

# L'héritage

DU CHRISTIANISME FACE AU XXI<sup>e</sup> SIÈCLE

Francis A. Schaeffer

**Samizdat**

Ce texte de Francis A. Schaeffer **L'héritage du christianisme** est tiré du site Croixsens.net:

Titre de l'original: **How Should We Then Live?** Crossway, 1976  
Traduction revue : Pierre Berthoud, 5<sup>e</sup> édition, 1993. Il faut signaler que **Une note au chrétien** a été traduit par Paul Gosselin. La version anglaise originale anglaise de **How Should We Then Live?** comporte de nombreuses photographies.

Une version papier de la traduction française est disponible chez La Maison de la Bible, Genève

**Samizdat Ebooks 2014**

L'abréviation [NdE] signifie «note de l'éditeur» et [NdT] signale une «note du traducteur».

«Supposons que cette personne commence par observer les activités chrétiennes qui sont, en un sens, orientés vers le monde actuel. Il trouverait que, sur le plan historique, cette religion a été l'agent par lequel a été conservé une bonne part de la civilisation séculière ayant survécu la chute de l'Empire romain, que l'Europe y doit la sauvegarde, dans ces âges périlleuses, de l'agriculture civilisée, de l'architecture, les lois et de la culture écrite elle-même. Il trouverait que cette même religion a toujours guéri les malades et pris soin des pauvres, qu'elle a, plus que tout autre, béni le mariage, et que les arts et la philosophie tendent à se développer sous sa protection.»\*

(CS Lewis — Some Thoughts — 1948)

«J'ai écrit ce livre avec l'espoir que la lumière puisse éclairer les caractéristiques essentielles de notre temps et que des solutions puissent être trouvées pour résoudre les innombrables problèmes auxquels nous sommes confrontés.»

(Francis A. Schaeffer)

# Matières

<b>Préface: Un témoignage prophétique</b>	<b>1</b>
Bibliographie des ouvrages de F. Schaeffer disponibles en français.	6
Books available in English by Francis Schaeffer	7
<b>1. La Rome antique</b>	<b>9</b>
<b>2. Le Moyen Age</b>	<b>15</b>
<b>3. La Renaissance</b>	<b>29</b>
<b>4. La Réforme</b>	<b>39</b>
<b>5. La Réforme et la société</b>	<b>53</b>
<b>6. Le Siècle des Lumières</b>	<b>63</b>
<b>7. L'avènement de la science moderne</b>	<b>69</b>
<b>8. L'effondrement en philosophie et en sciences</b>	<b>78</b>
<b>9. Philosophie et théologie modernes</b>	<b>94</b>
<b>10. Art, musique, littérature et films modernes</b>	<b>105</b>
<b>11. Le grand tournant</b>	<b>118</b>
<b>12. La manipulation et la nouvelle élite</b>	<b>133</b>
<b>13. L'alternative</b>	<b>147</b>
<b>Une note pour le chrétien</b>	<b>155</b>
<b>Postface (Udo Middelman)</b>	<b>158</b>
<b>Autres références</b>	<b>170</b>

# Préface : Un témoignage prophétique

Pierre Berthoud

Francis Schaeffer est décédé dans la paix du Seigneur à Rochester (États-Unis), le 15 mai 1984, des suites d'un cancer contre lequel il a lutté pendant sept ans.

Issu des milieux presbytériens évangéliques américains, il a eu un rayonnement qui a largement dépassé l'horizon du monde anglo-saxon, comme en témoigne la traduction de ses ouvrages en plusieurs langues. Nombreux sont ceux que son enseignement a touchés. Son approche de la foi chrétienne appelle à un retournement total, car elle s'adresse à l'homme tout entier. Aucune rupture n'est admise entre le spirituel, l'intellectuel et le psychologique. Si la vérité de Dieu interpelle et transforme tout l'être, elle éclaire aussi l'ensemble de la réalité créée ainsi que la cité des hommes. En fait, la pensée de F. Schaeffer se situe dans la mouvance réformée dont la philosophie a ce caractère englobant. Cependant, de par la souplesse de son approche, son audience s'est étendue à des milieux ecclésiastiques très variés. Il avait la confiance des « évangéliques » qui voyaient en lui un homme reconnaissant l'autorité et l'inerrance des Écritures, et qui adhérait à la doctrine des apôtres. La force de ses convictions, son ouverture et sa culture suscitaient, en outre, le respect de ses « adversaires ». C'était un homme habité par le sens de la vérité et de l'amour qui se donne sans compter. Il cherchait à convaincre et persuader tout en reconnaissant la dignité et le caractère unique de son interlocuteur.

