NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

104 N° 3 1982

Catégories de la modernité

Yves LABBÉ

p. 358 - 380

https://www.nrt.be/es/articulos/categories-de-la-modernite-943

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

Catégories de la modernité

Pour circonscrire la situation récente de la question de Dieu, quatre termes ont été retenus : histoire, expérience, action, modernité [1]. Le dernier ne s'ajoute assurément pas aux précédents. Il en manifeste la provenance. Bien qu'histoire, expérience et action appartiennent au lexique de la tradition, leur association ne se donne à penser que dans l'horizon de ce qu'il est convenu d'appeler la modernité. Histoire, expérience et action se présentent en qualité de catégories modernes, voire comme les catégories constitutives de la modernité. Si le présupposé se vérifie, il aura suffi de clarifier ces trois catégories pour entrer dans une première intelligence de la modernité : à condition toutefois de délimiter celle-ci dans le temps et de ne pas simplement juxtaposer celles-là. Afin de satisfaire l'une et l'autre exigences, j'accorderai une attention privilégiée à la philosophie de Hegel, laquelle domine encore nos débats religieux et politiques, là même où ils se recommandent des critiques les plus avérées, depuis la foi de Kierkegaard jusqu'au travail de Marx. En recherche de clarification plus que de fondation, je tenterai de montrer l'origine et le sens de la raison ou du discours qui, en réunissant histoire, expérience et action, définit la modernité. C'est *en se libérant des autorités théologique et politique que la raison moderne s'affirme comme raison pratique et finalement raison historique.* La génération des catégories conduit *de l'expérience à l'histoire, par la médiation de l'action.*

Même provisoire, l'annexion de la modernité par la philosophie hégélienne requiert une explication. Nul n'en ignore, il n'y a pas si longtemps que la trilogie dite moderne a pénétré avec assurance dans l'exposition de la foi chrétienne confirmée en sa forme catholique. Il fut un temps, encore proche, où la conjonction des trois termes n'apparaissait guère dans la pratique sociale, et a fortiori intellectuelle, des individus et des groupes catholiques. La pensée et l'agir des chrétiens de confession catholique seraient-ils demeurés aussi largement étrangers sinon hostiles aux valeurs des temps mo-

1. Dans son état initial, le présent texte répondait à une demande : préparer un échange sur la question de Dieu aujourd'hui, en élucidant quelques présuppositions de culture et en proposant quelques déterminations de langage. J'ai conservé au corps de l'article deux traits de ses origines : systématique pour les énoncés, non technique pour les termes.

dernes ? L'honnêteté appelle une réponse positive [2]. A la différence du monde protestant, qui a produit les grandes philosophies du XIX[e] siècle avant d'en être lui-même reformé, le monde catholique s'est fermement établi en position de défense face aux idées modernes. Le fait n'est sans doute pas négligeable pour une juste évaluation de la situation présente. Au début de ce siècle, le « modernisme » fut une brèche ouverte dans le rempart, appuyée précisément sur l'expérience intérieure, la religion morale, enfin l'historicité des dogmes [3]. La réaction fut, on le sait, sans retard ni appel.

Eveillant une seconde objection contre la référence hégélienne, la chronologie de la modernité trouve son commencement bien antérieurement, soit dans les mouvements contemporains de l'Humanisme et de la Réforme. Il se peut que le concept de modernité se voie séparé des Temps Modernes, pour déterminer alors les possibilités et les limites d'une pratique théorique en accord avec les dernières mutations du savoir et de la société. La modernité, dit-on parfois, ce sont les nouvelles cultures, les nouvelles lectures, les nouveaux mouvements sociaux, etc. Peut-être [4]. Il reste que certaines valeurs insistent depuis plusieurs siècles, à proportion même de la résistance qui leur fut opposée dans le monde catholique. Et s'il faut qualifier l'orientation qui à compter des Temps Modernes promeut l'expérience, l'action et l'histoire, je propose, non sans quelque réticence, les termes de « sécularité » et de « sécularisation ». Il n'est pas indifférent que l'affrontement de l'Humanisme et de la Réforme se soit de quelque façon noué autour de la constitution de la liberté humaine : lors de la controverse des années 1524-1525 entre Erasme et Luther. C'est seulement au XVIII[e] siècle, avec les Lumières, que l'agir authentiquement humain en vient à se poser comme agir intégralement libre, excluant toute fondation divine, qu'elle soit de loi ou de grâce. Mais dès le XVII[e] siècle se dessine une affirmation d'autonomie, à hauteur de la subjectivité et de l'objectivité, des énergies et des œuvres du vouloir. D'un côté l'intelligence moderne délaisse l'étude de la doctrine sacrée pour s'investir en de nouvelles activités, telle la physique mathématique.

2. La récente *Histoire des Catholiques en France* (édit. F. LEBRUN, Toulouse, 1980) ne l'oublie pas, jusque dans la postface (cf. p. 516).

3. Parmi les nombreux documents disponibles je retiens la sixième lettre d'A. Loisy recueillie dans *Autour d'un petit livre* (Paris, 1903), particulièrement les pages 188 à 199.

4. Certains auteurs contemporains préfèrent alors parler de culture « postmoderne », pour désigner avec J.-F. Lyotard « l'état de la culture après les transformations qui ont affecté les règles des jeux de la science, de la littérature et des arts à partir de la fin du XIX[e] siècle » (*La condition postmoderne*, Paris, 1979, p. 7). Ce serait pour nous une autre tâche que d'examiner cette thèse qui identifie la modernité avec la clôture du XIX[e] siècle : la fin des « récits de légitimation » du savoir accompagnant la dispersion de la société en « jeux de langage »

De l'autre côté certaines sphères de réalité revendiquent leur indépendance en regard de la censure théologique, là où la découverte de la nature s'impose aux côtés de l'autorité des Ecritures. Deux textes, respectivement de Descartes et de Galilée, expriment sans détour cette conscience déjà moderne et séculière.

> Je révérais notre théologie, et prétendais, autant qu'un autre, à gagner le ciel ; mais ayant appris, comme chose très assurée, que le chemin n'en est pas moins ouvert aux plus ignorants qu'aux plus doctes, et que les vérités qui y conduisent sont au-dessus de notre intelligence, je n'eusse osé les soumettre à la faiblesse de mes raisonnements, et je pensais que, pour entreprendre de les examiner et y résussir, il était besoin d'avoir quelque extraordinaire assistance du ciel, et d'être plus qu'homme [5].
>
> Il me semble que dans les disputes relatives aux problèmes de la nature, on devrait commencer par invoquer non pas l'autorité des Ecritures, mais bien les expériences sensibles et les démonstrations nécessaires. [...] Pour moi, je dirais ce que j'ai entendu d'une éminente personnalité écclésiastique, à savoir que l'Esprit-Saint se propose de nous montrer comment on va au ciel, et non comment va le ciel [6].

De l'expérience à l'histoire, il convient de ne pas perdre de vue l'attachement de la modernité à la liberté : une liberté qui se veut vérifier et réaliser par elle-même, sans le contrôle ni même l'appui d'une référence religieuse [7]. Quand la reconnaissance de Dieu ne se trouve pas rejetée de l'humanité de l'homme, c'est de la liberté seule qu'elle reçoit légitimation. A ce titre, l'univers galiléen et le discours cartésien ne marquent qu'un commencement. Il faut encore qu'à l'engagement scientifique se joigne l'exode hors du recours théologique et de la morale et de la politique. Il faut surtout qu'à la formation d'un savoir autonome s'ajoute la constitution d'Etats ayant leur propre finalité.

