre époque. Le « *changement radical* » n'est pas un simple passage ; il impose des « *actions* » en harmonie avec la foi, sous peine de nullité.

De cette observation découle le fait que le *bonheur* annoncé, la *nouvelle création*, est une visée eschatologique qui concerne le « *petit reste* » de ceux qui auront rendu conformes leurs actes avec leur foi : la *confession* des péchés n'est pas la conclusion suffisante du salut. L'appel à la vie est pour tous les hommes, selon leur libre choix. Telle est la logique du texte prophétique.

Olivier LONGUEIRA,  
agrégé de lettres

## Théologie

Hans Urs von BALTHASAR, *Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, trad. par Éric Iborra, Cerf, 2008, 576 p., 49 €.



“*La mystérieuse déchirure qui partage l’Église depuis quatre cents ans*” ne peut pas uniquement être ressentie par celui qui connaît l’essence de cette Église comme une blessure qui chaque jour se réveille, mais aussi comme une

*lui brûle au visage* (p. 27).

Balthasar cite et relit ici le théologien réformé Karl Barth, son aîné et son ami. En 1951, il propose cet ouvrage de présentation et d'interprétation théologiques. Il caractérise et situe la théologie de Barth comme un *christocentrisme radical*. Aux lecteurs néophytes qui s'interrogent sur le XX<sup>e</sup> siècle en théologie et en œcuménisme, ce livre fournit une entrée dans les positions en présence au sein du protestantisme comme au sein de la diversité catholique qui répondait peu directement à cette question de Barth : une théologie peut-elle être fondée sur un principe abstrait ou une discipline externe, alors qu'elle n'est possible qu'en référence à la Parole de Dieu, Jésus Christ ?

Qui s'intéresse au dialogue œcuménique trouvera dans ces pages un parcours dense, conduit non pas dans un dialogue institu-

tionnel mais au niveau d'une exploration des concepts et de leurs conséquences concrètes pour la théologie et l'Église. Les options respectives sont caractérisées avec en point de mire saint Thomas d'Aquin et Duns Scot. La nature et la grâce – savoir laquelle précède l'autre et quelles sont leurs consistances propres dans leurs rapports mutuels et nécessaires, constituent un thème théologique majeur de cet essai.

Le monde physique et l'histoire, l'analogie de l'être et l'analogie de la foi y trouvent, à partir de la théologie, une articulation et une mise en ordre cohérentes. Balthasar répond à Barth qui soupçonne la pensée catholique d'en être arrivée au point de mettre la main sur Dieu. Barth met en question l'objet de la détermination conciliaire de Vatican I au sujet de la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu par la créature rationnelle. Comment en effet comprendre cette affirmation touchant la capacité de l'homme de connaître avec certitude Dieu comme origine et comme fin ? Pour répondre, Balthasar intègre et examine les thèses des théologiens de la première moitié de XX<sup>e</sup> siècle: Romano Guardini, Henri de Lubac, Erich Przywara, Karl Rahner, mais aussi quelques uns désormais moins connus dans l'aire francophone: Michael Schmaus, Gottlieb Söhngen, Eucharius Berbuir, Emile Mersch...

La virtuosité déployée par Balthasar quand il propose une réflexion créatrice et en dialogue met rapidement son texte d'interprétation de la théologie de Barth à l'abri de la caducité. Disponible en anglais et en italien depuis plus de deux décennies, ce livre – pour le XX<sup>e</sup> siècle, l'un des meilleurs sur la pensée de Karl Barth – devait un jour nous parvenir en français. Il faut ici saluer avec reconnaissance la

traduction d'Éric Iborra qui a su transposer la version originale parfois touffue et nous la donner à lire vraiment dans notre langue.

Balthasar n'est pas seulement l'interprète d'un moment. On pourra discuter ses points de vue et ses choix, et on fera bien. Il reste un esprit rompu à mettre en lumière les rythmes et les mouvements propres à une pensée: de ces auteurs qui, en raison de l'originalité rigoureuse de leur méthode et de l'abondance de la substance transmise, ne font pas perdre une minute à leurs lecteurs.

Philippe DOCKWILLER, o.p.

Christoph THEOBALD, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en post-modernité*, coll. Cogitio fidei 260-261, Cerf, 2007, 1122 p., 45 et 50 €.



Ce volumineux traité en deux tomes constitue sans doute l'une des plus importantes publications récentes en théologie fondamentale dans l'espace francophone. Sa principale originalité est de s'organiser autour de la procédure par laquelle se produit le discours théologique. Le sous-titre indique bien le contexte dans lequel les questions classiques de la théologie sont traitées, à savoir la post-modernité qui revendique l'exigence de rendre compte dans le débat, de sa manière de se référer au passé pour traiter du présent en vue d'une décision.

Le *style* par lequel Christoph Theobald entend déployer son christianisme revient donc

à proposer une théologie procédurale – même s’il n’emploie pas l’expression – qui explicite les multiples éléments (acteurs, institutions, sources, milieu social, références historiques) de la constitution de l’objet de la foi. La référence à la conception procédurale de la communication politique de Habermas est constamment présente pour qualifier la *post-modernité* comme le processus historique dans lequel s’effectue une rupture avec les suggestions normatives du passé. Ainsi le paradigme méthodologique par lequel le christianisme contemporain se saisit de son donné positif façonné par l’histoire trouve « dans l’agir communicationnel sa matrice transcendante ».

Il n’est donc pas étonnant de trouver ensuite en Ernst Troeltsch l’autre auteur majeur de référence avec lequel C. Theobald construit sa pensée, lui consacrant d’ailleurs tout un chapitre. Troeltsch, en effet, à la fois comme historien, philosophe, théologien et sociologue de la religion, ne sépare pas la doctrine chrétienne de ses formes de socialité et on peut le suivre quand on s’interroge sur la forme de vie que le christianisme, refusant sa relégation dans un passé révolu, entend proposer aujourd’hui.

Le *style* chrétien ne laisse pas l’intelligence de la foi se réduire à l’intemporalité d’un système doctrinal mais, à travers les divers genres littéraires dont les Écritures lui offrent le modèle, il permet l’apprentissage d’une critique et d’un retour sur soi qui sont les marques décisives de la prétention à l’universalité du christianisme, où l’on ne doit pas dissocier le contenu de la forme, le message de la manière de le vivre.