Francis Schaeffer est né à Germantown (Pennsylvanie), en 1912, et a grandi dans un milieu familial ouvrier très modeste; rien ne le prédisposait à une vie d'étude et, encore moins, à une vocation pastorale. Au lycée, il s'intéressa à la philosophie grecque. C'est alors qu'il décida de lire la Bible, par souci d'honnêteté intellectuelle. Lorsqu'il referma ce livre, il était devenu disciple du Christ. Il avait découvert dans la sagesse divine des réponses aux questions fondamentales de la vie, réponses qu'il n'avait trouvées nulle part ailleurs.

Ayant entrepris des études d'ingénieur, il prit la décision de préparer une licence de lettres à l'Université de Hampdon Sydney (Virginie). La philosophie et la psychologie furent ses matières de prédilection. C'est à cette époque qu'il rencontra Edith Seville, qu'il épousa par la suite. Fille de missionnaires en Chine, elle allait jouer un rôle essentiel dans

le ministère qu'elle a partagé avec son mari. Ayant une vocation pastorale, F. Schaeffer entreprit ensuite des études de théologie dans les Facultés de Westminster et de Faith (Philadelphie). Il fut, en particulier, marqué par l'enseignement de J. Gresham Machen, par sa culture et par son approche de la foi chrétienne qui contrastait avec celle des milieux conservateurs qu'il avait fréquentés.

De 1938 à 1947, il fut pasteur en Pennsylvanie et dans le Missouri. Pendant l'été 1947, détaché par son Église, il voyagea dans toute l'Europe. Il y fut frappé par l'influence prépondérante de la théologie barthienne et par la faiblesse des Églises évangéliques. Ce fut un tournant décisif. De 1948 à 1953, installés en Suisse, les Schaeffer circulèrent en Europe. Ils donnèrent de nombreuses conférences et furent particulièrement attentifs à l'instruction des enfants. Après un séjour de dix-sept mois en Amérique où ils rencontrèrent des difficultés, ils revinrent à Champéry (en Suisse), mais cette fois-ci sans le soutien de leur Église. Ayant dû quitter le Valais, canton catholique, ils fondèrent L'Abri, à Huémoz, dans un des plus beaux sites des Alpes vaudoises. (Aujourd'hui, il existe des extensions aux Pays-Bas, en Angleterre, en Suède, aux États-Unis...)

Une famille, cellule de base de la société, est à l'origine de l'œuvre de L'Abri.<sup>1</sup> Cette communauté insignifiante est devenue très vite un lieu d'accueil, de réflexion et d'étude. On y vient volontiers. La chaleur d'un foyer uni et les discussions libres et intenses y contribuent pour beaucoup. Toute question honnête mérite une réponse honnête. Il n'y a pas de sujets tabous. On y parle de réalité, de vérité, de Dieu, de philosophie, de culture, de sciences exactes et de sciences humaines.

F. Schaeffer est à l'aise aussi bien avec l'incroyant en recherche, ou même hostile, qu'avec le chrétien désireux d'approfondir sa foi ou d'apprendre à mieux en témoigner. C'est dans ce creuset au sein de cette interaction permanente qu'il forge et approfondit sa pensée. Ce n'est pas un homme de cabinet, mais un homme de terrain. Remarquable prédicateur, conférencier recherché, il est redoutable dans la discussion sans pour autant séparer vérité et amour. Il écrit comme il parle, sans prendre le temps de polir son discours. Il vise à cerner d'emblée le cœur d'un débat ou les idées-forces d'une philosophie car, dit-il, « un homme est ce qu'il pense ». Loin d'être superficiel, il fait preuve d'un discernement et d'une intuition intellectuels étonnants, malgré les quelques imprécisions qu'on peut rencontrer dans son oeuvre. En fait, son approche est plus synchronique que diachronique. Cela signifie que l'analyse qui conduit à telle conclusion ou à telle affirmation n'est pas toujours explicite. Le lecteur est invité à faire preuve d'imagination créative afin de saisir toute la richesse, la pertinence et la portée des 1 - [NdT] Très rapidement, l'Abri devint une communauté de familles partageant la vision des Schaeffer.

différents aspects de sa synthèse.