I. — L'EXPÉRIENCE

La confiance mise aujourd'hui dans l'expérience, jusques et y compris pour la question de Dieu, elle m'apparaît attachée à ce devenir de la sécularité. L'appel à l'expérience précède et prolonge la contestation des pouvoirs intellectuels, à commencer par le principe théologique d'autorité. La soumission à la chose transmise s'efface là devant le crédit de la chose éprouvée. A ce premier présupposé, où ne se présente d'abord qu'un refus, deux autres s'associent. L'expérience ouvre un chemin à la relation qui pose l'homme dans

5. DESCARTES, *Discours de la méthode*, dans *Œuvres et lettres*, Paris, 1953, p. 130.

6. GALILÉE, « Lettre à Christine de Lorraine » publiée en 1615, citée par E. NAMER, *L'affaire Galilée*, Paris, 1975, p. 110 et 111.

7. Voir par exemple D. DUBARLE, « Philosophies modernes de la liberté et aspirations contemporaines à la libération : conditions d'un discours chrétien », dans l'ouvrage collectif *Libération humaine et foi*, Paris, 1975, p. 110-128.

le monde, et ce chemin se donne pour être à la fois de raison et de liberté.

1. *Une émancipation de la raison*

Avec la pensée de l'expérience, sécularité et sécularisation prennent un contenu dans les Temps Modernes. L'expérience constitue un mot d'ordre, un signe de ralliement, contre l'établissement de l'intelligence croyante. Elle offre aussi un point d'appui, une instance de recours, lorsque cèdent les motifs d'autorité. Dans l'expérience se croisent la négativité et la positivité : une puissance d'opposition, de critique, de discernement ; une puissance d'affirmation, de vérification, d'engagement. Le « non » et le « oui » ne cessent pas de s'échanger, en un lieu où ce qui vient d'ailleurs n'est recevable que travaillé par une subjectivité en quête de soi. Aucun énoncé ne s'impose qui ne fasse valoir ses titres en regard d'un sujet en acte. Le présupposé se laisse aisément identifier dès les réformes religieuses et les mutations savantes des XVI^e^ et XVII^e^ siècles. Galilée ne veut avoir à connaître que des choses observées ou démontrées, excluant du savoir toute chose issue simplement d'une tradition ou d'une prescription. Une vision construite remplace une audition attentive. A la fin du XVIII^e^ siècle, le philosophe Kant ébauche le bilan de cet exercice libre de la pensée qui mérite à ce siècle d'être tenu pour éclairé.

> Qu'est-ce que les Lumières ? La sortie de l'homme de sa minorité, dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable, puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Voilà la devise des Lumières [8].

L'émancipation qu'apporte à l'esprit moderne la pensée de l'expérience, il est permis de la présenter selon trois stades, là du moins où elle s'expose en un discours conscient de soi. L'expérience se juxtapose d'abord à l'autorité, sous forme d'une coexistence que l'on désire paisible entre les vérités de salut et les vérités de nature. L'expérience élargit très sensiblement sa compétence quand elle s'étend des sciences de la nature et de la vie aux œuvres de la liberté, conférant une pleine autonomie à la morale et à la politique. Finalement et conjointement, l'expérience ne laisse rien en dehors d'elle-même, surtout pas la confession chrétienne et trinitaire de Dieu, dont elle se promet d'assurer une honorable relève. La vérité du christianisme est son être devenu dans la modernité, comme la

8. KANT, *Qu'est-ce que « les Lumières » ?*, trad. S. PIOBETTA, dans *La philosophie de l'histoire* (Opuscules), Paris, 1947, p. 83.

vérité du petit d'homme est son accession à la majorité. Le temps des pédagogues est révolu [9]. L'anamnèse de l'événement chrétien se célèbre en esprit et vérité dans le vécu d'une expérience ouverte sur l'universel, dans la politique et dans la philosophie. Le mystique ne sera plus reconnu pour l'homme des expériences privilégiées. Il devient l'homme de l'expérience, celui dont le vécu rencontre l'autre homme, par-delà les obédiences confessionnelles.

Si les deux premiers stades de l'émancipation se placent sous le signe de la « sécularité », le dernier stade introduit la « sécularisation ». Malgré l'absence de consensus sur l'une et l'autre dénominations, nous dirons « séculière » la situation où l'activité religieuse est devenu particulière, au milieu d'autres activités qui ont acquis leur indépendance. Nous dirons « sécularisé » l'état dans lequel entre la confession chrétienne lorsqu'elle se trouve comprise en termes non religieux. La sécularité signifie l'autonomie de certaines sphères d'existence, de certaines pratiques sociales et culturelles, à l'égard du réseau symbolique et institutionnel de la foi chrétienne. Ni les sciences ni les politiques n'attendent de celui-ci leur légitimation. La sécularisation implique la migration des références chrétiennes hors de leur origine théologique et par conséquent hors de leur régulation fondatrice. Au don du Souffle de Dieu promis par Jésus Seigneur se substitue la tâche éthique de former une communauté d'esprit à esprit, en même temps que le travail interprétatif de délivrer le sens non théologique de la tradition. Un monde séculier exigerait un christianisme sécularisé.

2. *Un chemin de l'homme*

La transition de la sécularité à la sécularisation n'aurait pas été ainsi décrite sans le passage de Kant vers Hegel [10]. Or le recours

9. C'est l'assurance qui guide Lessing écrivant *L'éducation du genre humain* (trad. P. GRAPPIN, Paris, 1968) : « La révélation est au genre humain ce que l'éducation est à l'individu » (par. 1).

10. Les pages que les *Leçons sur la philosophie de la religion* consacrent à la nécessité de cette discipline (édt. G. LASSON, I, p. 11-28 ; trad. J. GIBELIN, Paris, 1959, I, p. 19-31) me semblent en effet jeter une vive lumière sur la transition de la sécularité à la sécularisation. Dans la religion de l'homme *séculier*, contemporain des Lumières, s'est développée la séparation entre l'activité religieuse et l'activité profane, jusqu'à l'opposition d'un savoir du fini, avec les sciences, et d'une ignorance de l'infini, dans la théologie. C'est pourquoi la philosophie de la religion se présente, prenant la relève d'une philosophie et d'une théologie devenues étrangères aux enjeux de l'époque, réconciliant par le côté séculier de la conscience le vécu moderne et la formation chrétienne. Pour fonder la signification *sécularisée* de la philosophie de la religion, je m'appuie en particulier sur l'interprétation de D. Dubarle, qui reconnaît là un retour vers le programme de Lessing (cf. « Révélation de Dieu et manifestation de l'Esprit dans la Philosophie de la Religion de Hegel », dans l'ouvrage collectif *Manifestation et révélation*, Paris, 1976, p. 88).

à la philosophie de Hegel s'impose de nécessité quand l'expérience se donne pour un chemin : « découverte par l'homme de la Vérité absolue, dans l'affirmation de sa propre vérité à laquelle il peut alors accéder » [11]. En limitant l'expérience au savoir empirique, à la connaissance sensible, Kant avait commencé par séparer le sujet et l'autre. S'il constituait une puissance de synthèse pour le divers sensible, le sujet demeurait une forme sans contenu, un pouvoir sans effectivité, dont le passage à l'acte se trouvait livré à un donné étranger. Inversement, s'il était pourvu de représentations, l'autre se présentait en des faits privés de sens, dans une multiplicité démunie de règle, qui le condamnait à n'attendre d'intelligibilité que d'une opération arbitraire. Adversaire résolu de l'abstraction, qui ne sait de la liberté que l'aliénation en l'autre et l'arbitraire du sujet, Hegel se propose alors de ne reconnaître le vrai que dans la relation où le sujet se rapporte en même temps à soi et à l'autre. La compréhension de soi et la compréhension de l'autre ne s'opposent que pour mener l'expérience plus avant. La négation de soi par l'autre et la négation de l'autre par soi ne forment qu'un moment nécessaire dans leur odyssée de mutuelle confirmation. Telle se donne la « dialectique », le mouvement qui fait de l'expérience un chemin du sujet vers la vérité [12], qui ne serait pas sienne si elle n'était également autre.