L’« Ouverture » qui précède les quatre parties de l’ouvrage déploie largement cette notion

de *style* comme manière chrétienne d’habiter le monde, en ayant soin de ne pas l’enfermer dans une compréhension simplement esthétique. C. Theobald est un suffisamment bon lecteur de Rahner et de Balthasar pour faire droit, via l’herméneutique (en repartant de Schleiermacher) et via la phénoménologie (Merleau-Ponty), à la liberté créatrice d’une normativité ouverte de l’histoire chrétienne dans sa référence permanente à la figure du Christ. Le maître-mot de la référence au Christ est sous la plume de C. Theobald, *la sainteté hospitalière de Jésus*, son ouverture et sa disponibilité au « tout venant » de ceux et celles qui s’approchent de lui et qui découvrent alors qu’ils sont uniques au contact de l’Unique. Le Christ initie vraiment le *modus conversationis* de la théologie chrétienne qui la rend communicable pour C. Theobald comme vérité, justesse normative et authenticité.

Après donc une « Ouverture » qui synthétise sa façon d’envisager l’acte théologique en une centaine de pages qui sont les plus nouvelles de cet ouvrage, l’ouvrage organise des textes qui ont déjà été publiés en une séquence qui fait percevoir la force et l’originalité de l’auteur. Dans la première partie « Diagnostic théologique du temps présent », C. Theobald analyse la place de la théologie dans le discours de la modernité à partir notamment de Blondel et de Habermas. La deuxième partie, « Une manière de procéder », est centrée sur l’enracinement spirituel de l’existence chrétienne dans son dialogue avec la dogmatique, ce qui vaut quelque belles pages sur le lien entre l’engagement ignatien de l’auteur et son travail théologique.

La troisième partie, « Lire les Écritures en théologien », rassemble des études sur l’herméneutique des textes bibliques avec notam-

ment une importante analyse de Hb 11-12 dans laquelle C. Theobald a puisé l'une de ses idées les plus fortes, à savoir que la foi qui nous est commune avec le Christ fait passer l'unicité d'excellence du Christ à une multitude d'uniques dans l'expérience sans mesure de la sainteté. Cette idée de « la démesure divine à la mesure de tant et tant de mesures humaines » est un fil rouge anthropologique de la théologie de l'auteur.

La quatrième partie se divise en trois sous-parties consacrées à A. croire en Dieu, B. dans l'Eglise et C. dans l'ouverture messianique de la Création, qui abordent les questions classiques de la théologie systématique telles que la Trinité, l'œcuménisme, la christologie, le rapport à la politique, aux sciences, la question du mal, la communion des saints, l'eschatologie, etc.

Pour conclure sur cet ouvrage de référence, on ne peut que souligner une nouvelle fois l'intérêt de sa méthodologie. En proposant une approche stylistique de la théologie, l'auteur fait pleinement droit à la fois à l'unicité du Christ et à son ouverture à la pluralité des cultures du monde qui aujourd'hui est un fait incontournable.

Je risque pour terminer deux remarques. La première demanderait à être plus développée par la suite; elle consiste à se demander si l'articulation entre modèle herméneutique de la théologie et constitution procédurale de la réalité chrétienne est vraiment achevée. L'appel à la notion de mystère à laquelle l'approche herméneutique conduit nécessairement est-il vraiment en cohérence avec le souci d'une constitution procédurale du fait chrétien? N'est-on pas amené avec elle à conclure trop rapidement sur l'explicitation des res-

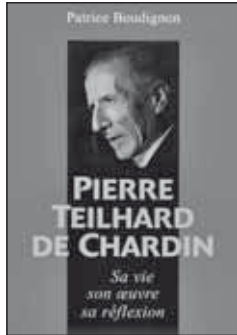
sources mises en œuvre dans le déploiement de la forme de vie chrétienne? Peut-on se cantonner à renvoyer au mystère chrétien quand il s'agit de décrire ce qu'il est juste de faire, pour être authentique et en cohérence avec le fait du monde? L'Ultime a-t-il nécessairement le statut du mystère dans *l'immanence de l'imminence* du Dieu qui vient?

La seconde remarque est plus concrète: elle porte sur la texture même de l'ouvrage. Certes, les lignes de force de la pensée de l'auteur apparaissent clairement dans la reprise d'articles éparpillés, mais l'effort pour essayer de les relier les uns aux autres semble parfois un peu vain et pour tout dire les appels de notes qui renvoient d'un texte à l'autre m'ont paru parfois un peu fastidieux et pas très opérant. C'est bien sûr la limite d'un recueil d'articles de ne pouvoir éviter totalement les répétitions, même si la précieuse « Ouverture » au début de l'ouvrage et sa conclusion en diminue les contraintes et en dynamise le propos. Un index thématique aurait peut-être été bienvenu en plus des index bibliques et onomastiques et de l'abondante et précise bibliographie. Il n'en reste pas moins que cet ouvrage offre un bilan précieux sur ce qu'il est possible de penser en théologie actuellement.

Christophe BOUREUX, o.p.

## Histoire de l'Église

Patrice BOUDIGNON, *Pierre Teilhard de Chardin. Sa vie, son œuvre, sa réflexion*, Cerf, 2008, 432 p., 45 €



Après tant de livres sur Teilhard depuis 50 ans, et plusieurs biographies de qualité (cf. la dernière de Jacques Arnould, *Pierre Teilhard de Chardin*, Perrin, 2005), on peut se demander ce qu'apporte cette nouvelle biographie : celle-ci ne

révèle rien de bien inédit aux initiés. Certes, l'auteur s'appuie plus que d'autres sur la correspondance du jésuite. Il met ainsi l'accent sur les amitiés féminines de Teilhard (en particulier Ida Treat et surtout Lucile Swan) avec les problèmes que cela a posés à un homme voué au célibat religieux. Mais dès 1977 Mary et Ellen Lukas avaient franchement attiré l'attention sur ce point (cf. *Teilhard. L'homme, le prêtre, le savant*, Ed. Ramsay, 1980) ; et J. Arnould y revient avec la circonspection qui convient (cf. op. cit., p. 253-272).

Sur le reste, on peut une fois de plus admirer le talent épistolaire de Teilhard qui - en dehors de son *Journal* (ici ignoré) - avait besoin de correspondants pour préciser ses idées. Mais sur les problèmes de fond posés par la pensée teilhardienne, l'auteur ne cesse de prendre le parti du jésuite face à ses contradicteurs, sans admettre véritablement que cette pensée puisse faire question philosophiquement et théologiquement,

aujourd'hui comme hier. On a à faire à un admirateur plus ou moins inconditionnel, avec les limites que cela comporte.