Le Christ est Seigneur de l'existence tout entière. Pour F. Schaeffer, cela implique que Sa souveraineté s'étend aux domaines des arts, de la littérature, du cinéma, de la philosophie, des sciences, et ainsi de suite. Elle éclaire ensuite les responsabilités civiques du chrétien, ses engagements politiques, économiques et sociaux; elle implique le respect de la vie, don de Dieu, et par conséquent le refus de l'avortement, de l'infanticide et de l'euthanasie. Ces thèmes ont été traités dans une vingtaine d'ouvrages qui ont été publiés pour la plupart dès 1968, auxquels il faut ajouter la réalisation de trois films.

L'ensemble des écrits de F. et E. Schaeffer forme une unité. Les ouvrages qui abordent les questions philosophiques et culturelles côtoient les écrits qui exposent des thèmes bibliques et de spiritualité. Ils ont chacun leur importance dans l'ensemble de sa réflexion.

La trilogie **Démission de la raison, Dieu, illusion ou réalité?**, **Dieu, ni silencieux ni lointain** résume l'essentiel de l'analyse du philosophe chrétien sur les différentes facettes de la culture contemporaine et de ses origines historiques. Plus encore, elle évoque comment la révélation biblique s'est incarnée dans le terreau culturel pour l'irriguer et le transfigurer et comment elle demeure encore aujourd'hui une référence capitale. (Les 2 premiers titres se trouvent sur ce site).

Dans ce livre, **L'héritage du christianisme face au XXI<sup>e</sup> siècle**, Francis Schaeffer reprend l'analyse historique qu'il avait esquissée dans **Démission de la raison**. On y trouve aussi des recoupements avec **Dieu, illusion ou réalité?**. Mais cet ouvrage n'est pas une simple reprise, la documentation s'est enrichie, l'analyse est plus élaborée et la fresque historique commence avec la Rome antique et consacre tout un chapitre au Moyen Age.

La culture et la société occidentales sont entrées au XX<sup>e</sup> siècle dans une zone de turbulence. L'impact de la foi chrétienne sur la cité des hommes est insignifiant. L'héritage du Siècle des Lumières est d'autant plus malmené qu'il a déçu. Nos contemporains sont inquiets car ils se trouvent brutalement confrontés à l'érosion de la société civile. Chaque fois qu'ils croient avoir trouvé un point d'appui, il s'avère que celui-ci n'est qu'illusoire car il est incapable de résister aux tempêtes qui emportent tout sur leur passage. Comme le dit si bien Guillebaud, « dans ces célébrations et ces performances quantifiées, dans ces complaisances pour le relativisme, dans cette fétichisation de l'individu désaffilié, une sonorité indéfinissable nous alarme comme un tocsin... » et « nous pressentons des formes nouvelles de domination, des inégalités faisant retour, un principe d'humanité qui fait naufrage ». (Guillebaud, **La Refondation du monde**, Seuil 1999, p.10)

L'analyse de F. Schaeffer rejoint aussi celle du philosophe de Dijon



Jean Brun, qui constate que nous sommes aujourd'hui devant le choix de la pourriture ou de la dictature. De tous côtés, les valeurs telles que le respect de la dignité humaine, l'universel, la raison, l'amour du prochain, la liberté, la justice et l'espérance sont menacées, pour ne pas dire bafouées. Il devient urgent de comprendre quel est notre héritage et comment les fondements mêmes de notre civilisation ont été ébranlés. Dans cette étude globalisante, F. Schaeffer nous aide à comprendre d'où nous venons, que nous sommes les héritiers à la fois de la pensée gréco-romaine et judéo-chrétienne.

Mais il pousse son analyse plus loin en démontrant que la profonde crise que l'Occident traverse est liée à l'abandon de la foi chrétienne historique. Elle est de nature spirituelle et elle est liée à une vision du monde horizontale qui n'a que faire de l'existence du Dieu infini et personnel que nous dévoile la Bible. Ce Dieu dont la Parole de vérité et de vie ne cesse de retentir et de nous inviter à vivre notre vocation d'hommes et de femmes sous le regard de notre ultime vis-à-vis.

On assiste depuis quelque temps — F. Schaeffer l'avait déjà noté dans les années 70 — à un retour du *religieux*, à une quête de la spiritualité qui va d'ailleurs de pair avec un désintérêt pour les choses de la cité. On peut se réjouir que nos contemporains prennent conscience de leurs besoins profonds. Mais il ne faut pas se tromper. En effet, il s'agit pour l'essentiel d'une spiritualité à la mesure de l'homme sans aucune référence à la transcendance telle qu'elle est définie selon la foi chrétienne. Cette démarche spirituelle a sa source en l'homme autonome ou dans le néopaganisme ambiant. Elle est de nature immanente. Elle est donc soit une invention humaine, soit l'expression de l'énergie de la vie ou encore l'irruption d'une force occulte.