S'engager sur le chemin de l'expérience implique donc de renoncer à une subjectivité ou liberté insulaire. Au commencement est le sujet depuis toujours relié à l'autre, et l'expérience n'est jamais que la mise à l'épreuve de la première certitude, au cours de laquelle progressent d'un même pas intelligibilité et effectivité. Il faut que l'homme éprouve en théorie et en pratique que la relation originelle n'est vraie que devenue, c'est-à-dire assumée en langage et en action sensés, en diction et en facture d'un sens, dans le parcours intégral des relations du sujet avec l'autre [13]. L'homme est chose parmi les choses, vivant au milieu de ses semblables, pouvoir de comprendre et d'agir en raison, liberté existant dans une communauté politique et se ressaisissant dans une représentation religieuse. Pour atteindre le vrai, il faut que le sujet réalise à chaque stade, depuis le besoin jusqu'à la liberté, qu'il n'est d'issue authentiquement humaine que dans la réconciliation : de la forme et du contenu, d'une égoïté constituante et d'une altérité

11. P.-J. LABARRIÈRE, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Paris, 1968, p. 36.

12. Le texte hégélien de référence serait l'introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit* (voir P.-J. LABARRIÈRE, *op. cit.*, p. 34-37).

13. Voir P.-J. LABARRIÈRE, *Dieu aujourd'hui*, Paris, 1977, p. 54-66 ; G. MOREL, *L'Autre*, Paris, 1977, p. 98-101.

constitutive, de l'universalité de l'idée et de la particularité de l'existence. Au terme du parcours, le sujet n'aura pas accumulé des connaissances. Il aura simplement vérifié que la con-naissance de soi et de l'autre ne se présente au commencement et à la fin que dans la mesure où elle est le chemin par lequel le soi et l'autre s'engendrent en renonçant chacun à leur certitude immédiate. Dieu lui-même ne serait véritablement Dieu qu'en devenant Esprit, grâce à la négativité du Verbe incarné et crucifié. Plutôt qu'une sortie, l'issue de l'expérience en est la récapitulation : non pas, faut-il le préciser, dans une expérience ultime, fût-elle religieuse, mais dans l'unicité enfin reconnue de l'expérience.

3. *Une logique de la liberté*

Le paragraphe précédent aura montré, pour la pensée hégélienne, que l'expérience ne laisse pas de lier l'affirmation de soi à la reconnaissance de soi par l'autre et de l'autre par soi. L'altérité en vient-elle alors à se différencier en altérité de Dieu ? La solution se révélerait assez difficile touchant l'œuvre même de Hegel. Il est clair toutefois qu'il s'agit moins de nommer le Tout-Autre que de consentir à ne chercher jamais l'expérience de soi hors de l'épreuve de l'autre. Le souci de lever l'indécision relèverait peut-être d'une mauvaise altérité, qui se voudrait séparer l'infini du fini. L'élévation à l'infini, Kant l'avait intégralement reportée sur la volonté morale ou raison pratique. Dans son exercice théorique, en quête des conditions de l'expérience sensible, la raison se trouvait dépourvue de contenu : capable d'expliquer, impuissante à se déterminer. Seule la raison pratique, en acte dans l'agir humainement recevable, se convertit au réel, se tourne vers l'être, depuis la position de la liberté jusqu'à l'affirmation de Dieu. Il appartient à la seule activité éthique d'annuler l'indétermination de l'infini, que l'expérience sensible ou connaissance empirique supprimait illégitimement et illusoirement. Avec la philosophie kantienne apparaît donc dans la conscience moderne la supériorité du pratique sur le théorique. Un demi-siècle passera avant que les Thèses sur Feuerbach ne se concluent sur la nécessité de substituer la transformation du monde à la succession de ses interprétations. Pourtant, il y a bien quelque motif à présenter la philosophie morale de Kant comme la « métaphysique du pauvre ». Il n'est qu'une voie pour authentifier la liberté et Dieu : inscrire la raison dans la volonté. L'ordre de la raison se confond avec l'ordre de l'agir. L'être raisonnable est celui dont la décision peut être homologuée par ses semblables.

Troisième et dernier trait de l'expérience en sa figure moderne, l'unité de la raison et de la liberté confirme le mouvement de la sécularité par retournement des rapports anciens entre Dieu et la

liberté. La métamorphose la plus apparente se produit assurément du côté religieux, où la justification de l'un par l'autre se déplace en quelque sorte de Dieu vers la liberté. Maintenant c'est à la liberté que revient la détermination de soi par soi, alors que Dieu ne se présente en vérité que si la liberté est présupposée. Mais il est une autre métamorphose, incluse dans la sphère morale, où la liberté se pose comme objet ou contenu de la volonté raisonnable en même temps qu'elle en demeure le sujet ou la condition inconditionnée. Seul est humainement acceptable un agir ayant pour origine et pour fin la liberté. La morale s'affranchit là de la théologie, qui par une loi divine, de nature ou de grâce, libérait le vouloir humain de son arbitraire natif.

L'abandon par Hegel des oppositions kantiennes ne désavoue pas la primauté du pratique. Simplement, poursuivant sa visée d'intégration. Hegel réintroduit le travail du théorique dans le pratique. Qu'est-ce à dire ? A suivre Kant, la rationalité du pratique ne pouvait être que formelle. L'agir conforme à la raison avait pour condition nécessaire et suffisante d'être universellement recevable. Afin d'être reconnue bonne ou libre, la volonté se devait de soumettre chacun de ses mouvements à cette règle unique ou exigence universelle. Sise à la croisée d'intérêts divers et concurrents, la réalité quotidienne ne pouvait avoir part à la rationalité pratique. Seul le devoir, abstrait de l'historicité, répondait à la demande de raison. C'est en ce lieu que va s'accomplir la relève par Hegel de la philosophie morale. Dès son premier éveil, comme libre arbitre, la volonté libre engage l'arbitrage de l'intelligence dans le conflit que se livrent les intérêts d'un sujet né de la nature et venu à la vie. Nul n'est libre, concrètement, s'il n'assume pas la gestion de ses enracinements naturels autant que de ses solidarités historiques. L'homme libre se retrouve lui-même, chez soi, mais uniquement dans le monde, là seulement où la liberté accède à l'existence, dans l'organisation historique de la famille, de la production et de l'Etat. La raison pratique a quitté le devoir pour les mœurs, la morale pour la politique. Il n'y a de rationalité que de ce qui est, non pas de ce qui devrait être. Le sens n'est offert que dans les faits. En réconciliant la raison avec le réel, l'expérience hégélienne comprend le passage à l'action et à l'histoire. L'agir n'est à hauteur de raison que s'il devient efficient et par conséquent situé.

Elevant le droit d'une raison autonome face aux autorités dogmatiques, ouvrant un chemin de raison et de liberté à la reconnaissance de l'un par l'autre, la pensée de l'expérience s'emploie à surmonter les exclusions hâtives. Recourir à l'expérience n'impliquerait pas une revendication du sentiment sur la pensée, mais un refus de séparer le dit et le vécu, le théorique et le pra-

tique, la preuve et l'épreuve, l'argumentation d'une raison et la décision d'une liberté. Là se vérifierait le propos de Hegel sur l'identité entre le réel et le rationnel.

II. — L'ACTION

Si l'on consent à créditer Hegel d'avoir pensé la modernité, d'avoir saisi le sens d'une époque, action et histoire appartiennent au mouvement de l'expérience, l'action vérifiant le côté pratique de l'expérience et l'histoire son côté objectif. La raison est une volonté effective. Alors que la rationalité du pratique se résout chez Kant dans la décision, un jugement relatif au devoir-être, elle ne s'achève pour Hegel que dans l'action, une quête de sens engagée dans la condition [14]. Décider et faire représentent deux issues au devenir d'un agir qui serait libre dans ses fins comme dans son origine. Ils réalisent aussi deux moments nécessaires pour une présence au monde qui soit en même temps sensée et efficiente. Reste alors à déterminer si l'agir raisonnable, donc sensé et efficient, trouve en lui-même son achèvement. L'inachèvement éventuel de l'action ne saurait se dessiner que dans le mouvement même de l'action, où se croisent celui qui veut et ce qui est voulu : un sujet libre et un monde de liberté.