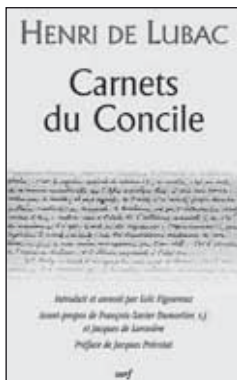
De plus l'auteur se livre çà et là à des prises de position excessives (pour ne pas dire plus) contre les théologiens, Rome, le Vatican et Jean-Paul II (cf. p.177-179), qui montrent où se situe son idéologie ecclésiastique. Il croit trouver en Teilhard la clef adéquate d'un christianisme renouvelé, « un christianisme extrait du travertin néolithique qui le déforme » (sic, p. 235, note) et mis « à l'heure du monde moderne » (cf. p. 280). Il est permis de ne pas partager cette naïveté et ferveur teilhardiennes, y compris sur le problème de fond des rapports science et foi qui exige autre chose qu'une adhésion simpliste aux vues actuelles de la science. Il y faut une réflexion critique d'ordre épistémologique qui n'est pas du ressort de l'auteur, nullement philosophe.

Teilhard s'y est essayé quelquefois mais sans vraiment y réussir, faute d'une philosophie adéquate. D'où le caractère passablement ambigu de sa Phénoménologie - Hyperphysique - qui à partir de données scientifiques intègre jusqu'au Phénomène chrétien en ses « axes de croyance » : un « concordisme généralisé », osait dire son confrère et ami, le Père Auguste Valensin. Teilhard a tellement repensé science et foi l'une en fonction de l'autre qu'il pouvait s'extasier à la fin de sa vie sur « l'étonnante et libératrice harmonie entre une religion de type christique et une Evolution de type convergent » (*Le Christique*, 1955, cf. *Œuvres*, t. 13, p. 108). Il avait tout fait pour les ajuster l'une à l'autre, si bien que ni les scientifiques ni les théologiens ne se retrouvent en son discours, et les philosophes encore moins, du moins jusqu'ici.

Si l'auteur consent à le reconnaître, ce n'est pas pour altérer en quoi que ce soit sa fervente teilhardienne, qui a sans doute sa source ailleurs. A cela s'ajoutent, faut-il le dire, une écriture souvent rapide, des notes un peu fantaisistes, des textes légèrement modifiés et des références parfois incertaines ou imprécises. Après tant de livres sur Teilhard depuis 50 ans, si cette nouvelle biographie peut offrir quelque intérêt, c'est pour ceux qui ne connaîtraient pas encore l'illustre et fascinant jésuite : un aventurier de l'esprit comme un aventurier de la terre ; ou voudraient plutôt avoir le fin mot sur ses relations féminines : au-dessus, quant à lui, de tout soupçon... C'est peut-être là en définitive que se situe l'apport singulier de cette biographie : mettre en relief l'homme intime, l'ami fidèle, qui a eu constamment besoin d'un tel réseau d'amitiés pour faire face aux multiples adversités et anxiétés finales de son existence, au risque de quelques ambiguïtés. Cela reflète aussi Teilhard tel qu'il fut en son temps, un enfant de la terre profondément humain.

Paul COUTAGNE, o.p.

Henri de LUBAC, *Carnets du Concile*, introduit et annoté par Loïc Figoureux, Cerf, 2007, 2 t., 1128 p., 75 €.



Les éditions du Cerf ont publié en novembre dernier les *Carnets du Concile* du cardinal de Lubac. La présentation est calquée sur *Mon journal du Concile* du cardinal Congar et s'y réfère explicitement à plusieurs reprises.

Une comparaison des deux textes, aussi passionnants l'un que l'autre, pourrait constituer une bonne introduction à la connaissance du dernier Concile.

Le travail est soigné et, autant qu'il est possible de le savoir sans avoir recours soi-même aux originaux, digne des exigences éditoriales qui font de cette publication un document de référence pour la compréhension du dernier Concile. On pourra toujours s'étonner de la rédaction de quelques notes biographiques – Pourquoi les étapes ultérieures des carrières des protagonistes ne sont-elles rapportées que lorsqu'il s'agit d'« avancement ecclésiastique »? -, mais ce serait mesquin tant l'ensemble du travail de Figoureux doit être salué.

On appréciera la traduction des textes latins dont il faut bien reconnaître qu'elle devient indispensable. Si je dois exprimer un regret, c'est l'absence d'un *index rerum* et d'un index des textes conciliaires qui aurait renvoyé à partir du numéro des textes définitifs aux occurrences dans les *Carnets*. En ce qui concerne l'éditeur, on ne peut que déplorer que la reliure ne tienne pas. Les feuillets se décollent, et le prix de l'ouvrage devient dans ces conditions véritablement scandaleux !

Il m'a paru que la positivité de l'énumération des interventions dans l'aula ou en commission n'avait que peu de chance, à être seulement ainsi nommée, de dire l'intérêt d'une telle publication. Je me suis donc essayé à mettre en évidence l'apport de ce travail, à mes risques et périls, prenant partie, tâchant de rester collé au texte cependant.

Ce qui est dit des acteurs du Concile et du Concile lui-même passe par le prisme du Père de Lubac. On est renseigné sur les textes auxquels il a travaillé, sur les hommes qu'il a rencontrés ; lorsqu'il est malade et absent, on ne sait plus rien de ce qui se dit. Cette sorte de contingence, cette limitation due à la pers-

pective constitue pourtant un des intérêts de l'ouvrage. Lubac note ses réflexions, ce qui le fait bondir et ce qui le meut, voire l'émeut. On lit son agacement devant l'étroitesse de certains - « Trop c'est trop » à propos de ceux qui assimilent les critiques de la curie à une insulte faite au pape (2/13) – sa fatigue et presque sa désespérance devant les manœuvres (2/317). Le « petit système scolaire » est décrit (1/34ss, 1/54, 1/85ss, 1/541) avec ses incohérences : « Ainsi, dans Rome, entre les mêmes murs de la Cancellaria, le matin on condamne explicitement une doctrine en vue du prochain concile, et l'après-midi cette doctrine est exaltée comme étant celle de saint Paul. Et il s'agit du centre même de la foi chrétienne » (1/43).

La connaissance et l'attachement de l'auteur à la tradition permet de jauger les comportements, idées et hommes de l'Eglise conciliaire. Certaines pratiques sont depuis lors à ce point devenues impossibles que l'on a peine à croire qu'elles commençaient à faire problème il y a seulement cinquante ans ! A titre d'exemple, ces propos rapportés d'une discussion dans l'aula : « Nous voyons ici beaucoup d'évêques réciter [l'office] pendant la messe, ce qui est une pratique peu édifiante. » Et le commentaire, entre parenthèse « (Tout cela, très bien dit.) » (1/251) ; ou encore « Des catholiques nient la valeur historique des Ecritures : ainsi le paradis terrestre ; les Patriarches ; on compare leur histoire à la Chanson de Roland ! Jonas, son naufrage... Et même le Nouveau Testament... etc. Il faut absolument que le Concile décide infailliblement ces questions fondamentales. » (1/346) On retrouve évidemment la réaffirmation de la place centrale du Christ, constante de la théologie lubacienne, et l'on peut encore se demander comment il est possible qu'il en soit allé autrement, comment une telle théolo-

gie a pu être soupçonnée, réduite au silence. Est rapporté ce propos d'une conversation avec le Père Martelet : « Quelques évêques, me dit-il, ne comprennent pas que le rôle du Christ déborde la satisfaction pour le péché ; parler du Christ à propos de notre fin surnaturelle, n'est-ce pas développer une théologie d'école, en fait, la théologie de « l'école de Lyon » ? » (1/265). Voir sur cette christologie 1/309 et 2/164.