Par contraste, l'homme réconcilié en Jésus-Christ est appelé à manifester la spiritualité dans tous les domaines de sa vie, individuelle et sociale. Le droit, la loyauté, la vérité et l'honnêteté en sont des caractéristiques essentielles. Le prophète Ésaïe l'a fort bien compris, lorsqu'il dit: Si, du milieu de toi, tu supprimes le joug de l'oppression, les gestes menaçants et les propos méchants, si tu donnes ton pain à celui qui a faim et si tu pourvois aux besoins de l'indigent, la lumière luira pour toi au milieu des ténèbres, et ton obscurité se changera pour toi en clarté de midi, et le Seigneur te guidera constamment, il te rassasiera dans les lieux arides et il te fortifiera. Tu seras comme un jardin bien arrosé, comme une source vive aux eaux intarissables. Ésaïe 58:9-11

Il est urgent, aujourd'hui, de reconstruire la société civile à partir d'une vision du monde, de l'homme, du mal, du salut et des relations sociales qui se nourrit du terreau biblique, et ce sans pour autant renoncer à la séparation de l'Église et de l'État. Proclamer l'Évangile permet d'« amener toute pensée captive à l'obéissance au Christ ». C'est

la condition pour que justice, bienveillante loyauté, sécurité et paix fleurissent dans la cité. Francis Schaeffer, grâce à cette analyse panoramique, nous fournit les moyens de comprendre l'évolution de notre civilisation et les courants qui l'ont traversée. Il nous aide à prendre du recul, à faire le bilan et à cerner les enjeux et les défis. Son plaidoyer vigoureux en faveur de la foi chrétienne historique nous rappelle que la foi en un Dieu créateur et rédempteur est le fondement indispensable à partir duquel « furent édifiées, entre autres, les notions de l'ordre et de la liberté dans les domaines social et culturel ». Vingt-cinq ans après la première édition de ce livre, la perspective qu'il offre conserve toute son actualité et sa pertinence.

La postface a été rédigée par Udo Middelman, gendre de Francis Schaeffer. Il a été son collaborateur pendant de nombreuses années à L'Abri. Il est aujourd'hui directeur de la Fondation F.A. Schaeffer, qui regroupe l'ensemble de son oeuvre. Il était bien placé pour prolonger la réflexion de l'auteur par rapport à l'évolution récente des mentalités contemporaines.

Pierre Berthoud,  
doyen de la Faculté libre de théologie réformée d'Aix-en-Provence.

**Bibliographie des ouvrages de F. Schaeffer disponibles en français.**

Les grands thèmes de la Bible.

Maison de la Bible, Prévèrenge, 1998 (4<sup>e</sup> éd.), 96 pages (trad. de Basic Bible Studies)

Libérés par l'Esprit.

Maison de la Bible, Prévèrenge, 1997, 248 pages (trad. de True Spirituality)

Démision de la raison. (édition révisée)

Maison de la Bible Prévèrenge 1993

La mort dans la cité.

Maison de la Bible Prévèrenge 1971

La Genèse, berceau de l'histoire.

La Maison de la Bible Prévèrenge 1972

Impact et crédibilité du christianisme.

Maison de la Bible Prévèrenge 1973

La marque du chrétien.

Editions Telos 1973

La pollution et la mort de l'homme.

La Ligue pour la lecture de la Bible 1974

L'évangile de Luc expliqué à tous.

La Ligue pour la lecture de la Bible 1976

Dieu - ni silencieux ni lointain.

Editions Telos 1979

Néo-modernisme ou Christianisme.

La Maison de la Bible s.d.

Dieu, illusion ou réalité ?

Ed. Kerygma, Aix-en-Provence 1989 155 p.