1. *La vie et la responsabilité*

Aborder l'action par le côté subjectif ne saurait prêter à confusion. Le sens de l'engagement est passif avant d'être actif. L'attention accordée à l'être-au-monde par la philosophie existentielle n'a pas peu contribué à mettre en valeur le sol de l'engagement. L'être en projet c'est l'être qui se sait jeté là. L'expérience de liberté émerge de l'épreuve de la finitude. La décision de dire et de faire le sens suppose de consentir à n'être pas sa propre origine. Il n'est pas besoin de nommer avec précipitation l'origine pour se reconnaître précédé. Le sujet naît à lui-même au milieu d'une appartenance où se rencontrent le corps, le temps, la société, le langage. Le monde est déjà là quand le sujet s'affirme en tant que séparation heureuse, comme égoïté et non pas égoïsme. Pour

14. A respecter la lettre du texte hégélien, l'action ou l'acte (*Handlung*) définit le seul droit de la volonté subjective (cf. *Principes de la philosophie du droit*, par. 113). En tant qu'extériorisation du devoir-être, elle ne dépasse pas la position kantienne de la volonté morale (cf. B. QUELQUEJEU, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, 1972, p. 254-260). L'usage du terme « action », je l'emprunte à E. Weil qui, dans sa *Logique de la philosophie*, désigne ainsi l'attitude et la catégorie correspondant au marxisme (Paris, 1967, p. 393-412). Dans cette seconde partie je ne me règle donc que lointainement sur la philosophie de Hegel.

rendre compte de la montée du vouloir humain à la liberté, il convient de distinguer deux mouvements, ouverts sur des orientations inverses et cependant destinés à une connexion permanente : le premier tourné vers la particularité, le second vers l'universalité. Les élaborations en seront assurément diverses dans la pensée moderne, depuis Kant jusqu'à Sartre. Il est permis de désigner ici et là un échange, celui de l'individualité et de la moralité, celui du désir et de la parole. Même une éthique du pur devoir commencera par honorer en l'homme l'aspiration au bonheur.

Le premier moment subjectif de l'action se présente dans un contenu, celui-là même qu'aujourd'hui on nomme la vie. Vouloir serait d'abord vouloir vivre : non pas tant survivre ou subsister que donner vie au désir. Par là s'affirme une double particularité : la première par la dispersion du désir en multiples intérêts ou fins ; la seconde par individualisation du désir en face d'autres désirs. Livrée à la concurrence de demandes successives, voire contradictoires, l'énonciation de la vie ne saurait alors s'élever à l'exigence de cohérence formulée par l'action. Elle en marque sans doute un recours de constante actualité. La vie impose à l'action certains contenus hors desquels le sujet ne trouverait pas son contentement. Il existe des demandes qui ne supportent pas indéfiniment l'insatisfaction, qui ne se taisent pas définitivement devant les justifications. Ecartée de l'action pour absence de forme, défaut de raison, la vie revient, accusant l'inachèvement de l'action. Aucune réalisation ou positivité ne satisfait la visée indéterminée d'une vie en quête de plénitude. Plutôt que d'organiser objectifs et moyens en une stratégie, l'homme cherche à faire entendre immédiatement l'ensemble de ses intérêts. Une seule chose lui importe, c'est d'être heureux.

On aura compris que l'instance de la vie s'expose à la fois comme attitude et comme catégorie. D'une part elle décrit une possibilité d'être qui, abstraite de l'action, risque de conduire à l'échec. D'autre part elle détermine une orientation que l'action ne saurait ignorer sans se condamner elle-même à l'abstraction. A ce dernier titre, la vie se croise avec un second moment subjectif qu'en termes contemporains je dirai responsabilité. Déjà le bonheur impliquait un sens d'universalité, par insuffisance de l'addition des intérêts. Pourtant, l'universalité n'advient positivement qu'avec la responsabilité. Parce que responsable de l'autre, le sujet se sait orienté dans l'existence, assigné à une existence sensée. Ou plutôt, c'est maintenant qu'il commence à vérifier ce que sujet veut dire : affranchi de l'arbitraire, assujetti à une loi, investi en liberté. Répondre de l'autre, et tout d'abord de sa vie, c'est entreprendre une conversion qui n'est vers soi que dans la

mesure où elle est vers autrui. Répondre de soi ne constitue encore que le côté étroitement subjectif de la liberté. Répondre de l'autre délivre au contraire le vouloir de l'indifférence en le tournant vers l'objectivité. Si la conversion à l'autre se donne ainsi pour un accès au réel, il reste à effectuer une exigence infinie dans une réalité finie. La responsabilité de l'un pour l'autre, l'attention au prochain, laisse pour le moment hors de soi les déterminations de la condition, la particularité des situations. Le sujet simplement responsable ne se cache-t-il pas la nécessité d'opérer un arbitrage entre des exigences également impératives, ne se condamne-t-il pas à un vouloir inexistant, à un sens inefficient ? Quand elle ne se résout pas dans une attitude d'exclusion, la responsabilité subjective demande le passage à l'objectivité sociale.

2. *La condition et l'idéologie*

L'autre côté du vouloir, l'action proprement dite, tend à faire exister la liberté. Un vouloir libre ne serait rien s'il ne se manifestait pas ou ne se réalisait pas en œuvres de liberté. Il faut que le sens s'inscrive dans les faits, dans la société et dans l'histoire. Ici la liberté devient monde et le monde totalité sociale. Le réel ce sont des totalités formées non par l'addition de volontés individuelles mais par la connexion d'instances sociales : le mode de production pour Marx, la constitution de l'Etat pour Hegel. A suivre le débat récurrent entre les deux philosophes, la question du tout social semble se recueillir dans le rapport entre l'économique et le politique, le travail et le pouvoir, encore que l'un et l'autre aient exigé l'intervention de l'Etat pour faire prévaloir le point de vue universel [15]. En ce temps où insiste diversement le problème de l'Etat, un autre débat paraît s'imposer, entre le droit et le fait, entre la morale et la politique. Or cet autre débat, celui des droits de l'homme, appartient aux origines des Temps Modernes. Penseur de l'Etat plutôt que suppôt des princes, Machiavel juxtaposait la morale et la politique. L'individu n'ignore pas les jugements de valeur. Le prince, lui, ne connaît que le jugement des faits. L'Etat pose un problème de sécurité, non pas de légitimité. Le pouvoir est à conquérir et à conserver. Il ne sait aucune fin qui

15. Pour Hegel, le droit de propriété n'est en lui-même que le droit des propriétaires et l'Etat ne saurait être conçu sur le modèle du libéralisme économique (cf. *op. cit.*, par. 182 add.). Chez Marx il faut sans doute admettre deux orientations opposées dans la théorie de l'Etat : l'une tournée vers la *révolution*, où se reproduit la soumission antérieure du politique à l'économique, l'autre dirigée vers l'*émancipation*, où s'affirmerait enfin dans les faits l'universalité de droit que réalise l'Etat (cf. H. Sayon, *Marx, l'Etat et la liberté*, dans *Esprit*, 1977, 11, p. 3-27).

lui soit extérieure [16]. Sans perdre de vue le tout social avec l'Etat, qui pour la modernité confirme le réalisme de l'action, nous allons retrouver dans l'objectivité la même tension que dans la subjectivité : entre la particularité et l'universalité, c'est-à-dire entre la condition et le discours.