Plusieurs fois, l'auteur déplore l'incompétence théologique des évêques, le peu de recours, des français en particuliers, aux experts (1/274, 2/180). « Comment faire lire une seule page de théologie à tel ou tel de nos bons évêques ? Comment la leur faire comprendre ? » (2/ 421). Pointe alors le rapport évêques - théologiens (2/450).

On voit comment l'homme, invité au Concile en 1960 alors qu'il est encore largement soupçonné (1/37, 1/50-51) est peu à peu reconnu et inversement comment il ne se reconnaît pas dans les propos d'avant-garde. L'année 64 marque une rupture (2/59, 2/226). La lettre de démission de la revue *Concilium* qu'il envoie à K. Rahner en constitue une bonne illustration (2/395-396). Cet homme d'ordre ne cautionne pas ce qui se passe lorsque les digues sont ouvertes (2/398, 2/414) même s'il sait l'expliquer comme réaction à la période précédente (2/436). On pourra s'étonner de ce qu'il ne prenne pas la peine de faire des distinctions : Schillebeeckx et Küng sont plusieurs fois expressément visés tout comme certains évêques - « Naïveté du bon Mgr Ance! : « un étudiant marxiste m'a dit que... » » - (2/466), articles de journaux, mouvements d'opinion qui tentent de faire pression sur le Concile. Même Congar en fait les frais (2/255).

La critique de Lubac réside dans la conviction que l'on fait de la foi un ethos plus qu'une



mystique, alors que la théologie d'école en faisait un système d'idées. « On parle de « *conceptio christiana* » mais fort peu de « *fides christiana* ». – On confond l'aggiornamento qui consiste à nous libérer de nos vieilleries, de nos étroitesse, de notre inculture, de nos égoïsmes cléricaux, avec celui qui consisterait à nous libérer de la vigueur évangélique, qu'il s'agit au contraire de retrouver. Tout un courant, à l'heure actuelle, cherche à entraîner l'Eglise, par le moyen du concile, dans une petite mondanisation » (2/374).

Il renvoie dos-à-dos l'intégrisme et le progressisme; c'est la même chose, « trait pour trait (quoique orienté à l'inverse) » (2/423). L'un et l'autre sont aussi ignorants de la tradition. Et pour cet homme de tradition, intégrisme est évidemment synonyme de moderne. Ainsi, parlant des schémas préparatoires: « Je crois que la doctrine de ces schémas était pauvre, trop moderne, avec des excès intégristes venant d'une Vérité diminuée. » (1/542 et 2/91) A la lecture de ces pages, on perçoit bien le passage de la critique ou de la dénonciation, toujours privée, de l'étroitesse des théologiens de la curie et de la malhonnêteté des manœuvres de certains et non des moindres (cf. par exemple 1/544, 2/80, 2/91: « une fois de plus, se déroule un scénario monté d'avance au Saint-Office. », 2/138, 2/196), aux critiques des progressistes qui, d'après Lubac, ignorent la tradition autant que les premiers et risquent de ruiner tout l'effort d'aggiornamento.

Alors que la *Revue Thomiste* reconnaît son travail après l'avoir non seulement contesté, mais dénoncé et que certains de ses auteurs ne sont pas pour rien dans les épreuves qu'il a subies, il écrit: « La victoire vient trop tard, le mal est fait. La théologie malsaine a eu le temps de faire son œuvre, et je vois aujourd'hui se dessiner des courants, qui, à l'inverse, ne valent pas mieux. » (2/420) Et cependant, que de chemin

parcouru en quinze ans (2/110)!

Le moindre des intérêts de ces presque 1200 pages n'est assurément pas de montrer que le concile Vatican II n'est pas seulement constitué par des textes, mais par un esprit qui rend ces textes possibles. C'est une herméneutique conciliaire de la tradition qui est lisible dans ces pages. Le recours aux Ecritures, l'importance de la théologie des Pères, la relativisation, voire l'abandon d'une théologie scolaire, voilà qui constitue l'œuvre conciliaire (1/53, 1/115). Ce travail de hiérarchisation de l'héritage théologique et ecclésial est un acquis du Concile. Irénisme coupable ou idéaliste qui laissa penser qu'il n'était pas opportun de recourir aux canons et anathèmes! Peut-être auraient-ils servi de remparts contre ceux qui, tout en se déclarant fidèles au Concile, détournent consciencieusement l'ouvrage conciliaire, s'appuyant sur les seuls textes, oubliant le chemin qui les a rendus possibles.

Ainsi, le Concile a la vive conscience de réinterpréter Trente et Vatican I en les replaçant dans une tradition plus antique. Cela fait d'ailleurs penser à certains que ces deux derniers conciles sont contestés (1/284) ou que l'on revient sur les propos des papes (2/21). La logique anti-protestante de certains évêques n'en est qu'une illustration: « Nous pensions que certains évêques d'au-delà des monts étaient protestants, disent des évêques italiens; mais maintenant, nous le constatons, et nous voyons qu'ils sont nombreux! » (1/293. Voir 1/320).

Quoi qu'on en dise aujourd'hui, le Concile marque bien une rupture. Les réformateurs de Vatican II ne sont pas des têtes brûlées. Ils savent combien toute attaque frontale de propos autorisés du second millénaire est à rejeter. Mais il faut bien reconnaître que certaines thèses ne peuvent pas être soutenues. Ainsi les propos rapportés de K. Rahner, dans

la commission qui travaille au décret sur la liberté religieuse : « Il faut procéder avec une entière sincérité. Ne pas réclamer la liberté seulement parce qu'on n'est plus assez fort. Affirmer la doctrine primitive : liberté de foi ; principe qui n'a jamais été renié dans l'Eglise, quoique les applications aient failli. Nul aujourd'hui ne voudrait affirmer avec Léon X que le Saint-Esprit veut que les hérétiques soient brûlés. » (2/23)

L'opposition entre deux grands courants est vécue par les acteurs eux-mêmes ; on la lit sans cesse (1/324, 1/349-350, 1/373, 1/382, 1/441), et elle ne saurait être biffée par la grande unanimité des votes. Ce mouvement, cette modification dans la manière d'habiter la tradition ecclésiale est œuvre conciliaire autant que les textes eux-mêmes.

