NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

121 N° 2 Aprile-Giugno 1999

Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo

Paul GILBERT (s.j.)

p. 254 - 273

https://www.nrt.be/it/articoli/nihilisme-et-christianisme-chez-quelques-philosophes-italiens-contemporains-e-severino-s-natoli-et-g-vattimo-190

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Nihilisme et christianisme chez quelques philosophes italiens contemporains: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo

Entre 1995 et 1996, plusieurs philosophes italiens ont publié des textes visant à démontrer que la culture chrétienne, catholique en fait, constitue un moment aujourd'hui dépassé de l'histoire de l'Occident. Nous allons présenter ici trois de ces auteurs, Severino, Natoli et Vattimo, qui, volontiers polémiques, ont eu un grand écho dans la presse[1]. Nous exposerons d'abord leurs thèses principales et nous indiquerons brièvement en conclusion les défis fondamentaux qu'ils imposent à un penseur croyant.

I. - Emanuele Severino et le formalisme

1. L'immuable et la contradiction

Severino est une figure de grand relief en Italie. Conférencier brillant, dialecticien fascinant, musicien à ses heures, il étudie à l'Université Catholique du Sacré Cœur de Milan avec Gustavo Bontadini et Sofia Vanni Rovighi. Les philosophes de l'Université Catholique traitent alors des questions les plus difficiles de l'époque, par exemple en épistémologie, tout en étant fidèles à la tradition scolastique[2]. On entend par "tradition scolastique" un art de penser soucieux de la formalité du langage. C'est à cette école que Severino a bâti son idée de philosophie, laquelle s'éjouit de la formalité pure, au risque d'écraser sous une logique serrée,

---

1. Les limites de cet article empêchent d'embrasser plus largement le phénomène italien du dialogue des intellectuels avec le christianisme. D'autres textes ou auteurs importants devraient être présentés, tels que M. CACCIARI, «Filosofia e teologia» dans P. ROSSI (éd.), *La filosofia*, Torino, Utet, 1995, vol. 2, p. 365-421, ou V. VITIELLO, *Cristianesimo senza redenzione*, Bari, Laterza, 1995. Ces auteurs lisent positivement le christianisme. Ceux dont nous traiterons ici le voient au contraire de manière réductrice.

2. On trouvera chez P. PRINI, *La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Bari, Laterza, 1996, p. 62-68, un excellent exposé des thèses de Bontadini, ainsi que les principes de sa dispute avec Severino.

plus que ses maîtres, les hésitations de nos existences. On pourrait dire de Severino qu'il est le dernier des scolastiques universitaires italiens[3].

Jusqu'en 1969, il enseigne à l'Université Catholique de Milan, qu'il doit quitter pour des motifs doctrinaux[4]; il se rend ensuite à Venise. Ses polémiques contre la pensée chrétienne n'ont jamais cessé. Elles entrecroisent deux thèmes qui reviennent jusqu'à l'obsession dans ses récentes *Pensées sur le christianisme*[5]: le rejet de tout devenir[6], et l'emphase donnée à la non-contradiction[7]. Nous verrons comment ces deux thèmes nourrissent ses polémiques en lisant deux textes. Le premier, «Sur la signification de la 'mort de Dieu'»[8] a été présenté au Colloque Castelli en 1969; il accompagne donc l'éloignement de Milan; le second, «La foi et le doute. L'inexistence et la violence de la foi», constitue un chapitre des *Pensées sur le Christianisme*[9].

Selon la conférence de 1969, l'Occident ne se contente jamais des choses telles qu'elles sont. Il doit les organiser, c'est-à-dire en

---

3. P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1996, p. 446, note 12, observe que Severino traite de la foi conformément à un catéchisme «imperméable aux raisons de l'interprétation historico-théologique». Dans un ouvrage essentiellement polémique, E. SALMANN, *Contro Severino. Incanto e incubo del credere*, Casale Monferrato, Piemme, 1996, p. 65, écrit que «le lecteur le moins doué aura intuitionné jusqu'à quel point Severino est prisonnier de la mentalité néoscolastique».

4. Severino est revenu récemment sur ces événements: cf. E. SEVERINO, *La follia dell'angelo*, Milano, Rizzoli, 1997, p. 24-27. Voir les références qui documentent l'affaire dans P. GILBERT, *Emanuele Severino e il linguaggio cristiano*, dans *La Scuola Cattolica*, 124 (1996) 651-684 (surtout 652-655).

5. E. SEVERINO, *Pensieri sul cristianesimo*, Milano, Rizzoli, 1995. Nous le citerons dorénavant directement dans le texte en abrégé: *PC*.

6. Cf. E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano, Adelphi, 1958, dont la thèse est ainsi résumée par Severino lui-même: «Le devenir est la manifestation des éternels» (E. SEVERINO, *La follia...* [cité *supra*, n. 4], p. 24-25).

7. En cela, Severino se veut parménidien au sens où «être parménidien signifie donner immédiatement au principe de non-contradiction une valeur ontologique et non seulement logique, c'est-à-dire affirmer l'identité entre l'essence et l'existence», selon la définition de E. BASTI et A.L. PERONE, dans *Le radici forti del pensiero debole. Dalla metafisica alla matematica, al calcolo*, Padova, Il Poligrafo, 1996, p. 46. Cf. aussi P. GILBERT, *Emanuel Severino...* (cité *supra*, n. 4), p. 662-679.

8. «Sul significato della morte di Dio», que nous lirons dans la version publiée dans E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano, Adelphi, 1995, p. 253-264 et que nous citerons dorénavant directement dans le texte sous l'abréviation *EN*. Cf. aussi Publication du Colloque Castelli: E. CASTELLI, *Analisi del linguaggio teologico. Il nome di Dio*, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1969, p. 383-393.

9. *PC* (cité *supra*, n. 5), «La fede e il dubbio, l'inesistenza e la violenza della fede», p. 101-112.

poser certaines et en rejeter d'autres, imposer à certaines d'être et à d'autres de ne pas être pour laisser la place. L'être et le néant forment donc la demeure, l'*ethos*, de l'Occident. Il semble tout naturel aux Occidentaux, lorsqu'ils interprètent le devenir, que ce qui devient cesse d'être ce qu'il était auparavant et devienne autre chose, un "néant" de l'état précédent. Et si l'état nouvellement acquis est meilleur que l'état antérieur, le "meilleur" est accompagné par le néant. C'est ainsi que, malgré toutes les dénégations, «la néantité de l'étant est devenue l'évidence de toutes les évidences; l'*ethos* de la civilisation occidentale tire de cette néantité toute sa force, même quand elle ne s'en rend pas compte» (*EN*, p. 254). Tout étant, autre qu'un autre et autre que soi, est miné par le néant: tel est le sens général du nihilisme occidental.