Premier moment objectif, la condition apporte un contenu à l'action. Agir sera transformer la condition, agir sur la condition, non plus demeurer dans sa condition, se tenir dans son rang. La condition porte intérêt au quotidien après l'effacement des impératifs absolus. Le problème n'est pas de se conduire en individu responsable au sein de sa condition, mais de faire que la condition devienne sensée, qu'elle soit libérée. La condition veut la libération car elle vit dans le non-contentement. Le sens est peut-être efficient pour d'autres. Il ne l'est pas pour soi. En vérité, ce ne sont pas les sujets enclos dans la condition qui parlent ainsi. Pour eux, la condition ne se manifeste que dans la dispersion et l'insistance du quotidien, précisément dans des conditions ressenties comme insupportables. Pour l'ouvrier, ce sont les conditions de travail en tant que diffuses dans l'ensemble des lieux et temps de l'existence : à l'usine, à la maison, à l'école. Pour la femme, ce sont peut-être les multiples inégalités qu'elle subit dans la famille, dans la profession, dans la cité. Si la condition se révèle collective, partagée plus ou moins largement dans une société, elle recèle une double particularité qui l'appelle à se dépasser. Différentes conditions prétendent à exprimer le mécontentement même : celui sur lequel l'action devra s'appuyer pour changer la condition. Il faut déterminer qui est aliéné : la classe ouvrière, le sexe féminin, le Tiers-Monde. D'autre part, c'est chaque condition qui ne se saisit d'abord qu'en une pluralité de situations aliénantes, dans le quotidien, sans que s'établisse d'ici à là une connexion ou une explication. Pour ce faire, il est peut-être indispensable que se détache de l'ensemble social une situation de total dessaisissement qui soit fondamentale et fondatrice : la production, la communication, etc. Pour l'action communiste, cette condition s'identifie au prolétariat. L'aliénation est du travailleur et dans la production. Abandonnée à elle-même, la condition ne connaît jamais

16. « On se figure souvent des républiques et d'autres gouvernements qui n'ont jamais existé. Il y a si loin de la manière dont on vit à celle dont on devrait vivre, que celui qui tient pour réel et pour vrai ce qui devrait l'être sans doute, mais qui malheureusement ne l'est pas, court à une ruine inévitable. Un homme qui veut être parfaitement honnête au milieu de gens malhonnêtes ne peut manquer de périr tôt ou tard. Un prince qui veut se maintenir doit donc apprendre à n'être pas toujours bon, pour être tel que les circonstances et l'intérêt de sa conservation pourront l'exiger » (MACHIAVEL, *Le prince*, chap. XV). — Cf. M. LAMY, *Machiavel :*

que la révolte, et non pas la révolution, car il lui manque la cohérence ou l'universalité qui vient du discours. Dans sa révolte, la condition cherche le contentement. Elle ne se soumet aux rigueurs ni de l'analyse ni par conséquent de la stratégie. En termes marxistes, l'action véritable, c'est-à-dire révolutionnaire, suppose la rencontre du prolétariat et de la philosophie.

En tant qu'il vise à maîtriser la violence, celle de la condition et celle de la révolte, le discours est idéologie. Le mot n'est pas à prendre dans la signification étroite reçue du marxisme : un faux savoir justifiant une pratique intolérable et inavouable. L'idéologie exerce une fonction sociale permanente, pour autant qu'une formation collective se constitue au travers de l'échange des mêmes signes, dans une même mémoire et un même imaginaire [17]. Ni la condition ni la conscience ne suffisent à fonder une action collective, une efficience sociale. Il y faut le langage, qui n'est ni objectivité ni subjectivité mais l'une et l'autre croisées. Interprétation d'une pratique, acte de langage, l'idéologie ne rejette pas la connaissance mais elle recherche l'efficacité. Elle permet à une condition de représenter son droit et de le faire exister. Elle ne récuse pas l'épreuve des faits. Elle mêle faits et valeurs [18] pour que la cohérence métamorphose en révolution le mécontentement de la condition. Certes, au cours du procès d'existence et de représentation, c'est toujours une particularité qui tend à s'affirmer comme l'universel. Il importe par exemple que les intérêts du prolétariat soient signifiés et réalisés comme étant les intérêts de tous, dans la dictature du prolétariat. Le risque n'est pas nul de voir alors le discours idéologique rejoindre le discours hystérique : une rationalisation à tout prix, une dénégation du réel, où se révèle l'empire du fantasme. L'idéologie nazie à tout le moins en a actualisé la figure. Convient-il de supprimer ce transfert du particulier à l'universel, ou plutôt d'en suspendre le caractère immédiat ? Telle serait la tâche du conflit des idéologies, de l'écart entre la science et l'idéologie, de la tension entre idéologie et utopie, où l'imagination sociale libérerait la rationalisation collective, où la puissance de subversion du langage rejoindrait sa puissance d'intégration. Ne serait-ce pas là un retour de la condition, de la pluralité irréductible de ses formes ?

17. Parmi les multiples contributions qui ont réhabilité la fonction idéologique, je me plais à signaler P. RICŒUR, *Science et idéologie*, dans *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974) 328-356.

18. « La séduction de l'idéologie tient à ce qu'elle nous promet de satisfaire à deux exigences peut-être inconciliables, entre lesquelles nous n'arrivons pas à choisir : celle de positivité et celle de totalité. Le bricolage permet *de faire comme si* elles pouvaient être conciliées, et même éventuellement dépassées » (F. BOURRICAUD, *Le bricolage idéologique*, Paris, 1980, p. 32).

3. *La culture et le mal*

Vie et responsabilité, condition et idéologie : les quatre termes n'ont prétention que de signifier, bien en deçà, la complexité de l'action, en qualité de vouloir sensé et efficient, de liberté subjective et objective. Chacun des termes, redisons-le, renvoie à un stade mais également à une conception de l'action. Or, pour ne pas manquer le mouvement le plus sensible de l'action, il reste à considérer son achèvement. Pour la philosophie hégélienne de la volonté, au subjectif et à l'objectif succède l'absolu. Nous laisserons de côté la délicate question du religieux pour reconnaître simplement que l'efficience politique n'apporte pas satisfaction à la quête de sens immanente à la formation du sujet. L'action atteint son achèvement dans l'Etat, mais celui-ci ne répond pas à l'achèvement du sujet. Le bonheur ne se présente pas au terme des pratiques collectives en conquête du pouvoir. L'organisation rationnelle des rapports humains n'éteint pas la demande du sujet. La vie revient en quelque sorte au premier plan sous le couvert de la culture. Alors que la politique tente d'assurer pour les vivants une confirmation des libertés, jusqu'à donner contenu à ce qui n'était que forme, la culture ne serait-elle pas l'affirmation de la vie malgré la mort et contre la mort ? Quelles que soient les déterminations arrêtées face à la mort et au bonheur, n'est-il pas certain que le genre partage avec le sujet une condition de finitude ? Qui pourrait alors se décharger sur l'autre de l'ultime résolution ?

En même temps qu'avec la mort, l'action touche à son achèvement inachevé avec le mal. Hegel estimait que la volonté était mauvaise si et seulement si elle refusait de s'engager dans l'effectivité en présupposant l'opposition du bien et du mal. Mais la question du mal ne dénie peut-être pas la limite positive de l'action, qui fait de la justice un ajustement et de la vérité un compromis. Elle naît plutôt de ce que l'efficience trahit un désaveu du sens, réalise une contrefaçon de la liberté, là où en imposent l'injustice et le mensonge. De l'exigence à l'efficience s'interposent le passage de la décision à l'action et le retournement du sens en contresens. Il est probable que la question de Dieu abandonne le concret quand elle est détachée de la question du mal [19].

19. Dans une étude où les deux questions se trouvent réunies (*Le sens et le mal*, Paris, 1980), j'ai présenté plusieurs perspectives modernes sur le mal, à commencer par celles de Kant (p. 263-265 et 331-332) et de Hegel (p. 267-269 et 358-359).