Gagnée de haute lutte - parfois la polémique est violente (2/46) -, cette herméneutique de la tradition est relativisée dans son autorité par ce que l'on appellera la minorité. La qualification pastorale du Concile a permis de faire passer des affirmations dogmatiques que l'on n'aurait peut-être pas acceptées comme telles. Dès 1962, le débat est engagé sur la signification de ce « pastoral ». S'oppose-t-il à doctrinal ? (1/322, 2/239-241 avec ce propos d'un membre éminent de la Curie : « Les déclarations de ce concile ne sont absolument pas dogmatiques ; les Constitutions de Vatican II n'auront pas la même valeur que celles de Trente et de Vatican I ; leur genre est autre »).

Les manœuvres et l'esprit de clan s'en seront donnés à cœur joie, faisant peu honneur à l'Eglise (2/70, 2/333). Faut-il penser que ces *Carnets* aident à aimer l'Eglise ? Ils sont assurément l'œuvre d'un amoureux de l'Eglise, mais d'une Eglise abîmée par ceux-là mêmes qui prétendent la servir. Les propos peuvent être extrémistes : « La collégialité n'est pas

nécessaire dans l'Eglise, cela doit être affirmé » (2/99) ; « Selon certains, l'Eglise devrait être humble, devrait être une servante, mais cela est contraire à la nature de l'Eglise, qui est une société parfaite, qui possède l'autorité en vue de conserver le dépôt de la foi, par une autorité indiscutable. Audace abominable ; les droits de l'Eglise sont mis en discussion » (1/455). On se demande si on a bien lu !

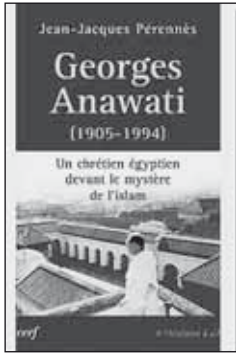
On le sait, ce Concile est caractérisé par son ecclésiologie. L'Eglise n'est pas constituée par la seule hiérarchie, mais par l'ensemble des baptisés. Là encore, on a peine à imaginer que l'on ait pu penser autrement, non pas tel ou tel, mais une grande partie des évêques et les instances les plus autorisées elles-mêmes. Les propos de Mgr de Smedt pourraient-ils cependant être aujourd'hui entendus sans que certains frissonnent : « ce qui demeure, c'est le peuple de Dieu ; ce qui passe, c'est la hiérarchie » (1/434 ; voir aussi 1/375).

Une fois, au passage, l'auteur semble conscient d'une dérive possible de l'œuvre conciliaire, dans le pouvoir qui revient finalement aux évêques, rétablis dans leur responsabilité : « On craint l'arbitraire épiscopal » (2/288).

P. Patrick ROYANNAIS

## Islam

Jean-Jacques PÉRENNÈS, *Georges Anawati (1905-1994). Un chrétien égyptien devant le mystère de l'islam*, coll. L'histoire à vif, Cerf, 2008, 368 p., 38 €.



Né en 1905 à Alexandrie, en Egypte, le Père Anawati était syriaque d'origine, et orthodoxe. Il se destinait à être pharmacien, selon la tradition familiale : voilà qu'il devient catholique romain, qu'il veut devenir « savant », et se fait religieux domini-

cain. Un chrétien d'Orient choisit de regarder en face l'islam, en entrant en relations aussi savantes que fraternelles avec ses compatriotes musulmans : voilà qui était fort nouveau dans les années 30 !

Il fut encouragé non seulement par Louis Massignon qui avait retrouvé sa foi chrétienne en recevant l'hospitalité de musulmans miséricordieux, à Baghdâd, alors qu'il était gravement malade, mais aussi par le Père Chenu, historien du Moyen-Âge occidental et qui percevait l'importance des œuvres et des idées arabes dans la vie intellectuelle du XIIe-XIIIe siècle. Georges Anawati avait d'emblée un avantage considérable : il était de langue arabe.

Ce qui est remarquable, c'est que cet intellectuel ne se contenta pas de mener son travail seul, mais il a pu constituer une petite équipe de savants comme lui, avec tout d'abord deux

autres dominicains, les frères Jomier, et de Beurecueil ; ce qui va devenir « l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales » (IDEO) était opérationnel dans le début des années 1950. Certes, ces gens, et quelques autres, étaient disparates, et heureusement, car il s'agissait d'ouvrir des voies nouvelles de rencontre : j'y étais dans les années 1956-1958 ; l'ambiance était stimulante, avec l'estime mutuelle des recherches de chacun. Et le Père Anawati parcourant le monde, de colloque international en colloque international, du fin fond de l'Iran à l'extrême Maghreb marocain, jetait des ponts précieux entre les deux mondes toujours prêts à s'affronter : si ce n'est plus l'heure des conquêtes du VIIIe siècle ni des croisades du Xe-XIe, c'est la colonisation du XXe et le terrorisme du XXIe siècle.

L'auteur du livre insiste avec raison sur l'acharnement au travail d'Abouna Anawati, un vrai bourreau de travail ; ce qui est plus difficile à dire, c'est le sens de cette œuvre. Il a fait beaucoup de bibliographies sur les publications en arabe faites au Caire ; c'est un outil de travail fort important, mais comment choisissait-il ? Ce n'était pas des patchworks occasionnels, c'était aussi une œuvre minutieuse de marqueterie dont on ne perçoit qu'au terme la splendeur de l'ensemble... Malheureusement, dans l'étude savante il n'y a pas de terme !

Notons cependant, la grande place d'Avicenne dans ses soucis philosophiques. Et soulignons combien il s'est dépensé pour que vive l'IDEO. L'axe essentiel en tout cela, c'est l'intelligence du mystère de l'islam, à la fois pour le comprendre en lui-même, pour entrer en sympathie avec les musulmans, et pour entreprendre des ouvertures d'échanges profitables à tous les partenaires. C'est pour-

quoi l'héritage d'Abbassieh doit-il être plus que sauvegardé : développé, non comme une forteresse, mais comme un nœud de relations – avec bien d'autres humains de toute inspiration soucieux de s'estimer, de s'écouter et de **s'entre-tenir** les uns avec les autres dans de solides et fraternelles empoignades qui construisent l'univers de la réconciliation et de la paix, en qui nous croyons tous.