L'héritage du christianisme face au XXI<sup>e</sup> siècle.  
[traduction de How Should We Then Live ?]  
Editions La Maison de la Bible Genève - Paris

Les grands thèmes de la Bible.  
Editions La Maison de la Bible

La vraie spiritualité.  
Editions La Maison de la Bible

**Books available in English by Francis Schaeffer**

The God Who is There.  
InterVarsity Press 1968

Escape From Reason.  
InterVarsity Press 1968

He is There and He is Not Silent.  
Tyndale House 1972

Back to Freedom and Dignity.  
InterVarsity Press 1972

Genesis in Space and Time.  
InterVarsity Press 1972

No Final Conflict.  
InterVarsity Press 1975

Joshua and the Flow of Biblical History.  
InterVarsity Press 1975

Basic Bible Studies.  
Tyndale House 1972

Art and the Bible.  
InterVarsity Press 1973

No Little People.  
InterVarsity Press 1974

True spirituality.  
Tyndale House 1971

The New Super-Spirituality.  
InterVarsity Press 1972

Two Contents, Two Realities.  
InterVarsity Press 1974

The Church at the End of the 20th Century.  
InterVarsity Press 1970

The Church Before the Watching World.  
InterVarsity Press 1971

The Mark of the Christian.  
InterVarsity Press 1970

Death in the City.  
InterVarsity Press 1969

Pollution and the Death of Man.  
Tyndale House 1970

How Should We Then Live?  
Fleming H. Revell 1976 (a 6 hour video series bearing the same name also exists)

Whatever Happened to the Human Race?  
Fleming H. Revell 1976 (a 5 hour video series bearing the same name also exists, Franky V Productions, 1979)

A Christian Manifesto.  
Crossway Books Wheaton IL 1981

The Great Evangelical Disaster.  
Crossway 1984 Wheaton IL 192 p.

See also The Complete Works of Francis A. Schaeffer Volumes I-V.  
Crossway Books Wheaton IL 1982/1994

# 1. La Rome antique

Imaginez l'histoire des hommes et leur culture portées par un courant. Ce courant aurait une source: la pensée, ce monde intime et personnel qui fait de chaque individu un être unique et qui détermine ses actions, ses valeurs, sa créativité, ses décisions politiques. Si la vie personnelle des individus en est affectée, ce qui se passe dans leur esprit se répand inévitablement à l'extérieur. C'est vrai pour le ciseau de Michel-Ange. Ou pour l'épée d'un dictateur. Bien plus qu'ils ne le réalisent vraiment, les hommes agissent en fonction de présupposés. Par *présupposés*, nous entendons le point de vue fondamental à partir duquel une personne envisage sa vie et le monde dans lequel elle vit. Les présupposés — critères des actions et des décisions — reposent sur une interprétation personnelle de l'existence.

L'homme n'est pas simplement le produit de son environnement. Il possède également son propre « monde intérieur ». Il réfléchit, il agit et il exerce une certaine influence sur le monde qui l'entoure. On peut se contenter de considérer le théâtre des actions en oubliant l'acteur principal: la pensée de l'individu, qui détermine son action, comme l'illustre bien l'expression: « Un homme est ce qu'il pense. »

La plupart des gens sont conditionnés par les présupposés de leur entourage immédiat — la famille et la société —, un peu comme un enfant est contaminé par la rougeole. Mais ceux qui réfléchissent plus attentivement adopteront leurs présupposés après avoir exploré toutes les possibilités et considéré la vérité sur le monde. Certes, plusieurs variantes subsistent dans la façon d'envisager le monde, mais un petit nombre d'entre elles sont vraiment fondamentales. Tout bien considéré, « il ne reste que peu de gens dans la chambre ».

Pour faire le point dans le monde contemporain des idées, de la culture et de la politique, tentons de dégager trois lignes de l'histoire: la philosophie, la science et la religion.

Le philosophe cherche des réponses intellectuelles à ses questions fondamentales sur l'existence. Le savant, lui, a deux domaines d'investigation, la constitution physique de l'univers et l'application pratique de ses découvertes par la technologie. La direction prise par la science dépend bien de la vision philosophique du monde du savant. Enfin, les conceptions religieuses déterminent également le cours des existences individuelles, comme celui de la société.

Notre cheminement à travers l'histoire pourrait commencer par les Grecs, voire même remonter à ces trois civilisations nées autour des grands fleuves, l'Euphrate, le Nil et l'Indus. Cependant, nous partirons

des Romains (et de l'influence qu'ils ont subie des Grecs), parce que leur civilisation est l'ancêtre direct du monde occidental moderne. Des premières conquêtes de la jeune république à nos jours, les conceptions juridiques et politiques des Romains ont profondément marqué la réflexion en Occident.