III. — L'HISTOIRE

L'action est l'histoire au présent. Dans son apparente évidence, le propos donne à entendre que l'action délimite la présence, intermédiaire entre ce qui fut et ce qui n'est pas encore. L'histoire est récit, elle est action et elle est fin, suivant l'ordre de succession du temps. Les trois grandeurs du temps seront à retenir. Cependant, le propre de l'histoire est de se présenter en connexion plutôt qu'en succession, de sorte que la synthèse ne s'identifie pas nécessairement avec le temps intermédiaire. Intelligibilité et mouvement de l'histoire peuvent s'offrir dans l'origine ou dans la fin autant que dans le moment présent. Que l'action soit l'histoire au présent implique, en perspective hégélienne, que le sens n'est vrai qu'existant ici et maintenant. Mais puisque l'être présent est un être devenu, le sens devient un sens reconnu [20]. La philosophie hégélienne de l'histoire se tient entre ce qui est et ce qui fut. Elle ne préjuge pas de ce qui n'est pas encore [21]. Il est habituel de voir la philosophie dominée durant un siècle par l'histoire, depuis les dernières années du XVIII[e] siècle jusqu'à ces mêmes années du XIX[e] siècle. Il y aurait méprise à conclure que la philosophie réalisât alors de façon unanime une sécularisation de l'espérance chrétienne. La réappropriation sécularisée de la théologie chrétienne ne fait aucun doute. Elle ne s'est pas appliquée particulièrement à l'eschatologie. Des trois vertus théologales, l'espérance fut certainement la plus délaissée dans la philosophie hégélienne de l'histoire. L'horizon de la promesse revient plus tardivement, dans la mouvance marxiste. C'est pourquoi je n'aborderai qu'au terme l'histoire anticipée, après avoir examiné l'histoire réalisée et l'histoire racontée. Comme pour l'action, chaque approche de l'histoire peut être tenue ou pour le principe d'une synthèse ou pour un moment de la synthèse.

1. *Présence et effectivité*

Confondue avec le principe d'une synthèse, l'histoire au présent fait retour à la pensée hégélienne de l'action. Sens et être ne sau-

20. En incluant la *Philosophie de l'histoire* dans la *Philosophie du droit*, c'est-à-dire dans une philosophie de l'Etat, E. Weil montre que « l'histoire philosophique est écrite, non pas en allant du début vers cette fin provisoire qu'est le présent, mais en remontant de notre présent pour découvrir ce qui permet de le comprendre en son être-devenu passé » (« La 'Philosophie du droit' et la philosophie de l'histoire hégélienne », dans l'ouvrage collectif *Hegel et la philosophie du Droit*, Paris, 1979, p. 25).

21. Proposition pourtant à nuancer : dans le passage de la sécularité à la sécularisation (*supra*, note 10) est bien compris un engagement sur l'avenir. Pourrait-il **en être autrement ?**

raient se trouver disjoints. Il n'est de sens que de ce qui est. Ce qui n'est pas ne peut être sensé. Le sens s'affirme de la présence, non de l'absence. Pensée de l'histoire et pensée de l'action ont même objet : l'état des mœurs et des institutions. En excluant le devoir-être du sens, en assimilant le sens aux faits, l'histoire se sépare de tout principe d'espérance, religieux ou sécularisé. Le présent ne s'expose pas à un jugement venant de l'ailleurs, de l'à venir. Le droit tend à se résoudre dans la confirmation du fait, là où l'histoire marxiste exigera au contraire que le droit existe en fait. Face à la théologie chrétienne et à sa sécularisation, la conversion du sens à l'être pourrait signifier la reprise d'une eschatologie réalisée, alors que le passage du droit au fait transférerait dans l'ordre de l'action la tension de l'eschatologie néotestamentaire. L'histoire au présent rend effective et manifeste la réalité de la réconciliation. La vie éternelle est ici et maintenant. Les fins dernières s'accomplissent dans les fins objectives que forment la famille, la production, l'Etat. L'orient du monde se présente non dans une terre promise, pour un peuple en marche, mais dans l'aménagement d'une terre, dans l'organisation d'un peuple. La fin est un but, un objectif, une finalité, non pas un terme ultime. Si le Royaume de Dieu est déjà là, Hegel n'entend pas, de toute évidence, que l'histoire s'achève en transparence et plénitude de sens. La vie éternelle est l'agir sensé, où le sens s'énonce et s'effectue dans le risque de la parole et de l'action, dans l'alliance de la philosophie et de l'histoire. En tant que présence, l'histoire marque un lieu non seulement d'efficience mais de déchiffrement, où le sujet tente de comprendre ce qui lui survient. L'éternité est moins l'autre de l'histoire que son intérieur, c'est-à-dire la pensée du temps [22], le sens de l'existence.

Le déchiffrement de l'histoire ne se recommande chez Hegel ni de figures messianiques ni de temps messianiques, que l'interprétation en soit religieuse ou sécularisée. En retour, il se fait mémoire, anamnèse, de l'histoire universelle. Puisque l'être est un être devenu, le sens se redéploie du présent dans le passé, élaborant un récit à la fois linéaire et circulaire, qui se veut honorer en régime sécularisé l'incarnation du Verbe. La linéarité de l'historiographie hégélienne a le plus souvent retenu l'attention. Elle a sa règle dans la présence de certaines finalités et non pas dans l'inticipation de la fin. Elle est régressive et non pas progressive. Quand il montre

22. L'éternité comme « pensée du temps » est une expression de Hegel dans les écrits d'Iéna. Citée par P.-J. Labarrière, elle en vient à souligner chez Hegel l'attention de la philosophie à la présence, la synthèse du temps par la liberté (cf. *Histoire et liberté*, dans *Archives de Philosophie* 33 (1970) 715-718 ; *La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 84 (1979) 97-99).

la liberté devenant réelle, effective, vraiment universelle, depuis le monde oriental jusqu'au monde chrétien germanique. Hegel s'emploie à vérifier le sens de son époque. Quelles que soient les réserves aujourd'hui suscitées par un pareil projet, une semblable totalisation, il ne prétend pas dire l'histoire en son achèvement. Aussi ne convient-il pas de manquer la circularité de l'histoire, sa profondeur d'éternité, qui fait de la philosophie de l'histoire l'authentique justification de Dieu. Il s'agit là d'éprouver que le sens est une existence, que l'absolu est histoire. La fin de l'histoire n'a jamais été que la réalité sociale de la liberté, non pas la satisfaction individuelle de la demande de bonheur et de la conscience du devoir. L'universalisation du sens appelle toujours le renoncement au devoir-être. La positivité passe par la négativité, selon la représentation un jour donnée, dans la Croix de Jésus confessé comme Verbe.

2. *Evénement et sens*

Au lieu de se justifier dans le présent, le sens de l'histoire se peut fonder sur le passé. Telle se propose, après Hegel, l'herméneutique de l'histoire[23], contemporaine de l'intérêt porté au récit historique. L'une et l'autre positions ont en commun de rejeter la philosophie de l'histoire en cours au XVIII[e] siècle, dans la pensée des Lumières. L'éternité du temps contrevenait pour Hegel à l'idée d'une progression assurée de l'humanité dans le bonheur et la moralité. La réhabilitation de l'idée de tradition s'oppose dans l'herméneutique au discrédit jeté sur l'histoire maîtresse de vérité. L'expérience se trouve engagée par son passé. La distance temporelle ne dessine pas un vide à combler. Il est vain d'annuler l'histoire par peur ou de l'appartenance à un passé ou de la différence d'un temps à l'autre. En redécouvrant la vérité de l'histoire, une conviction chrétienne, par-delà le seul droit de la raison, l'herméneutique n'échappe pas au mouvement de la sécularité. Pour qu'elle apparût, il fallait qu'à l'autorité du livre unique se substituât l'épreuve d'une lecture universelle, sans texte sacré ni histoire sainte. Relevée par l'herméneutique de l'histoire, l'exégèse de la Bible aliène sa singularité. Le gain de l'universalité accompagne la perte de l'unicité.