L'étonnant, c'est le mystère de l'Alliance qui fonde le monothéisme aussi bien juif et musulman que chrétien et qui est la source profonde et vivifiante de nos rencontres : nous ne pouvons pas tricher avec nos compréhensions différentes ; elles ne sont pas de nous mais grâce de notre Dieu ; si c'est elles qui nous divisent, nous ne pouvons pas nous haïr, nous devons nous écouter et nous regarder vivre. L'alliance « nouvelle et éternelle » est la plus choquante sans aucun doute ; le témoignage musulman est pour cela des plus précieux. Comme me l'écrivait le Père Abd el-Jalil, cette alliance aussi intime soit-elle n'a de sens et de valeur que « si nous traitons Dieu en Dieu ».

Quand je quittais Le Caire pour Dakar, en 1958, Henri Teissier allait à Alger où il serait évêque quelques années plus tard, un autre partait à l'institut pontifical d'études arabes (PISAI) à Rome, un autre se rendait à Marrakesh ; autant de nouveaux nœuds de relations relevant d'initiatives très variées, universitaires ou sociales, musulmanes ou chrétiennes, ou politiques... En France, à cette époque, il y eut les initiatives de 'Ali Merad, de Mohamed Arkoun. Aujourd'hui, ce ne sont pas les crimes du 11 septembre 2001 qui nous feront baisser les bras, bien au contraire : Georges Anawati ne comprendrait pas.

Luc MOREAU, o.p.

## Société

Jacques JULLIARD, *La reine du monde. Essai sur la démocratie d'opinion*, coll. Café Voltaire, Flammarion, 2008, 128 p., 12 €.



S'agit-il d'une énième charge *ad hominem* contre l'actuel Président de la République ? Certains passages peuvent le laisser supposer, dont la charge polémique reste au niveau du journalisme d'opinion sans atteindre la profondeur philosophique de l'essai.

Au demeurant, les piques vont dans tous les sens, sans souci prononcé de cohérence. La charge contre la médiocrité du programme de Sarkozy (p. 28) suit deux pages d'analyse de l'insignifiance et de l'hétéroclite du non-programme de Ségolène (p. 26-27). Le mépris du peuple qui a voté à droite (« l'opinion ne demandait pas mieux que d'être trompée » etc. p. 29) s'associe à des opinions carrément droitistes, qui ne manquent pas de style au demeurant, sur les manifestations contre le CPE et les groupuscules d'extrême-gauche (la page 37 peut servir à critiquer à peu près toutes les grèves menées par nos chers syndicats et finit par en atteindre assez efficacement le principe !).

Ce mouvement de balancier peut plaire, il peut aussi agacer. Surtout si l'on attend d'un essai une certaine hauteur de vue, une réflexion construite et distanciée, sur un aspect actuel et prégnant de la vie démocratique.

Que retirons-nous de ce côté-là ?

D'un côté, l'auteur constate l'avertissement que lancent les peuples à leurs élites en ne votant pas comme elles l'espéraient, et il souligne l'intérêt de cette puissance de l'opinion en démocratie, comme moyen de restituer au peuple un pouvoir permanent, face à la ponctualité de l'exercice du droit de vote. De l'autre, il insiste sur les excès de l'opinion, soit qu'elle s'affirme contre le droit, c'est la pression de la rue, soit qu'elle se prenne pour la science, ce qui serait le préjugé actuel de la démocratie. De sorte qu'il revient au politique d'éduquer l'opinion « pour qu'elle soit maîtresse d'elle-même », car « un leader démocratique ne saurait avoir pour seul programme d'être compris, encore moins d'être aimé ».

C'est à peu près tout ce qui ressort de cet essai au fil rouge invisible, parsemé d'évocations assez scolaires et superficielles (mis à part l'effort pour valoriser la dimension politique de la pensée de Pascal) à quelques penseurs, notamment dans la seconde partie. De l'opinion, l'auteur indique la versatilité et l'imprévisibilité, et la pente vers la facilité et l'intérêt immédiat : on parle ici comme du peuple, parce qu'on parle du peuple. Enfin, il faut le supposer. L'opinion est en effet traitée tout du long dans un singulier approximatif et déconcertant, compte tenu de sa diversité indiquée, et qualifiée, pour cela seul, de rempart (de papier ?) contre le totalitarisme...

L'auteur considère comme un éclairage le passage par l'histoire et l'énumération des étapes de la démocratie représentative, pour arriver à la situation actuelle où la rue et « l'opinion » (mais encore ?) l'emportent sur les urnes. C'est un peu vite dit, car l'institution résiste ! Mais à supposer que l'institution

aujourd'hui ne fasse que suivre « l'opinion » (laquelle ? comment ?), la démocratie a-t-elle été jamais autre chose qu'un régime d'opinion ? La politique même, et quelle qu'elle soit, n'est-elle pas le lieu par excellence de l'opinion ? Gouverner n'attend pas, n'a pas le temps de la science. Gouverner est un art, qui demande de décider vite, en fonction d'opinions, plus ou moins éclairées et adaptées à la situation, plus ou moins systématisées, en particulier quant aux fins et aux moyens.

Et gouverner en démocratie, est-ce autre chose depuis toujours que de s'appuyer sur l'opinion publique, de voir ses opinions reconnues, plébiscitées, au terme d'un conflit d'opinions sur les fins et les moyens, prenant tout naturellement la forme et l'organisation, la dynamique d'un conflit entre partis, et entre hommes de différents partis ? Et dans ce conflit qui est aussi la marque des démocraties libérales, c'est-à-dire de la valeur accordée à l'expression d'une diversité d'opinions, la politique peut-elle résulter d'autre chose que du conflit de propagandes, c'est-à-dire d'opinions qui ne se proposent pas seulement selon leur statut épistémologique douteux mais selon leur statut politique, concernant des actions nécessaires à poser dans l'urgence du présent, des opinions qui cherchent l'adhésion et la conviction ? En avoir ou pas : avoir des opinions en politique, ce n'est pas nécessairement avoir la volonté de tromper et d'asservir les esprits, mais c'est avoir la volonté de convaincre et de gagner à une cause, voire à une idéologie.

Il faudrait donc aussi s'interroger (avec Julien Freund, par exemple, dans *L'essence du politique*, les 75 pages consacrés à l'opinion comme dialectique du privé et du public, autrement riches !) sur le spécifique d'une idéologie, se de-

mander si l'opinion en politique peut être autre chose qu'idéologique... Rude labeur pour la pensée! Sortir de cette naïveté qui fait prendre son idéologie personnelle pour une opinion réfléchie et proche de la science, et l'opinion des autres pour une idéologie.