2. L'idée de Dieu et le nihilisme

Le mot "Dieu" participe à ce néant. Selon Severino, ce mot vient de *da*, une racine qui signifie "se tenir devant, lumineux" et qu'on retrouve dans *dèlos* — "resplendissant" — ou *daimôn* — "qui divise et distribue les parties du tout" (*EN*, p. 255). Cette racine indique une séparation ou une mise en évidence, et par conséquent, la maîtrise de ce qu'on distingue. Le *da* fonde ainsi l'essence de la technique, le travail du *démiurgos* où rayonne sa maîtrise du monde. Le démiurge fait être en maîtrisant, c'est-à-dire en destinant au néant. Selon Severino, on peut aussi passer de *da* à *thanatos* — "mort" — qui est synonyme de *danos (da)*. On lit ensuite, dans *thanatos*, *than*, un autre nom de Zeus, lequel, ordonnant, met à mort. Le circuit des mots est ainsi achevé, et leur amalgame suggestif: le mot "Dieu" *(theos)* signifie ce qui, en séparant, fait advenir l'étant en le destinant au néant. Selon Severino, ce sens "pré-métaphysique" de *theos*, «déjà capturé dans le monde» (*EN*, p. 256), le christianisme l'a ensuite voulu «à la lumière du monde» (*EN*, p. 256).

Pour Thomas d'Aquin en effet, la créature n'a d'être que par un autre que soi; d'elle-même, elle n'est rien, *ex nihilo*. Le fondement de ce "rien" doit être quelque chose. Mais "quelque chose" peut-il fonder "rien"? Pour être fondé, ce "rien" doit déjà être "quelque chose". Severino affirme que la pensée a tendance à camoufler ses principes pour éviter d'avouer qu'elle les trahit. «La métaphysique est la persuasion essentielle que l'étant n'est rien en tant qu'étant; mais en même temps, et de manière également essentielle, elle occulte cette persuasion au moyen de la proclamation de l'opposition de l'étant et du néant» (*EN*, p. 257), opposition qui

tente de racheter le "rien" du néant. Ce qui vaut d'un point de vue ontologique, vaut aussi d'un point de vue logique. Le principe de non-contradiction précède en effet celui d'identité: ce dernier est tautologique, mais le premier est référentiel en fondant l'identique à soi dans une relation à un autre que soi. Si A ne peut pas être non-A, il suppose cette interdiction et donc le risque de la présence de non-A pour être identique à soi. Le négatif rend possible le positif, qu'il précède donc. Pour Severino, ce renversement se retrouve à travers toute l'histoire de l'Occident, jusqu'à Nietzsche et Heidegger. «L'histoire de la philosophie comme science est le développement dialectique de la tentative (...) de réaliser de façon non-contradictoire et sans controverse le voilement et le camouflage du nihilisme» (*EN*, p. 257).

3. Le nihilisme en Occident

"Être" signifie pour l'Occident être à partir de rien et retourner à rien. Le *Theos* transforme l'être des étants en "monde"; on le répute par contraste immuable. Mais «comme étant immuable, (il) devient l'expression la plus radicale du nihilisme, précisément en tant que pensé comme fondement suprême de la néantité de l'étant» (*EN*, p. 258). *Theos* représente dès les Grecs le technicien ou le manipulateur originaire. Quand il disparaît avec les Temps Modernes, il ne reste plus que le néant qu'il a produit, ou l'évidence du devenir que maîtrise un nouveau dieu, le "surhomme". Heidegger, qui a la nostalgie des immuables, de l'être qui se retire de tout étant[10], ne rompt pas avec le nihilisme grec. Mais il n'y a là qu'illusion. «Les mots de l'aliénation résonnent comme s'ils étaient ceux de la vérité» (*EN*, p. 260). En fait, toute théorie qui oppose l'être immuable et le devenir des étants néantise les étants, et entraîne par ricochet la fin réelle de l'immuable. C'est pourquoi, décrète Severino, «le christianisme et la théologie traditionnelle engendrent naturellement et légitimement l'athéisme, l'immoralisme et l'antichristianisme de notre temps» (*EN*, p. 261).

Le christianisme s'est allié d'abord à la métaphysique grecque, puis à la science moderne, enfin à la civilisation technicienne, toujours à la remorque des idéologies qui réduisent l'étant au néant, toujours «à l'intérieur du mythe fondamental et dominant de l'Occident: le monde» (*EN*, p. 262), l'étant néantisé. Comment se libérer d'un tel mythe? Severino n'ignore pas le besoin du salut,

10. Cf. M. HEIDEGGER, «Identité et différence» dans ID., *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 253-308, surtout p. 257-276.

qu'il désire avec force mais que, à son estime, le Christianisme, ayant pactisé avec le néant du monde, ne peut pas assurer. Que faire? Rien d'autre, selon l'article de 1969, qu'attendre. Dès aujourd'hui, nous avons à attendre le crépuscule de la technique. Moyennant cela, nous pouvons «prêter attention au sens authentique de la vérité de l'être et nous apercevoir (...) de l'impuissance abyssale de la civilisation de la puissance» (*EN*, p. 263).

La construction de Severino peut étonner. Elle invite au bout du compte à exiger l'éternité pour tout étant. L'Occident est malade en voulant que tout vienne et passe, en niant l'éternité des choses et en se fondant sur cette négation. La réalité impose au contraire un plein, que notre auteur pense sous le thème de l'"enlèvement": «l'être est l'absolue affirmation et position de soi (...), l'absolue négation et enlèvement de toute négation propre, l'absolue opposition à tout non-être.»[11] Cependant, cette thèse de Severino rend-elle vraiment intelligibles nos naissances et nos morts? Celles-ci ne seraient-elles qu'illusion? Severino ne songe-t-il pas à une identité formelle où toute distance temporelle perdrait sa distinction? Mais ne pourrions-nous pas reconnaître chez lui, dans son *Aufhebung* sans reste, un héritage de la danse nietzschéenne et du gai savoir? Le néant du monde est né avec Platon et les valeurs qui permettent d'organiser le monde en écartant la fête et la danse, et en les remplaçant par le jugement qui possède tout sans être possédé par rien, qui impose violemment ses normes. Revenons plutôt à la fête et à la danse!