En dépit de sa grandeur à bien des égards, Rome demeurait incapable d'apporter une réponse durable aux problèmes se posant à tout être humain. La culture romaine a été essentiellement façonnée par la pensée des Grecs, surtout à partir de 146 av. J.-C., date de la conquête de la Grèce. Le fondement de la civilisation grecque était la *polis*, cette cité-État comprenant tous les habitants reconnus comme citoyens à part entière.

La cité fournissait le cadre et le fondement de toutes les valeurs. Ainsi Socrate (?469–399 av. J.-C.), placé devant le choix de la mort ou de l'exil, choisit la mort plutôt que le bannissement et la séparation de toutes ses références. Mais la *polis* allait vite apparaître comme un fondement insuffisant de la société, et elle échoua.

Les Grecs, et les Romains après eux, essayèrent également de baser leur culture sur leurs dieux, hélas malheureusement limités, sans transcendance et vus comme un prolongement de l'humanité. Songez à la statue d'Hercule, le patron d'Herculanum, ville détruite après Pompéi lors de l'éruption du Vésuve: Hercule, ivre, est en train d'uriner. Comment donc des dieux aussi limités pouvaient-ils servir de point de référence intellectuel et moral? Ils n'étaient ni permanents ni suffisamment imposants pour que l'on puisse s'en remettre à eux pour sa vie ou sa réflexion personnelle. En conséquence, le système de valeurs reposant sur ces dieux était trop fragile pour résister aux tensions de l'existence et, par trop dépendants de la société qui les avait modelés, ils s'effondrèrent avec elle. Ainsi, les tentatives gréco-romaines d'harmonie sociale fondée sur une république élitiste se soldèrent par un échec.

À l'époque de Jules César (100–44 av. J.-C.), Rome se tourna vers un système autoritaire centré sur la personne de César lui-même. Jusque-là, le Sénat s'était montré incapable de faire régner l'ordre. Des bandes armées semaient la terreur et des factions rivales, qui se disputaient le pouvoir, rendaient le gouvernement de la ville impossible. L'intérêt personnel primait sur l'intérêt communautaire... C'est donc en désespoir de cause que le peuple accepta le despotisme. Selon Plutarque (?50–120), dans ses **Vies parallèles**, les Romains firent de César un dictateur à vie, « dans l'espoir que le gouvernement, mis entre les mains d'un seul homme, leur permettrait enfin de respirer après tant de guerres civiles et de calamités. C'était la reconnaissance avouée d'une tyrannie, car son pouvoir était non seulement absolu, mais perpétuel. »

A la mort de César, son petit-neveu, Octave (63 av.–14 apr. J.-C.), appelé plus tard César Auguste, prit le pouvoir. Le grand poète Virgile (70–19 av. J.-C.), l'un de ses amis, écrivit l'*Enéide* pour montrer que le gouvernement d'Auguste était de droit divin et qu'il avait pour mission d'apporter la paix et la civilisation au monde. Auguste ayant restauré la paix à l'extérieur des frontières et dans le pays et étant respectueux des usages constitutionnels, ses compatriotes de toutes les classes sociales étaient désormais prêts à lui remettre la totalité des pouvoirs avec pour mandat de restaurer et d'assurer le fonctionnement du système politique, de l'économie et des affaires de la vie quotidienne. À partir de 12 av. J.-C., il prit la tête de la religion d'État et assumait le titre de *Pontifex Maximus*, ordonnant à tous d'adorer « l'esprit de Rome et le génie de l'empereur ». Cette ordonnance devait s'étendre à tous les sujets de l'empire et, plus tard encore, les empereurs régnèrent comme des dieux sur la terre. Auguste essaya de légiférer sur la morale et la vie de famille et ses successeurs imposèrent d'impressionnantes réformes juridiques et sociales. Mais un dieu humain demeure un fondateur par trop dérisoire et Rome tomba.

Il est important de réaliser quel rôle peut jouer la vision du monde que l'on a sur la capacité à résister aux pressions. Ainsi, le fait que les chrétiens ont pu résister au syncrétisme religieux et aux effets de la faiblesse de la civilisation romaine en dit long sur la vigueur de la vision chrétienne du monde. Celle-ci s'appuyait sur l'existence d'un Dieu infini et personnel, qui a parlé de manière à se faire comprendre dans l'Ancien Testament d'abord, dans la vie et l'enseignement de Jésus-Christ ensuite, puis tout au long du Nouveau Testament alors en formation. Ainsi les chrétiens possédaient, d'une part, des informations sur l'univers et l'humanité que les autres hommes étaient dans l'impossibilité de découvrir par eux-mêmes et, d'autre part, disposaient de valeurs absolues et universelles leur permettant d'évaluer la société et l'État dans lesquels ils vivaient. Ils possédaient les assises solides garantissant la dignité fondamentale et la valeur unique de chaque personne créée à l'image de Dieu.