Et même si l'on ne va pas jusqu'au fond politique des choses dans un court essai, au moins pourrait-on se pencher sur ce qui modifie aujourd'hui la puissance de l'opinion publique, ce qui la fait échapper partiellement au contrôle de ses manipulateurs habituels... Mais il faudrait pour cela sortir de la tour d'ivoire du journalisme, engager une réflexion auto-critique sur les médias et leur pouvoir, leur responsabilité, sur le choix des méthodes qu'ils laissent au gouvernant pour gouverner (pourquoi diable serait-il le seul à s'interdire la propagande, le contact direct avec le peuple à la télé? parce qu'il s'appelle Nicolas et pas Ségolène? la même approche du peuple fait ici le mérite de Ségolène et l'ignominie de Sarkozy!).

Tout au plus trouve-t-on ici et là une remarque sur les blogs qui court-circuitent les avis plus éclairés et plus compétents des médias écrits, une autre sur les journalistes, qui ne forment pas plus l'opinion qu'ils ne la suivent, une encore sur la télévision, qui insinue une mauvaise morale, sans en avoir reçu mandat... C'est bien peu. Rien qui rappelle l'analyse serrée des corollaires de l'adaptation des médias aux masses, comme put le faire un Sloterdijk par exemple dans sa *Critique de la raison cynique* (Bourgeois, 1987, p. 382-392), et qui ne sont peut-être pas pour rien dans la crise politique entrevue sous le nom de démocratie d'opinion.

Jean-Etienne LONG, o.p.

## Philosophie

Michel FOUCAULT, *Le gouvernement de soi et des autres. Cours au Collège de France (1982-1983)*, coll. « Hautes Etudes », Gallimard / Le Seuil, 2008, 382 p., 27 €



A chaque fois que je reviens vers un texte de Foucault, j'ai à l'esprit l'aphorisme de René Char: « J'aime ce qui m'éblouit puis accentue l'obscur à l'intérieur de moi ». Les analyses à la fois rigoureusement historiques et proprement philosophiques de Michel Foucault (1926-1984) sont éblouissantes

et ne laissent jamais indemne leur lecteur, parce qu'on ne peut plus penser la médecine, l'histoire, le pouvoir, la sexualité, la vérité, de la même manière après qu'avant.

La publication de l'enseignement donné par Foucault au Collège de France, entre 1971 et 1984, se poursuit avec le cours de l'année 1982-1983, consacré au thème du « gouvernement de soi et des autres ». Ce cours se situe dans la continuité de celui de l'année précédente sur *l'Herméneutique du sujet* (publié en 2001), c'est-à-dire dans le cadre général d'une histoire des rapports entre subjectivité et vérité. Il s'agissait, pour l'auteur, à partir d'un travail historique, d'étudier les techniques par lesquelles un sujet construit un rapport déterminé à soi, aux autres et au monde, en partant de la notion de « souci de soi » dans la philosophie grecque et romaine.

Dans le cours de cette année 1982-1983, Foucault passe de la question du gouvernement de soi à celle du gouvernement des autres, qui se cristallise dans la notion de *parrèsia*.

En effet, c'est à la problématisation historique de la notion de *parrèsia*, telle qu'elle s'est élaborée dans la culture grecque aux V<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles avant notre ère, que Foucault consacre les vingt heures de son cours de l'année 1983. La *parrèsia*, c'est le franc-parler, le courage de dire le vrai y compris au risque de sa propre vie, l'expression publique et risquée d'une conviction propre. C'est la situation de Platon qui dit ce qu'il pense au tyran Denys de Syracuse au risque de sa vie, la situation de l'orateur qui prend la parole devant une assemblée, la situation de celui qui doit aller trouver un autre pour lui dire ce qu'il croit vrai de lui dire. L'objectif étant de transformer l'*èthos*, le comportement, le « soi » de celui qui est atteint par cette vérité. L'énonciation de la vérité modifie celui qui a le courage de la dire ; ce que l'auteur nomme la « dramatique du discours vrai ». Pour le dire autrement, l'événement même de l'énonciation affecte l'être de l'énonciateur. Le sujet est ainsi engagé ontologiquement dans sa propre parole. Le sujet se constitue toujours dans un rapport déterminé à la vérité.

Il faut alors réévaluer ce que l'on nomme « philosophie » : le discours philosophique n'est pas d'abord un système de propositions vraies ou l'apprentissage d'une connaissance, mais une pensée en acte, une « tâche » qui est « le réel de ce dire-vrai philosophique » (p. 210). La philosophie est bien une pratique, « un mode de vie, une manière d'être, un certain rapport pratique à soi-même par lequel on s'élabore soi-même et on travaille sur soi-même » (p. 202), un art de gouverner sa vie

et, le cas échéant, celle des autres. C'est l'acte exigeant de dire une parole vraie qui vient perturber le jeu politique et qui est au cœur d'une relation éthique à soi et aux autres. Nous ne sommes pas très loin de l'injonction de Jésus, qui demande à ses disciples, dans l'évangile de Jean, de « faire la vérité », *poiôn tèn alétheian* (Jn 3,21).

*Le gouvernement de soi et des autres* est la transcription de la parole même de Michel Foucault, telle qu'elle a été enregistrée par les auditeurs du cours. Cela donne un style particulier à l'ouvrage, à la fois flamboyant et pédagogique. Le lecteur participe à la recherche du philosophe, qui introduit de nouvelles problématiques, essaye des hypothèses, esquisse des perspectives générales concernant la philosophie et la civilisation occidentale à partir d'une étude méticuleuse des textes. Et, ce faisant, perturbe les représentations par trop convenues que nous avons de l'histoire de la philosophie. Foucault explique ainsi sa méthode : « Plutôt que de se référer à une théorie du sujet, il m'a semblé qu'il fallait essayer d'analyser les différentes formes par lesquelles l'individu est amené à se constituer lui-même comme sujet. [Il s'agit] d'opérer un déplacement, allant de la question du sujet à l'analyse des formes de subjectivation, et d'analyser ces formes de subjectivation à travers les techniques/technologies du rapport à soi, ou, si vous voulez, à travers ce qu'on peut appeler la pragmatique de soi » (pp. 6-7).

Frédéric Gros, l'éditeur de ce cours, le présente en une quinzaine de pages très éclairantes. Deux index des notions et des noms de personnes, ainsi qu'une table détaillée des matières en font un véritable instrument de travail. Certes, ce cours poursuit le questionnement engagé l'année précédente, mais il peut éga-

lement s'interpréter comme un nouveau départ: il s'ouvre par une évaluation globale des travaux de l'auteur depuis l'*Histoire de la folie* (1961), suivie d'un commentaire de l'opuscule de Kant qui répond à la question *Qu'est-ce que les Lumières?*. Ainsi, il constitue une porte d'entrée possible dans l'œuvre de Foucault. Plus largement encore, il peut se lire comme une introduction à la philosophie, à son histoire et à sa pratique.