3. Le christianisme, miroir du nihilisme

Dans le second texte que nous voudrions commenter, la foi chrétienne est identifiée au nihilisme platonicien et à sa volonté de puissance. «Le christianisme est le grand miroir du nihilisme» (*PC*, p. 10), dit Severino tout crûment. On connaît le paradigme contemporain: connaître c'est interpréter. Or l'interprétation ajoute un sens à ce qui est donné; mais, selon Severino, cet ajout résulte d'un acte de volonté, qui «est précisément une foi, la foi par laquelle je crois, sur base de quelques critères (...), que tu es plus que ce que tu manifestes de toi dans le contexte de ce qui est donné» (*PC*, p. 102). Or la foi, parce qu'elle ajoute à son objet des traits libres, pourrait aussi bien les lui ôter par après. Ce n'est pas l'interprété qui est la raison de son sens. Certes, Thomas le savait

---

11. A. MOLINARO, dans la préface à L. MESSINE, ***Essere e divenire nel pensiero di E. Severino***, Roma, Città Nuova, 1985, p. 7.

déjà, mais en se confiant à la grâce; selon la *Somme théologique*, «croire est un acte de l'intellect qui, par la force de la volonté mue par la grâce de Dieu, donne son consentement à la vérité divine»[12]. Mais cette intention de l'intellect croyant, Severino la conçoit en la réduisant à un simple acte volontaire. Pour la science, l'évidence suffit théoriquement; mais dans le cas de la foi, il faut aussi un acte de volonté, car, comme le note l'Aquinate lui-même dans son *De la foi*[13], la foi ne jouit pas de l'évidence scientifique.

Le nihilisme de la foi se trouve ainsi confirmé. La foi chrétienne est constituée par un consentement à une absence: les choses de la foi n'apparaissent ni au corps ni à l'âme, mais à l'arbitraire de la liberté. Le doute appartient donc intrinsèquement à la foi. La foi est pour cela ambiguë: la volonté qui l'anime se veut captive de ce qui n'a aucune certitude scientifique. De plus, si le doute appartient à la foi, celle-ci n'est pas une vraie foi, laquelle, selon *Mc 11*, 23 cité par *PC*, p. 105, ne connaît aucune hésitation. La foi, intrinsèquement contradictoire, n'existe donc pas. Et par conséquent, la communauté des croyants «est la communauté de ceux qui s'illusionnent de croire, c'est-à-dire de ceux qui croient croire[14], qui donc, parce qu'ils croient croire, doutent dans leur cœur de le croire» (*PC*, p. 106).

La foi, distincte de la raison scientifique et certaine, enfermée dans une contradiction immanente, doit argumenter sans cesse pour cacher son néant. Comment l'Église peut-elle alors affirmer que la certitude est possible dans la foi? Selon sa tradition, deux discours sont possibles, l'un scientifique et l'autre croyant, la certitude de la foi jouissant d'un statut propre. Mais le passage d'un discours à l'autre, selon Severino, relève du pur arbitraire, qui impose de recevoir sans controverses ce qu'on doit aussi supposer inaccessible à la certitude et donc douteux. De là, la violence intrinsèque de la foi, qui impose de vouloir sa contradiction. La violence est l'apparaître vrai de la foi.

Selon Severino, donc, le dépassement destructeur du principe néantisant permet un engagement libre envers le tout éternel. Et de conclure que tout est foncièrement innocence. Severino peut ainsi croire qu'il ignore la dureté du mal, mais en se faisant lui-même plus dur que le mal. «Éternelle toute douleur et toute

12. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, II^{a}-II^{ae}, q. 1, a. 2, *Conclusio*.

13. Cf. ID., *De fide*, a. 1, cité par *PC*, p. 103.

14. Il est peu probable que cette expression ait un écho dans le livre de G. VATTIMO, *Credere di credere* (cité *infra*, n. 23) dont nous parlerons plus loin.

angoisse. Si on s'arrête ici, l'éternité de toute chose peut être angoissante. Mais, si on pense que l'angoisse essentielle de l'Occident est l'angoisse de l'anéantissement, alors, quand apparaît l'éternité de toute chose, cette angoisse est dépassée.»[15] Facile à dire, pour qui la métaphysique est un rêve formel et une injure aux mères qui souffrent pour leurs enfants malades.

II. - Salvatore Natoli et la sagesse

1. Les grecs et les chrétiens

Natoli, un ancien étudiant de Severino[16], qui enseigne actuellement à Bari après avoir professé à Milan, a entrepris une réflexion de sagesse très attentive au mal, à la souffrance, à la douleur. Il a publié en 1986 un beau livre sur la douleur[17] et dix ans plus tard, en 1996, un dictionnaire des vices et des vertus[18]. Dans son ouvrage de 1986, il se proposait d'interpréter la culture occidentale à partir de la compréhension que la douleur a reçue au fil des siècles; il a précisé divers aspects de ce livre dans des articles publiés entre 1988 et 1993 et réunis en 1995 dans *Les nouveaux païens*[19]. Nous considérerons surtout ce dernier texte, qui problématise aussi le christianisme. Comme Severino et Vattimo, Natoli voit l'histoire de l'Occident comme une chute à partir d'une plénitude originaire, mais pour lui cette plénitude remonte çà et là à la surface de l'histoire. C'est ainsi que le paganisme peut de nouveau vivre. Nous allons voir comment, en exposant les traits essentiels de l'"éthique de la finitude".

La finitude païenne se distingue de la finitude chrétienne. La première est naturelle, tandis que la seconde appartient à l'état de créature[20]. La finitude païenne connaît les limites de la douleur et

15. E. SEVERINO, *La follia ...*(cité *supra*, n. 4), p. 50.

16. Cf. *Ibid.*, p. 25.

17. S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano, Feltrinelli, ^{7}1995 (^{1}1986).

18. ID., *Dizionario dei vizi e delle virtù*, Milano, Feltrinelli, 1996. Cet ouvrage reprend des articles publiés sur l'*Avvenire*, le journal de la conférence épiscopale italienne, entre septembre 1995 et juillet 1996.

19. ID., *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Milano, Il Saggiatore, 1995, que nous citerons dorénavant directement dans le texte sous l'abréviation *NP*.

20. ID., *L'esperienza del dolore*, distingue «La metafisica del tragico» (2ème partie du livre) de «La teologia del patto» (3ème partie).

de la mort; elle n'espère ni salut ni rédempteur, seulement la *pietas*, tandis que la finitude chrétienne, qui se sait limitée par Dieu, espère son intervention. Pour le chrétien, ce que Dieu ne tient pas dans l'être disparaît; la finitude chrétienne est celle d'un étant qui n'a pas en soi le principe de son être, et qui subsiste gracieusement à partir de ce qu'il n'est pas. L'Occident, quand il est passé de la Grèce au christianisme, a donc transformé profondément le sens du fini.