Dans son film *Satyricon*, Fellini (1920–1993) a montré, de manière peut-être inégalée et de façon frappante, les faiblesses internes de la Rome impériale. Il nous rappelle que nous ne devons pas voir cette époque avec romantisme mais plutôt considérer sa cruauté et sa décadence à un moment où la culture romaine aboutit aux conséquences logiques de sa vision du monde.

Une culture — et de surcroît une personne — fondée sur une base aussi fragile que celle de l'Empire romain pourra faire face aux pressions, mais dans la seule mesure où celles-ci ne seront pas trop fortes. Illustrons ce fait par l'exemple de ces petits ponts en dos d'âne



construits par les Romains et que l'on voit encore de nos jours, un peu partout en Europe.

Pendant deux millénaires, les gens les ont franchis avec leurs chariots, sans provoquer nul dommage. Mais que se passerait-il si, de nos jours, des camions de 40 tonnes, lourdement chargés, voulaient y rouler? Les petits ponts antiques s'effondreraient, sans aucun doute! Ainsi en va-t-il des civilisations et des libertés: si la fondation est fragile et si de trop fortes pressions s'exercent, l'effondrement n'est qu'une question de temps. De très peu de temps.

La grandeur de l'Empire romain reposait sur ses dimensions et sa force militaire. Il s'étendait sur la plus grande partie du monde connu de l'époque. Ses routes rayonnaient à travers l'Europe, le Proche-Orient et l'Afrique du Nord. À La Turbie, sur les hauteurs de Monte-Carlo, un monument érigé en l'honneur de César Auguste témoigne à la fois des routes qu'il avait ouvertes au-dessus de la Méditerranée et de sa victoire sur les Gaulois.

Dans leur conquête pour l'extension de l'empire, les légions romaines avaient traversé Augusta Praetoria, en Italie du Nord (aujourd'hui Aoste), franchi les Alpes, et étaient descendues la vallée du Rhône, en Suisse, au pied des dents du Midi, pour atteindre finalement l'emplacement de la ville actuelle de Vevey.

Pendant un certain temps, les Helvètes (des Celtes occupant la majeure partie de la Suisse contemporaine) tinrent les troupes romaines en échec et les firent même passer sous leur joug.

Aux Musée des beaux-arts de Lausanne, une toile du peintre suisse Charles Gleyre (1806–1874) montre les soldats romains courbés pour passer sous un joug, les mains liées derrière le dos. Mais cette résistance des Helvètes fut temporaire et, bien vite, les légions romaines reprirent le dessus. Rien — ni le terrain difficile ni la valeur des troupes ennemies — ne pouvait longtemps contenir la marche victorieuse des conquérants romains vers la capitale des Helvètes, Aventicum!

J'ai une affection particulière pour Avenches, où se trouvent quelques-unes des ruines romaines du nord des Alpes que je préfère. À une certaine époque, 40 000 Romains y habitaient, mais peut-être cette estimation était-elle un peu élevée. De nos jours, les ruines dominent les champs de blé. On imagine aisément un légionnaire romain rentrant à la maison, le pas lourd, après les guerres harassantes du nord de l'Europe. Il monte sur la colline et regarde la ville. À ses pieds s'étend une petite Rome, avec son amphithéâtre et ses temples.

Aventicum reflétait la vie de Rome. Son opulence d'abord, comme en témoigne le buste en or de Marc Aurèle mis au jour par les archéologues. Ensuite, la progression du christianisme à Aventicum est confirmée par les études des chercheurs: alors que les Romains incinéraient

leurs morts, les chrétiens enterraient les leurs.

On peut trouver ailleurs dans l'empire des monuments semblables à ceux de La Turbie, d'Aoste et d'Avenches, du Mur d'Hadrien construit pour contenir les Écossais (trop valeureux pour être conquis!) aux forteresses romaines du Rhin, de l'Afrique du Nord, de l'Euphrate et de la mer Caspienne.

Les scènes de la ville de Rome respiraient la cruauté. Les gens venaient s'asseoir sur les gradins du Colisée pour assister aux combats des gladiateurs et voir des chrétiens être jetés en pâture aux fauves.