Avec le souci herméneutique s'est imposée l'attention au caractère circulaire ou croisé de la compréhension du passé. Transmettre le sens de l'événement définit la raison d'être de la tradition. Mais celle-ci n'existe et ne se vérifie que dans l'interprétation, où le sens de l'événement se présente autrement et efficacement. Evénement

23. Je reviens ici vers l'herméneutique de l'histoire chez H.-G. Gadamer : mon article *Existence, histoire, discours,* dans *NRT* 102 (1980) 812-815.

et sens ne se délivrent de l'abstraction que par leur inclusion réciproque. Les événements de l'histoire ne se transforment en récits que par la puissance du sens, un élément universel. Inversement, le sens de l'histoire ne devient réel, manifeste, que dans l'événement de la parole, un élément particulier. Seule la particularité de l'événement se révèle immédiate, à l'origine et au terme, dans les faits et dans le récit. Mais la transition de l'une à l'autre immédiateté ne serait pas effective sans l'opération de l'universalité du sens. La médiation de l'événement par le sens, c'est l'unité de l'événement Jésus et des compositions évangéliques par la présentation de l'Evangile ; ou l'unité des luttes sociales et du matérialisme historique par le concept de lutte de classes. Enjeu de l'histoire au passé, la compréhension du sens appelle donc la réciprocité de la tradition et de l'interprétation, de l'histoire et de l'historicité. Rien n'interdit de proclamer que le sens n'est pas énoncé s'il n'est pas inventé : à condition toutefois d'entendre l'invention non seulement comme création mais encore comme découverte. Accorder crédit à une tradition n'est pas tant se soumettre à une autorité étrangère que de consentir à la chose là proposée, c'est-à-dire habiter le sens en tant que médiation de l'autre à soi, milieu de compréhension. En retour, loin de se condamner à reproduire le temps des origines, l'interprétation est convoquée à comprendre autrement le sens de la tradition. Ce qui nous est transmis a quelque chose à nous dire. Mais ce qui nous arrive ne se répète pas. La tradition se constitue de la suite de ses interprétations, où le sens même revient sous les traits de la différence et de l'efficience. Celle-ci ne se joint pas à celle-là comme l'application d'une règle dans les faits. L'interprétation est efficiente de soi parce que le sens se rapporte à des possibilités d'être et non pas à des états de choses : exister sous le mode du don et du pardon, exister sous le mode de la révolution et de l'émancipation, pour évoquer les exemples susdits. Réalisée et racontée, l'histoire ne se détache pas de l'historicité, de ce mode d'existence où comprendre et pouvoir-être s'identifient. L'homme ne serait-il pas celui qui est sous le mode de ce qu'il n'est pas ? L'historicité médiatise l'histoire comme le sens l'événement. Elle déterminerait l'éternité du temps, la pensée de l'histoire, la circularité du devenir, l'identique du discontinu, l'absolu du relatif.

3. *Horizon et crise*

Si la clarification de l'histoire demande celle du sens, l'extension du sens déborde largement celle de l'histoire. Avant de se lier à l'histoire, le sens est en effet de l'existence et du langage. Le sens de l'énoncé se confond avec ce qui est dit : il est l'univer-

salité du particulier, l'intelligibilité du sensible. Le sens de l'existant s'identifie avec la possibilité qu'il est : il est le mode d'être d'un être, le devenir d'une origine. Mais l'une et l'autre déterminations du sens se sont déjà rencontrées avec l'histoire, comme historicité de l'être et du comprendre, des faits et des récits, des événements transmis et de la parole interprétante. Le sens de l'histoire se tient à l'intersection du langage et de l'existence. Il est l'orientation et la signification de ce qui fut et de ce qui va, par quoi le temps se recueille en histoire. Dès lors la difficulté n'est pas tant de définir le sens de l'histoire que de le réaliser et de le manifester, c'est-à-dire de donner contenu à ce qui n'est encore qu'une forme, de concrétiser le sens dans un sens. Puisque reste en suspens l'histoire au futur, l'idée d'orientation guidera ici la recherche. N'est-ce pas l'idée d'achèvement, de fin ultime, qui souvent tend à se faire accepter sous le couvert de sens de l'histoire ?

Le recours précédent à Hegel permet de procéder à un premier discernement. Le sens de l'histoire ne présuppose pas toujours la pensée d'une fin ultime, d'une action finalisée : là où les buts objectifs accomplissent pour le moment présent les fins dernières. L'histoire se donne pour sensée, non pour promise, faisant l'économie d'une anticipation de la fin, d'un horizon d'espérance. La critique du principe même de l'espérance est ancienne, exposée une première fois au XVII[e] siècle. L'illusion de la promesse est d'attendre le sens de ce qui n'est pas, en comparant ce qui est avec ce qui devrait être [24]. Aujourd'hui un semblable procès se trouve souvent repris, rencontrant des oreilles particulièrement attentives. En voulant maîtriser la mort, l'anticipation de la fin détourne le désir de la vie. Le monde va, en dérive, sans horizon. Une existence raisonnable se conjugue avec une sagesse déliée de l'espoir, une généreuse et lucide finitude [25]. Quand le sens de l'histoire ou la raison historique se voit au contraire investi par un principe d'espérance, il y a tout lieu de soupçonner une sécularisation de l'eschatologie chrétienne. Le phénomène se déclare sans équivoque chez le maître commun des jeunes Marx et Engels. L'humanité prend la place de Dieu dans la conscience et l'action des hommes.

24. La réduction du principe d'espérance accompagne chez Spinoza l'analyse de la pensée du mal. C'est la méconnaissance de la singularité de chaque être, l'illusion de son appartenance à un genre, qui conduit par comparaison à la pseudo-idée de privation. C'est l'ignorance de l'efficience de la cause éternelle, la projection imaginative d'un modèle, qui introduit une finalité, par conséquent un dessein providentiel ou un projet de salut (cf. *Ethique*, livre IV, préface). — Voir *Le sens et le mal*, p. 63-65.

25. « Pour une sagesse sans espoir » est la conclusion qu'apporte N. Grimaldi à son ouvrage *Le désir et le temps* (Paris, 1971, p. 487-490) : « Nous aurons été délivrés du désespoir en étant délivrés d'espérer » (p. 488).

La finitude de l'individu est relevée par l'infinité du genre. Finalement, l'histoire sociale assurera la survie du sujet dans la mémoire collective. Le monde autre se substituera à l'autre monde, l'avenir à l'au-delà. On se souvient du débat des marxistes avec les chrétiens dans les années 1960 [26].

Lorsque le sens de l'histoire se soumet à l'autorité de la promesse, l'histoire se résout en unité absolue ou totalisation. Ici, l'orientation se dessine à partir d'un point d'orient, d'où le monde devient intelligible. En regard de l'histoire, recherche de sens dans le récit et dans l'action, la promesse s'apparente respectivement à un horizon et à une fin. Suivant l'acception reçue, l'horizon ne rassemble pas des objets. Il forme un champ de vision pour la présentation des objets. Ainsi la promesse ne dispose pas du sens propre à chaque événement. Elle détermine plutôt une condition pour que l'événement ne se perde pas dans le non-sens. Elle est ce en quoi le sens se trouve anticipé, ce par quoi il se sait constitué. Elle se définit comme fonction de synthèse qui recueille en unité de sens la diversité des faits. La vue du sens a sa possibilité dans la visée de la promesse. Quant à la fin, elle se joint à l'horizon comme l'efficience de l'histoire se joint à son interprétation. Pas plus que la promesse n'abolit le sens, la fin ultime ne supprime les finalités pratiques, les objectifs historiques. Cependant, elle porte sur ceux-ci un jugement qui accuse l'écart entre ce qui est et ce qui doit être. Elle confond de contresens l'efficience du présent en ouvrant l'avenir à l'effectivité du sens. Tandis que l'horizon de la promesse autorise à reconnaître le sens des événements, la fin promise permet de dénoncer le contresens des faits. L'anticipation du sens, pour la connaissance historique, se transforme en ajournement du sens, pour l'action historique. La préséance de l'un ou de l'autre moment engendrera des figures différentes de l'espérance. D'un côté l'unique sens de l'histoire ou promesse tend à se faire objet de connaissance historique, les faits imposant d'eux-mêmes leur sens. De l'autre côté ce même sens de l'histoire ou promesse exerce une fonction critique pour l'action historique, les finalités se trouvant investies par une crise. Si les deux figures se réalisent aussi bien dans l'eschatologie chrétienne que dans ses reprises sécularisées, le terme de l'espérance théologale ne saurait se réduire à une fonction d'horizon pour le savoir et de crise pour l'agir. Le Dieu de l'espérance, à ce que j'en crois, peut tenir lieu d'un principe d'espérance, mais alors je le reconnais autre encore.