Dans *Les nouveaux païens*, Natoli développe ce passage du monde païen au monde chrétien, puis son prolongement dans la modernité. L'histoire de l'Occident est celle d'une chute, avons-nous dit, mais il ne faut pas voir dans l'antiquité des temps meilleurs que ceux d'aujourd'hui. Voilà pourquoi Natoli parle de néo-paganisme et non pas d'un retour au paganisme. L'histoire a un cours qu'on ne peut ni invertir ni négliger. Nous nous trouvons aujourd'hui à la fin du christianisme, mais «certes, aux Grecs on ne revient pas» (*NP*, p. 16). L'histoire est faite d'événements qui ont façonné notre actualité, et nous ne pouvons pas méconnaître que le passé est fini. Les Grecs sont loin de nous, tout en étant quand même notre chair. Nous pourrions cependant choisir de revenir vers eux, mais sans faire de l'archéologie. D'une certaine manière, les temps lointains nous sont présents, cependant non plus comme destin culturel, mais «comme idée, (...) comme modèle» (*NP*, p. 16), comme choix possible. «Le paganisme, pour autant qu'il est possible, ne désigne pas une appartenance, mais une option» (*NP*, p. 16). En fait, les païens ne savaient pas qu'ils étaient païens; nous, nous les disons tels parce que nous ne le sommes plus; et si nous ne le sommes plus, nous pouvons choisir de l'être. Le paganisme, option possible pour aujourd'hui, pourrait par ailleurs nous libérer des perversions que les changements culturels des siècles ont provoquées quant au sens de l'être jusque dans nos techniques et leurs désespoirs secrets. Pour Natoli, le néo-paganisme constitue un modèle pour une «pédagogie possible» (*NP*, p. 18) et libérante.

2. La finitude et les Grecs

Le paganisme grec est fait de mesure et d'équilibre, une esthétique de la vie plutôt qu'une éthique normative. Il affronte la finitude mortelle. Les Grecs n'ont pas vécu cette finitude comme un contradiction injustement imposée. «Dans la tradition grecque, existence et cruauté (de la vie) sont la même chose, la douleur fait tout un avec la vie» (*NP*, p. 22). Natoli s'oppose ici à l'interpré-

tation orientalisante des Grecs. L'Orient oppose la réalité et l'apparence; la sagesse consiste pour lui à se détourner du sensible et à s'attarder à ce qu'il juge décisif, à l'éternel insensible. La Grèce entend la vie humaine d'une autre façon. «Dans la culture grecque, le monde des différences n'est pas conçu comme celui des apparences, mais comme celui de l'expérience. Qu'est-ce que la vie? Elle est génération et corruption, le cycle des saisons et la succession des naissances et des morts» (*NP*, p. 22).

Dans les mouvements saisonniers, il y a nécessité. Toutefois, on distingue le mouvement des étoiles, qui a une nécessité en quelque sorte abstraite, et le mouvement de la génération, de la vie. Que l'olivier engendre un olivier et non pas un chat, voilà qui est nécessaire, mais il n'est pas nécessaire que naisse tel ou tel olivier. Dans le cas des choses singulières ou individuelles, nous sommes au-delà de la nécessité abstraite. L'individu vivant est en ce sens tragique, sans fondement autre que soi, bien que aussi et toujours dans la nécessité. De ce qui vit, «non pas son "pourquoi" mais son "comment" est nécessaire» (*NP*, p. 23). Les vivants naturels croissent selon un destin généreux. Cette générosité libérante s'appelle la Vie. Tous les vivants assimilent leurs déterminations, qui ne sont pas des apparences mais leur nature, et en cela, ils se trouvent liés les uns aux autres, unis dans la Vie de tous. «Il n'y a pas de vie qui soit autre des autres vies, comme si leurs déterminations étaient des apparences de quelque chose qui se trouverait en-dessous. La Vie est l'ensemble des autres vies» (*NP*, p. 24). Mais le vivant, mortel, est aussi autre que la "Vie". Advient ainsi un calme tragique ou une tragédie tranquille. Toute vie est connectée avec toutes les autres, de sorte que «dans le cycle de la nature, la puissance qui engendre est la même que celle qui tue» (*NP*, p. 24). L'individu vivant, qui naît, passe et meurt, connaît l'ambiguïté de son être.

Du point de vue de la nécessité, la mort pourrait n'être qu'une dure loi imposée à l'individu, la victoire de la Vie abstraite sur ses déterminations concrètes. Mais la crainte de la mort témoigne du fait que le vivant prend la responsabilité de sa vie. «Le vivant, en tant que vivant, et autant qu'il peut, veut éloigner la mort de soi» (*NP*, p. 25). L'effort du vivant pour vivre atteste que l'individu ne vit pas sans sa mort. D'ailleurs, pour vivre, il doit tuer; cette cruauté, nécessaire à la vie, est innocente. En outre, si tous les vivants persévéraient en exerçant leur *conatus existendi* sans limites, ils s'entretueraient; inversement, s'ils n'exerçaient pas leur *conatus* de manière retenue, ils périraient de même. La sagesse grecque sait qu'il faut de la mesure et de l'équilibre, ni trop de

forces de vie, ni trop peu. La vie s'allie naturellement à la mort. Il appartient au sage de vivre ce balancement sans violence, sans casser la juste disposition des choses.

Apparaît ainsi centrale, pour la Grèce, la figure du héros qui, attentif à l'équilibre de ses forces, vit de manière à échapper aux dangers et à maintenir son intégrité. Tout instant de l'existence est menacé. Il faut donc vivre les yeux grands ouverts sur le monde, le corps tendu, prêt à prévenir les dangers. «Le Grec a la terreur de la contingence, d'être exposé au bond de la bête sauvage, à la trappe de l'ennemi, à la maladie, aux embûches de la nature, à l'adversité du milieu, aux apories» (*NP*, p. 29-30). De là le sens païen de la noblesse héroïque. Le héros n'est pas noble parce qu'il se résigne aux faits; il ne l'est pas non plus parce qu'il écrase rageusement ceux qui sont moins forts que lui. Il est noble parce qu'il a de l'équilibre, parce qu'il est capable d'agir sur lui-même et sur ses conditions en luttant prudemment contre la cruauté de la vie. La finitude se trouve là, dans le contexte de la vie et de l'équilibre. La finitude païenne n'est pas une faute; elle le devient quand on la pratique mal, dans la démesure de la couardise ou de l'orgueil, du désespoir ou de l'ingénuité. Pour une âme bien-née, «la tragédie ne finit jamais, elle est toujours à son *incipit*. Être dans le tragique veut donc dire: (...) être assez dur pour avoir un espace dans l'aporie, savoir jouer dans le dilemme»(*NP* 35).