Ce livre, consacré à la Grèce classique, aux textes d'Euripide, de Thucydide et surtout de Platon, prend donc Kant comme point de départ. En effet, lorsque Foucault s'interroge sur les Grecs, ce n'est pas d'abord pour faire œuvre d'historien, c'est afin d'interpréter l'époque actuelle, la sienne, la nôtre. Qui sommes-nous? Comment sommes-nous devenus des sujets? Dans quels rapports de pouvoir exercé les uns sur les autres sommes-nous pris? Foucault s'inscrit dans l'héritage « critique » de Kant, ce qu'il nomme « l'ontologie du présent », « de la modernité », « de nous-mêmes ». La philosophie comme discours sur la modernité est une interrogation sur le sens philosophique de l'actualité, du présent auquel le philosophe appartient. L'œuvre de Foucault, une fois les caricatures qui en ont été faites dissipées, se révèle d'une grande actualité et d'une immense fécondité pour penser notre présent.

Pascal DAVID, o.p.

Marianne MASSIN, *La pensée vive. Essai sur l'inspiration philosophique*, coll. « L'Inspiration philosophique », Armand Colin, 2007, 227 p., 22,50 €



Jean-Jacques Rousseau, qui va rendre visite à Diderot alors prisonnier à Vincennes, en octobre 1749, feuillette en chemin le *Mercur de France* et tombe sur la question posée par l'Académie de Dijon (si les sciences et les arts contribuent à épurer les mœurs). « Si

jamais quelque chose a ressemblé à une inspiration subite, raconte-t-il, c'est le mouvement qui se fit en moi à cette lecture; tout à coup je me sens l'esprit ébloui de mille lumières; des foules d'idées vives s'y présentent à la fois avec une force et une confusion qui me jeta dans un trouble inexprimable; je sens ma tête prise par un étourdissement semblable à l'ivresse » (lettre du 12 janvier 1762 à M. de Malesherbes).

Rousseau n'est pas le seul à vivre une telle expérience. Il y a l'expérience faite par Blaise Pascal la nuit du 23 novembre 1654 et relatée dans le *Mémorial*, la révélation à Nietzsche de l'éternel retour, Socrate inspiré par son *daimôn*, etc. Que faire, en philosophie, de telles expériences? Expériences qui orientent une vie philosophique et dont les récits révèlent un noyau de similitudes. Ces expériences ont pour nom « inspiration ». C'est à cette notion d'inspiration que Marianne Massin, qui enseigne la philosophie de l'art et l'esthétique à l'Université de Lille-3, consacre un ouvrage. Le poète, le prophète, le mystique diront qu'ils sont inspirés. Mais peut-on parler d'une inspiration en philosophie? La volonté



de rigueur et de lucidité rationnelle, l'activité autonome et universelle de la raison semblent s'opposer à la passivité d'un sujet soumis à la dictée d'une puissance extérieure. La notion même est suspecte au philosophe qui tient à la tenir à l'écart. La raison philosophique a voulu s'édifier contre l'autorité de l'expérience singulière, contre une inquiétante extériorité, contre l'irrationnelle inspiration.

Mais ce sont les philosophes eux-mêmes qui racontent de telles expériences. S'agit-il de simples préalables, aux marges de la philosophie, ou bien d'une source essentielle à l'activité philosophique? L'inspiration appartient au processus même de la pensée, qui, comme la respiration, est fait d'un double mouvement d'inspiration et d'expiration. La métaphore du souffle court tout au long de l'ouvrage. « La question de l'inspiration est donc aussi celle de l'échange vital et continué entre l'intérieur et l'extérieur, échange qui permet que se déploie le souffle vivant de la philosophie » (p. 14). La philosophie échappe ainsi à la volonté de maîtrise absolue, à la clôture auto-suffisante du sujet.

Toutefois, l'inspiration n'est pas réservée pour de rares moments à quelques rares privilégiés. Poser la question de l'inspiration, c'est s'interroger « sur la manière dont les idées adviennent dans le quotidien des vies et des pratiques » (p. 146). Pourquoi, soudain, telle idée me vient à l'esprit? D'où nos idées viennent-elles? L'auteur consacre la troisième et dernière partie de son travail – la plus stimulante – à cette question, très ordinaire, de la survenue des idées. Les idées nous viennent quand elles veulent, au cours d'une promenade ou devant une œuvre d'art, sans nous demander notre avis. Ce qui est sûr, c'est que l'inspiration est la respiration nécessaire d'une pensée vivante et qu'on ne pense pas seul, autrement dit qu'il faut toujours « situer l'expérience ordinaire de la formation

de nos pensées et de ce qui les inspire dans un espace intersubjectif » (p. 191).

Dans ce livre érudit, dense et plaisant à lire, il s'agit de redonner son sens et sa rigueur au mot « inspiration ». Car, à vouloir envers et contre tout « l'autonomie d'un individu supposé maître de lui, on a oublié la force d'appel de ce qui pouvait l'exhausser au-dessus de lui-même : l'inspiration, l'enthousiasme, le ravissement » (p. 29). Marianne Massin, attentive aux témoignages des philosophes dans leur singularité, y mène une enquête historique et déploie une analyse philosophique. On y croise, parmi d'autres, Montaigne et Nietzsche, Pascal, Rousseau et Bergson, Platon surtout, et Simone Weil. C'est à propos de l'attention qu'il est question de Simone Weil. S'il s'agissait de réhabiliter l'inspiration, notion refoulée par la philosophie, il aurait été judicieux, dans cet ouvrage, de donner plus de place à la philosophie de Simone Weil, pour qui les idées et la vérité ne peuvent venir que *du dehors, par inspiration*. Car « la vraie philosophie ne construit rien ; son objet lui est donné, ce sont nos pensées ; elle en fait seulement, comme disait Platon, l'inventaire » (*Ecrits de Marseille*, volume 1, Paris, Gallimard, 2008, p. 59).

L'ouvrage s'achève sur un vigoureux plaidoyer pour la philosophie comme vocation et comme chemin spirituel. Mais pourquoi se garder à tout prix de toute transcendance qui ne soit rien de plus qu'une métaphore? Pourquoi insister tant sur le fait que l'inspiration est compatible avec la « culture laïque » (p. 221), prise au sens de « sans Dieu »? Faut-il vraiment, pour le dire avec Paul Valéry, dont il est par ailleurs ici question, tenir que finalement « Tout va sous terre et rentre dans le jeu! »? Ne faut-il pas plutôt penser véritablement et rigoureusement cette *extériorité* du vrai et du bien?

Pascal DAVID, o.p.