26. Dans le livre de L. Dereousseaux et G.-H. Baudry, *On ne meurt pas seul* (Paris, 1980), le chapitre 3, consacré à la postérité philosophique de Feuerbach, se recommande par son information et son jugement (p. 53-70).

CONCLUSION

Avec la tension propre à la promesse s'achève le parcours des catégories de la modernité. L'expérience nous a fait entrer immédiatement dans l'histoire de la philosophie, où Kant puis Hegel confirment *dans une logique de la liberté l'émancipation de la raison* commencée dans les Temps Modernes et poursuivie au siècle des Lumières. L'action et l'histoire nous ont plutôt exposé *les diverses possibilités d'être* qui se présentent *pour une liberté engagée dans le temps*. En outre, chacune des catégories élémentaires pouvait ici être entendue soit comme un passage obligé soit comme une attention privilégiée. Si toute possibilité d'être qualifie les trois dimensions de l'historicité, elle en réalise différemment la synthèse. Nul ne saurait annuler la nécessité de penser l'histoire, mais l'un rapporte le sens à la plénitude d'un temps originaire, l'autre à la puissance des derniers temps. Encore conviendrait-il de préciser qu'une attention sélective à l'action et à l'histoire peut ou bien en comprendre les différentes catégories ou bien se poser en attitude exclusive. Attendre d'une promesse que se révèle l'unité de l'histoire peut ne supprimer ni les finalités de l'action ni le travail de l'interprétation. L'horizon de la promesse maintient alors l'écart du sens à l'événement, et le jugement de la fin appelle les médiations objectives de la liberté. Il me semble que l'application nouvelle de la théologie chrétienne à l'histoire est en mesure de le manifester, quand elle réunit les déterminations eschatologique, herméneutique et éthique.

Je n'aurai pas la candeur, pour conclure, de fixer un programme à la théologie chrétienne. Mieux vaut mettre en cause la pertinence d'une élaboration des catégories de la modernité. Reconnaissons sans détour que la question même de la modernité, et pareillement d'une postmodernité, ne peut être désintéressée, ne pas être orientée. La connaissance de la modernité s'attache en effet à notre désir de comprendre notre situation dans le monde, de rendre effectives certains possibilités d'être, d'entendre autrement ce qui est nommé dans la tradition. Au principe de la lecture du présent article, autant qu'à l'origine de sa composition, il y a, vraisemblablement, l'attente de pouvoir dire Dieu en des termes qui ne soient étrangers ni aux références chrétiennes ni aux expériences récentes. Le souci de la modernité visite de façon instante, et depuis quelques décennies déjà, une part des chrétiens de confession catholique. Les uns y dénoncent une dérive à l'égard de la tradition, les autres au contraire une justification devant la tradition. S'il faut encore parler de malheur, ne serait-ce pas simplement

parce que la modernité s'est trop longtemps présentée à la communauté catholique sous le mode de l'oppression et de la dénégation ? Il est vrai que les propos sur la modernité se déploient avec une singulière insistance parmi les croyants. Est-ce suffisant pour les réduire à un intérêt local ou les priver de valeur objective ? Il y aurait lieu de faire état d'une critique où serait résolue en genèse du désir la question : qui parle de la modernité ? Je me limiterai à introduire une autre analyse, qui assujettit à certaines conditions de validité un discours relatif aux catégories de la modernité.

Les motifs de prendre en défaut un semblable discours ne dépendent sans doute pas des seules circonstances, de celles qui par exemple obligent à des abrégements. Il est des difficultés qui tiennent à la tentative de constituer en objet la modernité. Nous les découvrons à travers une suite d'ambiguïtés. La modernité est-elle enclose dans un temps ou demeure-t-elle ouverte sur différents temps ? Désigne-t-elle l'organisation d'une totalité sociale et culturelle ou se confond-elle simplement avec certaines de ses représentations ? Est-elle induite d'une information inévitablement lacunaire ou plutôt construite à la façon d'une figure idéale ? Relève-t-elle d'une élaboration descriptive ou accepte-t-elle d'associer le droit aux faits ? Ce sont là quelques-unes des questions face auxquelles les explicitations ont avantage à précéder les justifications. La modernité fut présentée comme un mouvement se réalisant dans un temps long et toujours effectif. L'attention accordée à l'émancipation de la raison n'y était pas indifférente. Mais il est probable que l'ensemble des formations sociales et culturelles d'une époque n'obéissent pas aux mêmes répartitions de temps. Ainsi la philosophie morale et politique du XIX^e^ siècle pourrait garder une légitimation qui serait assurément perdue pour la philosophie des sciences. En raison de ce dernier pari, je n'ai proposé qu'une pensée en quelque sorte seconde de la modernité : faisant crédit à des témoins mais risquant la complaisance dans l'ordonnance interne des idées et l'inattention à des enjeux alors méconnus ou survenus tardivement. Ne serait-ce pas le rapport du savoir au pouvoir qui aurait changé depuis le temps de Hegel ? L'objection ne saurait être immédiatement réduite. Et il en va de même pour les deux dernières questions retenues. Si l'examen de l'expérience s'est attaché à une histoire de la philosophie, celui de l'histoire a voulu ordonner diverses possibilités d'être, et celui de l'action décrire des attitudes différenciées en même temps que disposer des références incontournables. En associant la prescription de certaines régulations de l'agir à la connaissance de quelques régularités de l'action, nos énoncés ne pouvaient plus se prévaloir d'une

homogénéité. Mais s'il y a malfaçon, celle-ci ne renvoie-t-elle pas à la valeur pragmatique autant que cognitive du concept de modernité ?

Des problèmes de validité nous reviendrons vers les problèmes d'usage : que faire de la modernité ? Puisque l'orientation première s'identifiait à la question de Dieu, il s'agit de définir les possibles usages théologiques de la modernité. Il n'est pas rare aujourd'hui qu'une recherche à visée religieuse commence par une large enquête de situation. Comment dès lors conçoit-on la relation d'ici à là ? N'est-il pas séduisant de réduire la foi chrétienne à la sécularité moderne ? Nous aurions assimilé l'autonomie depuis longtemps exigée par la philosophie moderne de la liberté. Il ne resterait plus qu'à lui rendre adéquate la confession chrétienne de Jésus. A l'autorité devenue irrecevable de la tradition ferait place la souveraineté irrécusable de la conscience moderne. Une telle détermination me paraît ne se recommander que de fausses identifications. Ni la modernité ni la tradition ne correspondent à ce qui en est dit. En tant que s'y présentent certaines insistances, relatives à Jésus, à Dieu et à l'homme, la tradition chrétienne ne se trouve pas condamnée à se démettre, à se déjuger, à moins que la qualification chrétienne ne soit elle-même inconsistante. Il appartient plutôt à la confession de foi de faire exister cela même qui insiste dans la tradition. Quant à la modernité, elle n'a pas la consistance achevée que d'aucuns n'hésitent pas à lui attribuer, même s'il est fait abstraction des précédentes réserves de méthode. Plusieurs chemins sont disponibles. Le passage n'est pas obligé de la sécularité à la sécularisation. Il est acquis que science et politique se sont affranchies du contrôle religieux, qu'écriture et histoire chrétiennes ne sont pas interdites aux analyses communes. La particularité s'est placée du côté religieux et l'universalité du côté séculier. Il est encore acquis que se proposent des interprétations sécularisées de la confession chrétienne de Dieu. Pour conclure à la nécessité de la sécularisation, il ne faut pas moins qu'accéder à l'ordre de la promesse, anticiper le jugement de l'histoire.

F 35042 Rennes Cedex
45, rue de Brest

Yves LABBÉ
Service Interdiocésain
d'Etudes Théologiques
et Université Catholique de l'Ouest