3. La finitude et le christianisme

Selon Natoli, des traits du paganisme grec ont pénétré dans le christianisme lors des crises de la Renaissance et du romantisme, quand il s'agit, après le platonisme du Moyen-Âge, de reprendre ses forces, de récupérer ce qui avait été posé hors de soi, mais en transformant l'expérience grecque de la finitude, car on ne revient pas à l'Antiquité comme si rien ne s'était passé depuis lors. Pour le christianisme du Moyen-Âge, la finitude est constituée par la passivité de la créature qui reçoit tout de Dieu, qui n'est rien par elle-même, en elle-même. Dans ce contexte, le péché est identique, non pas à la finitude, mais à la rébellion contre l'acte créateur, c'est-à-dire au choix de n'être rien; quant à la douleur qui accompagne la finitude, elle est interprétée comme une punition de cette rébellion ou comme le signe du refus de la finitude à laquelle les Grecs, à l'opposé, consentaient sagement. La finitude chrétienne, comme la païenne, est de droit innocente; mais la douleur signifie pour le chrétien le péché contre Dieu, alors que pour le Grec elle appartient au balancement de la vie. Or la foi est assurée qu'un

jour Dieu sauvera et que la douleur disparaîtra. Naît ainsi l'idée du progrès, que les Grecs ignoraient et dont les Modernes héritent. Quand Dieu disparaît des Temps Modernes, l'homme se veut son propre sauveur et il entreprend de changer techniquement le monde. Le progrès technique des modernes remplace le sauveur de la tradition chrétienne.

Mais par le fait même, la technique moderne reprend à son compte le nihilisme des chrétiens; le paganisme nouveau se distingue alors du paganisme antique. La thèse d'un arrière-monde plus vrai que le monde présent fait partie du discours homilétique commun aux chrétiens. Bien souvent, des auteurs ont identifié cet arrière-monde avec celui de Platon que critique Nietzsche en abattant les valeurs discriminatoires. Mais pour Natoli, cette identification est erronée. En effet, la création, dans la tradition hébraïco-chrétienne, bien que lieu des douleurs, est par principe bonne. De ce point de vue, «on ne peut pas soutenir que la tradition hébraïco-chrétienne soit nihiliste» (*NP* 84). Toutefois, «la bonté de la création n'est pas la même chose que l'autosuffisance du monde» (*NP*, p. 85). Le monde est bon parce que créé, parce que soutenu sur le *nihil*, dépendant radicalement de Dieu. La bonté des choses vient de ce que Dieu «annule le néant de la provenance dans la subsistance de la relation originaire Dieu-Homme» (*NP*, p. 85)[21]. Un monde autosuffisant serait mauvais et pécheur. Tant qu'il est, il participe à Dieu et est bon; mais s'il ne participe pas à Dieu et qu'il subsiste encore, c'est dans la méchanceté et en ayant besoin d'un sauveur.

Le *nihil* de la création, première forme de nihilisme, rend donc possible une seconde forme, celle du mal duquel on espère être sauvé par Dieu. Or le nihilisme voilé dans le christianisme devient manifeste dès que "Dieu" perd tout rôle dans le savoir, le monde perdant ainsi son fondement, et aussi sa bonté. La philosophie moderne se met alors à la recherche d'un nouveau fondement donateur d'être, qu'elle confie au *cogito*, à la subjectivité pensante. En fait, l'accent sur la projectualité de la raison subjective pousse celle-ci à s'imaginer capable de la puissance infinie attribuée auparavant à Dieu. Mais autant est imaginaire la puissance biblique de Dieu, autant l'est celle moderne de l'homme. «En fait, à l'homme, tout n'est pas possible, mais seulement la perversion de sa figure (...). Dans le délire de la toute-puissance, s'accumule un potentiel énorme de destruction (...). Le délire de la toute-puis-

21. **Nous n'entreprendrons pas ici la discussion d'une éventuelle christologie chez Natoli.**

sance est l'autre face de la mort de Dieu, et dans ce délire l'homme a retenu qu'il possède un pouvoir inconditionné sur le monde, qu'il a la licence de construire et de détruire» (*NP*, p. 90). La technique, à la conquête du monde pour le rendre bon, finit par pervertir le monde et le technicien.

4. L'éthique et la finitude

Aujourd'hui, dit-on, Dieu est mort, mais l'homme aussi. Le nihilisme a vaincu. Ce fond de mort révèle notre vaine prétention à l'absolu. La technique d'aujourd'hui, sans Dieu et sans homme, neutre et mécanique, manifeste notre nihilisme abstrait et nos rêves stériles. Issue d'une volonté de puissance ignorée des Grecs, elle hérite de l'espérance d'un salut impossible. Natoli propose alors son "éthique de la finitude", qui «coïncide» (*NP*, p. 7) avec un néo-paganisme a-chrétien. Le mot "éthique" ne désigne pas ici la fondation théorique des devoirs et des obligations, mais plutôt, conformément à son étymologie et à Severino, la demeure d'où surgit le sens de nos vie. «*Ethos* veut dire coutume, habitude, et en ce sens l'éthique a quelque chose à voir en tout premier lieu avec l'*habitus*, avec la manière qu'ont habituellement les hommes d'habiter sur la terre» (*NP*, p. 7). Notre demeure n'est pas un lieu clos, mais le point de vue particulier à partir duquel naissent toutes nos intentions vers le monde. «Il existe un monde seulement à partir de l'ouverture du sens qui le constitue ou sur laquelle il s'institue lui-même. Les actions peuvent être définies "bonnes" ou "mauvaises" en fonction de cette ouverture, selon qu'elle convergent ou divergent d'elle» (*NP*, p. 7). Serait-ce là du subjectivisme et le retour de la puissance moderne? Non pas, mais l'invitation d'une part à renoncer à enserrer l'absolu dans nos déterminations et d'autre part à avoir confiance en l'ouverture finie de notre "demeure".

«*Éthique du fini* signifie donc: se comprendre à partir de sa finitude» (*NP*, p. 8). Notre demeure, vécue en renonçant au salut impossible, n'est pas un lieu d'angoisse mais de paix. Elle est ouverte au sens qu'elle accueille continuellement et de manière toujours jeune. Le sens ne se trouve pas ailleurs que dans le jeu de nos vies et de nos morts, dans le présent fini. Mais ne sommes-nous pas alors condamnés au scepticisme? Non pas, le fini n'est pas vide, mais engagement concret. Le sens est humainement dans ce qui passe; il réalise de quelque manière l'infini. Pour penser cela, Natoli reprend les mots de Heidegger: «L'infini se fait actuel quand le monde est pensé sous la forme de ce qui arrive» (*NP*, p. 87). L'auteur conjugue ainsi la contingence et la nécessité, «les

deux faces du même, l'*événement*» (*NP, p.* 87) ou l'*Ereignis*. Mais en joignant à l'attention au présent une renonciation que nous qualifierons de résignée, à toute promesse d'un futur à partir de ce présent, l'éthique de la finitude de Natoli ne risque-t-elle pas de se perdre dans l'instant?

III. - Gianni Vattimo et l'herméneutique

1. La kénose et le déclin de l'être

Vattimo a été propagandiste du terme "pensée faible"[22]. Ce terme indique un courant de pensée qui fait grande attention au thème heideggérien de l'"oubli de l'être". Or, pour *Croire de croire*[23], cette attention peut conduire le christianisme à une plus grande authenticité. Il y aurait en effet une circularité entre la "kénose" et le déclin de l'être. En réfléchissant sur sa propre histoire, Vattimo écrit ceci: «Je recommence à penser le christianisme sérieusement parce que je me suis construit une philosophie inspirée par Nietzsche et Heidegger, à la lumière de laquelle j'ai interprété mon expérience du monde actuel; très probablement je me suis construit cette philosophie en préférant ces auteurs parce que je suis parti de cet héritage chrétien qu'il me paraît retrouver aujourd'hui, mais qu'en fait je n'ai jamais vraiment abandonné» (*CC*, p. 24). Nous allons prendre cette citation comme fil conducteur pour exposer les thèses principales de Vattimo.

Vattimo s'est formé au sein du catholicisme social. Pour lui, le christianisme n'est pas d'abord un corps de doctrines et de préceptes, mais une inspiration pour une action dans le monde, "sécularisée". Pourtant, Heidegger n'est pas célèbre pour son engagement dans l'histoire! C'est que cet engagement prend des formes variées. Pour le philosophe, il sera formateur de discernement. Le philosophe "sécularisé" met son savoir-faire au service de la société en l'aidant à discerner le sens, ou l'apparence de sens, ou le non-sens des événements qu'elle produit en son sein. La philosophie est une herméneutique.

En définissant ainsi la philosophie, Vattimo épouse jusqu'à un certain point l'impulsion de son maître et prédécesseur à

22. G. VATTIMO et P.A. ROVATTI, *Il pensiero debole*, Milano, Feltrinelli, 1983. Nous traduirons littéralement ces mots par "pensée faible".

23. G. VATTIMO, *Credere di credere*, Milano, Garzanti, 1996, que nous citerons dorénavant directement dans le texte sous l'abréviation *CC*.

l'Université de Turin, Luigi Pareyson[24]. Professeur d'esthétique, Pareyson s'était arrêté à l'articulation de la vérité et de l'interprétation[25]. La vérité ne précède pas l'interprétation; sans doute, elle l'anime de sorte que toute interprétation ne puisse être que provisoire; mais elle se donne intérieurement à elle; bien qu'inépuisable, elle est déjà présente dans l'hésitation interprétative. Ce thème, Vattimo le fait sien, mais non pas le suivant de Pareyson: le drame de l'existence, sur lequel Pareyson a insisté au terme de sa vie, haussant la réflexion jusqu'à poser un négatif dans l'origine, le "mal en Dieu"[26].

En fait, selon Vattimo, un certain christianisme aurait banalisé le mal de l'existence jusqu'à dénigrer la bonté du monde. Pour un chapitre de *Croire de croire* intitulé "La sécularisation contre la pensée tragique", le sens tragique de l'existence stérilise l'engagement dans le siècle et représente «la dernière grande équivoque de la pensée chrétienne» (*CC*, p. 83). La sécularisation pousse au contraire à adhérer à la réalité terrestre. Ce n'est pas que le tragique manque de témoins historiques; mais il dévalue tellement l'histoire qu'il interdit toute parole puissante sur la terre. Nous devons affronter le mal, mais non pas le tragique. Par ailleurs, selon Vattimo, le thème du tragique, originé chez Dostoïevski, est «en profonde syntonie avec les aspects les plus fondamentalistes du catholicisme» (*CC*, p. 86) attaché au Dieu de la métaphysique et à un fondement ultime mais prétentieux. L'idée du tragique s'alimente également, selon notre auteur, à la source hébraïque de l'Occident, pour laquelle «l'historicité de l'existence se réduit tout entière à sa finitude, au fait que nous sommes toujours jetés dans une situation, mais sans faire vraiment attention aux caractères particuliers de cette situation puisque l'important c'est la relation purement verticale, avec l'éternel, l'Autre» (*CC*, p. 86-87). Le tragique fait haïr la terre.

2. *L'amour de la terre*

L'amour de la terre s'allie au contraire à l'herméneutique et à l'engagement dans l'histoire. Vattimo a consacré sa thèse de 1963

24. Sur Pareyson, cf. M.G. FURNARI, *I sentieri della libertà*, Milano, Guerini, 1994; F.P. CIGLIA, *Ermeneutica e libertà*, Roma, Bulzoni, 1995.

25. Cf. L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Milano, Mursia, 1971.

26. ID. *Un «discorso temerario»: Il male in Dio*, dans *Annuario Filosofico*, Milano, Mursia, 4 (1988) 7-55.

à *Être, histoire et langage chez Heidegger*[27], où il commente la définition de la philosophie proposée au § 7 de *Être et temps*. La philosophie ne part pas de l'herméneutique pour finir dans une vérité autre, mais elle vient de l'herméneutique et y retourne. L'interprétation de l'engagement dans le monde, dans l'histoire s'identifie à l'entente de l'être.

Selon les heideggériens, la métaphysique classique, non herméneutique, celle qui veut un fondement pour tout, manifeste son essence dans l'emphase moderne sur la représentation et la technique. La modernité objective en effet tout dans ses représentations pour tout subjectiver selon ses projets. La technique «tient à l'essence de la modernité comme *Neuzeit*, déterminée par la réduction de la vérité à la certitude qui se certifie elle-même, dans laquelle le sujet lui-même se donne un fondement stable et inébranlable» (*ESL*, p. 44). La technique appartient à la métaphysique, et sa force destructive révèle l'épuisement de son fondement. Il faut cependant interpréter cet épuisement de la métaphysique, sans lui rechercher une cause, sans donc répéter la métaphysique. L'être n'est pas une donnée à reconnaître au principe d'un système, pas même du système de son oubli. Nous avons à renoncer à toute mémoire de l'être. L'être se biffe de lui-même, et nous ne l'entendons correctement qu'ainsi[28].

Vingt ans séparent le texte de 1963 et la proclamation de *La pensée faible* en 1983, mais cette "pensée" se forme dès la thèse. Vattimo y montre comment Heidegger polémique contre l'historicisme, c'est-à-dire contre l'intelligence du destin de l'être qui en ferait un accident extérieur à l'être. L'herméneutique doit aller plus loin que la dialectique qui réconcilie les mouvements opposés de l'histoire dans un succès ultérieur ou dans une plénitude antérieure. Fidèle au tournant linguistique de Heidegger, elle doit s'arrêter au langage où l'être éclaire le balancement paradoxal de sa venue. «Le mouvement du langage vers le langage est la substance même de l'événement de l'être» (*ESL*, p. 216). Or le langage n'est pas tissé seulement par les mots que nos analyses décortiquent pour y trouver un être. L'événement de l'être, l'*Ereignis* de Heidegger, est à la fois voilement et dévoilement. «L'*Ereignis*,

27. G. VATTIMO, *Essere, storia e linguaggio in Heidegger*, Genova, Marietti, 1989, que nous citerons dorénavant directement dans le texte sous l'abréviation *ESL*.

28. On sait que, par exemple dans son texte «Contribution à la question de l'être», Heidegger biffait le mot *Sein*. Cf. entre autres M. HEIDEGGER, *Questions I*, Paris, Gallimard, 1968, p. 232-233.

l'événement de l'être, est le "se-donner" du langage, mais seulement en ce sens qu'il comprend aussi et toujours un "se-cacher" connexe à l'indicibilité et inépuisabilité de la *Sage*» (*ESL*, p. 217). On conclut que «la structure de l'histoire (...) est celle du *don*, ce qui n'a rien à voir avec une entente de l'histoire en tant que processus engagé vers son accomplissement (...); c'est dans la perspective de l'histoire de l'être comme don (...) qu'on comprend pourquoi la pensée (*Gedanke*) est en réalité un merci (*Dank*)» (*ESL*, p. 217-218)[29].

Cette lecture de Heidegger n'est plus très originale aujourd'hui[30]. L'attention à l'histoire déclinante de l'être est devenue commune chez les commentateurs du philosophe allemand. Les conclusions éthiques que Vattimo tire de cette déclivité ne sont plus non plus inouïes. «La vérité coïncide avec la liberté, (...) si bien que le problème de la liberté de l'homme n'a pas de sens, selon Heidegger, à moins de le poser comme manifestation, ou mieux: comme mode d'être de son ontologicité» (*ESL*, p. 219). L'éthique, liée à l'ontologie, perd toute spécificité spéculative. La "pensée faible" suit cette inspiration. Interprétant l'engagement dans le monde, la philosophie est d'un coup herméneutique, ontologique et éthique.

L'herméneutique est la philosophie de notre époque. Toutefois, un débat est intense entre deux formes d'herméneutique. Certains courants contemporains, par exemple chez Gadamer, accentuent «l'aspect *constructif* ou même *fondateur* de l'herméneutique»[31], oubliant par là son horizon de "dé-fondation". Mais «le rappel de la finitude, au moins à partir de Heidegger, semble un aspect caractéristique de la philosophie» (*ADL*, p. 218). C'est pourquoi Gadamer ne communie pas à la condition post-moderne de l'herméneutique. Vattimo, par contre, envisage une herméneutique post-moderne qui échappe à l'autotransparence de la conscience, qui accueille les oppositions et les passions «des sujets

---

29. Le "don" dont il s'agit chez Vattimo est plus une perte de soi qu'une réalisation de son acte. Le "merci", selon cet auteur, vient de celui qui n'est pas écrasé par ce qui lui arrive; il n'est pas le merci du chrétien que comble le don. Cf. G. VATTIMO, dans *Le avventure della dialettica*, coll. Strumenti di studio, Milano, Garzanti, 1988, ([1]1980), chap V: «An-Denken. Il pensare e il fondamento»

30. On connaît par exemple les nombreux travaux de J.L. Marion dont son dernier ouvrage: J.L. MARION, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1997.

31. G. VATTIMO, *Al di là del soggetto. Nietzsche, Heidegger e l'ermeneutica*, coll. *Idée*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 108, que nous citerons dorénavant directement dans le texte sous l'abréviation, *ADL*.

qui entrent dans le processus communicatif» (*ADL*, p. 111). C'est que, pour notre auteur, l'existence humaine est «essentiellement *ab-gründlich* (...), abyssale, sans fondement» (*ADL*, p. 111-112).

3. La charité et le nihilisme

Vattimo revient sur ces thèmes dans *La fin de la modernité* où le chapitre «Nihilisme et postmoderne en philosophie», qui reprend un article publié en 1984, un an après *La pensée faible*, commente la *Verwindung* heideggérienne. Celle-ci signifie "reprise à neuf", "répétition du passé", mais aussi «acceptation résignée (...), marquée par la distorsion, des errances de la métaphysique»[32]. L'acceptation est une répétition sans re(-)présentation, une distorsion qui assume l'oubli reconnu des temps passés. De là, la sagesse post-moderne, qui ne veut pas détruire la technique, mais la "tordre" dans une direction qui lui était naguère cachée. Il s'agit de répéter la *Ge-stell*[33] en la "distordant" «en direction d'une *Ereignis* davantage au principe»[34], c'est-à-dire d'une différence davantage béante.

En 1994, dans *De l'autre côté de l'interprétation*[35], Vattimo insiste sur la "vocation nihiliste" de l'herméneutique. Il y tord «la faiblesse et le nihilisme dans un sens totalement différent de son sens habituel[36]; il finit cependant dans les bras de la théologie, même si d'une manière qui ne réussit à rencontrer aucune orthodoxie» (*OI*, p. X). Nous voici proches de *Croire de croire*, en fait un texte qui divulgue pour un large public les thèses de *De l'autre côté*. Le nihilisme herméneutique n'a pas l'intention du nihilisme ancien, aussi dogmatique que ce qu'il contredisait. Aujourd'hui, on peut ne pas revenir au dogmatisme de l'être en-deçà de l'oubli ni à celui d'un néant entêté. L'herméneutique authentique médite plutôt sur

---

32. G. VATTIMO, *La fine della modernità*, coll. Gli elefanti, Milano, Garzanti, 1991, p. 186.

33. Le mot *Gestell*, qui indique un aspect de la technique, est plus que la seule technique qui se rend maître du monde; il est difficile de bien traduire ce mot selon son sens heideggérien. Cf. M. HEIDEGGER, *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 26-28: traduction par «arraisonnement». Cf. É. GANTY, *Penser la modernité. Essai sur Heidegger, Habermas et Éric Weil*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1997, p. 378-411.

34. G. VATTIMO, *La fine...*(cité *supra*, n. 22), p. 188.

35. ID., *Oltre l'interpretazione. Il significato dell'ermeneutica per la filosofia*, Bari, Laterza, 1994, que nous citerons dorénavant directement dans le texte sous l'abréviation *OI*.

36. Si Severino se fait voir de manière hautaine et superbe, Vattimo invite au contraire à l'humilité.

la déclivité de l'être, sur «la métaphysique de l'histoire de l'être au sens d'une conception de l'être pour laquelle la différence ontologique s'actue proprement dans le "se-donner" de l'être en tant que suspension et soustraction en acte» (*OI*, p. 18). Cette "soustraction", pense Vattimo, s'identifie à la théologie de la kénose, mais évidemment vidée de l'acte christique.

Le chapitre intitulé «Religion», dans *De l'autre côté,* comprend la déclivité de l'être en termes de kénose; il situe l'origine de la sécularisation dans l'effort herméneutique lui-même. La kénose et l'herméneutique adviennent ensemble. «L'herméneutique philosophique moderne naît en Europe non seulement parce qu'il y a là une religion du livre (...), mais parce que cette religion a à sa base l'idée de l'incarnation de Dieu, qu'elle conçoit comme *kénose*, abaissement et, traduirions-nous, affaiblissement» (*OI*, p. 60). L'histoire de cet affaiblissement est à bien entendre. Elle s'allie à «un filon de pensée (...) qu'on peut appeler à bon droit joachimiste. C'est Joachim de Flore qui a parlé d'un troisième âge de l'histoire de l'humanité et de l'histoire du salut, celui du règne de l'Esprit» (*OI*, p. 60), l'âge du sens spirituel de l'Écriture et de la charité. La réflexion herméneutique, qui abandonne les vérités toutes faites, continue ces vues de Joachim. Toute prétention à dire la vérité définitive ne pourra jamais, selon Vattimo, qu'engendrer une régression infantile, inattentive au "destin de l'être" et à son avenir. Qui prétend connaître la vérité dernière «rend superflue l'interprétation» (*OI*, p. 60-61), c'est-à-dire la vérité vivante. Le destin heideggérien de l'être impose de passer au règne de l'esprit et de la charité en exerçant l'acte herméneutique, nouvelle action salvifique.

Le christianisme de Vattimo est post-moderne, réconcilié avec le nihilisme qu'il voit au fond de l'histoire de l'être, celui de la kénose et de la charité sans dogme. «Le principe de charité (...), sans doute non pas par hasard, constitue le point de rencontre de l'herméneutique nihiliste avec la tradition religieuse de l'Occident» (*OI*, p. 64). On pourrait penser que l'homosexualité déclarée[37] de Vattimo et l'ostracisme dont il fut victime de la part des autorités ecclésiastiques ne sont pas sans donner un poids humain à la "pensée faible", à sa critique d'un christianisme jugé peu charitable, à son appel humilié à la charité. Mais au prix de l'effacement de toute vérité qui engendrerait l'interprétation, au prix d'une charité anarchique et violente, par exemple verbalement, contre le Pape.

---

37. Cf. *CC* (cité *supra*, n. 23), p. 70-75.

IV. - Conclusion

La pensée contemporaine est traversée par les soupçons inquiétants de Nietzsche: les valeurs auxquelles nous avons livré nos vies ne seraient-elles pas des anti-valeurs? Les auteurs que nous venons de lire interprètent le christianisme comme s'il était un moment du nihilisme occidental et technicien. Loin de rendre témoignage à l'être, il nous enfoncerait dans le néant en étant fondé sur une altérité formelle (Severino), sur un acte créateur qui enlèverait toute autonomie à la réalité (Natoli), ou sur une positivité ininterprétée (Vattimo). Le christianisme serait nihiliste parce qu'il nierait le présent et voudrait toujours aller ailleurs, sans amour pour la terre, pour la finitude de nos jours, pour la fluidité de nos actions.

Nos trois philosophes cherchent la paix. Selon eux, toute volonté nihiliste et insatisfaite ne peut mener qu'à la guerre. Pourtant, surtout chez Severino et Vattimo, les violences verbales ne sont pas rares et restent peu attentives au discours exact de l'Église; leurs écrits se conforment au "culturellement correct" selon la presse. Ces auteurs, renonçant parfois à mettre de côté leurs passions et leurs blessures, attestent *a contrario* que l'austérité intellectuelle est un bien pour le désir de justice[38].

Cependant, le point le plus important pour des penseurs croyants est suggéré par Natoli. Le croyant trop conciliant avec lui, dit-il, serait en réalité un incroyant. Prenons le cas du credo en la résurrection. Qui est d'accord avec notre auteur ne peut pas croire en la résurrection. En effet, celui qui accorde tout son sens au présent fini écarte qu'aient sens la résurrection et la réconciliation de toute chose par la volonté du Vivant; la résurrection symbolise l'orgueil des entreprises de la technique. Signalons en passant les caractères plutôt traditionalistes (chants latins, soucis pour l'orthodoxie plus que pour l'orthopraxie) que nos auteurs[39] revendiquent pour le catholicisme qu'ils critiquent. Voilà qui suggère que leurs critiques naissent d'une équivoque. Après avoir réduit le christianisme a une certaine forme, il est facile de souligner les faiblesses de cette construction. Quel est le christianisme qu'ils peuvent ainsi contester? En fait un christianisme rationaliste, fait de formes réalisées.

---

38. Par contre, Cacciari, bien qu'incroyant, a une compétence en théologie.

39. Severino réduit le dogme chrétien à un saint Thomas de manuel; Vattimo écrit que «parfois, pour des raisons surtout esthétiques, (... j'assiste à) la neuvaine de Noël chantée en latin» (CC [cité *supra*, n. 23], p. 68); Natoli, dans certaines de ses conférences, s'étonne de l'engagement social des chrétiens.

Une certaine tradition théologique est à l'origine de la déchristianisation, disait Severino dans un texte cité plus haut (*EN*, p. 261). Nous devrions être attentifs à ce diagnostic. En fait, nous ne trouvons pas, chez nos auteurs, d'échos à la théologie qui, à partir des années 40, a redécouvert la tradition la plus riche de l'Église, celle des Pères et du Thomas de l'histoire, une théologie qui permet d'élaborer un sens à la fois plus divin et plus humain de l'histoire, de la réalité, du désir, du symbole. Le christianisme attaqué par nos auteurs est, par définition, une dogmatique disposée selon l'esprit moderne, quasi technicien, peu contemplatif. Pour éviter les méprises, il appartient à l'Église d'accentuer aujourd'hui son enseignement d'une tradition entière et vivante.

I - 00187 Roma
Piazza della Pilotta, 4

Paul GILBERT, S.J.
Université Grégorienne

Sommaire. — La culture italienne est très marquée, qu'elle le veuille ou non, par la tradition chrétienne. Les philosophes italiens affrontent donc avec persistance le phénomène du christianisme, qu'ils cherchent à situer au sein d'une histoire plus ample. La déconstruction heideggérienne de l'ontologie inspire l'analyse. L'histoire de l'Occident est nihiliste, l'histoire de l'oubli de l'être; le christianisme, qui participe à cette histoire, est aussi profondément nihiliste, suspectent les 3 auteurs présentés dans cet article: E. Severino, S. Natoli et G. Vattimo.

Summary. — Italian culture has been very marked by Christian tradition. No wonder then that Italian philosophers persistently confront the Christian phenomenon, striving to visualize it against the background of a broader history. The Heideggerian deconstruction of ontology inspires the analysis. The history of the West is nihilist: the history of the forgetting of being... Sharing in this history, Christianity is also deeply nihilist... Such is the submission of the three philosophers presented in this article: E. Severino, S. Natoli and G. Vattimo.