Mais pourquoi seuls les chrétiens étaient-ils conduits au supplice, alors que des religions de toutes sortes se développaient à travers l'empire, comme le culte de Mithra, forme populaire du zoroastrisme persan qui avait gagné Rome vers 67 av. J.-C. ? La liberté de culte existait dans la mesure où la religion vénérée ne remettait pas en question l'unité de l'empire, centrée sur le culte formel à César. L'adoration du Christ n'était *pas* le motif de la condamnation des chrétiens. S'ils furent tués, c'est parce qu'ils étaient des rebelles, surtout après leur exclusion progressive des synagogues qui leur fit perdre l'immunité accordée aux Juifs depuis l'époque de Jules César.

Leur rébellion peut être qualifiée de deux manières. Premièrement, ils rendaient un culte à Jésus et ils adoraient le Dieu unique, infini et personnel, à l'exclusion de tout autre. Les empereurs ne pouvaient accepter une telle attitude, considérée comme une trahison menaçant l'unité de l'État, surtout au cours du III<sup>e</sup> siècle. À partir du règne de Dioclétien (284–305), beaucoup de membres de la haute société se convertirent au christianisme; si ces nouveaux chrétiens avaient accepté de rendre un culte à Jésus *et* à César, ils n'auraient, bien entendu, connu aucun problème... mais ils rejetaient toute forme de syncrétisme. Ils servaient le Dieu qui s'est révélé lui-même dans l'Ancien Testament, par le Christ et par les écrits du Nouveau Testament. Et l'adoraient Lui *seul*. Ils ne toléraient en conséquence aucun amalgame: toutes les autres divinités étaient des faux dieux!

Deuxièmement, un gouvernement totalitaire, ou un État totalitaire, ne saurait tolérer des gens disposant d'une norme absolue leur permettant de juger sa politique. Or, la révélation divine donnait aux chrétiens cet absolu, ce standard universel par lequel ils évaluaient non seulement les mœurs personnelles, mais l'État lui-même. Ils devenaient donc les ennemis du régime totalitaire de Rome et, par conséquent, ils devaient être livrés aux lions.

Plus l'empire déclinait, plus les Romains cherchaient à satisfaire leur goût de la violence et à assouvir leur sensualité. Leur sexualité effrénée le montre bien. Ainsi à Pompéi, un siècle environ après la disparition de la république, le culte du phallus jouait un rôle considérable.

Des statues et des peintures d'une sexualité débridée décoraient les maisons des riches. Certes, ce n'était pas le seul sujet de l'art dans cette ville, mais sa présence s'étalait partout, sans retenue et avec une criarde vulgarité.

Bien que l'empereur Constantin ait mis fin aux persécutions des chrétiens et rendu leur existence légale en 313, avant que le christianisme devienne, dès 381, la religion officielle de l'empire, la majorité du peuple continuait de suivre ses coutumes traditionnelles. Le Bas-Empire est essentiellement caractérisé par une apathie croissante, comme le démontre l'absence de créativité dans le monde des arts. L'Arc de Constantin, à Rome, datant du IV<sup>e</sup> siècle, est typique de la décadence de l'art officiel et il contraste tristement avec les monuments du II<sup>e</sup> siècle. L'élite s'était désintéressée des recherches intellectuelles pour ne s'occuper que de la vie sociale. L'art officiel était décadent et la musique devenait pompeuse. Même les portraits représentés sur les pièces de monnaie étaient de mauvaise qualité.

Avec l'aggravation de la crise économique, accentuée par une inflation galopante et le coût du gouvernement, l'autoritarisme du régime croissait pour faire face à l'engourdissement général de la population et à la paresse, au détriment des libertés individuelles, des lois furent édictées, liant les petits paysans à leur terre. Ainsi, en raison des résultats de cette apathie généralisée et d'un contrôle étatique de plus en plus tyrannique, peu de gens jugèrent nécessaire de sauver la vieille civilisation.

La chute de Rome n'est pas la conséquence de facteurs extérieurs telles les grandes invasions barbares, mais bien plutôt du manque de profondeur des fondements de cette civilisation: les Barbares n'ont fait que donner le coup de grâce et, progressivement, Rome devint une ruine.

## 2. Le Moyen Age

Avec la chute de Rome et les invasions survint une période d'agitation sociale, politique et intellectuelle. Les artistes du Moyen Age, pour leur part, oublièrent nombre de ces procédés techniques — telle la perspective — employés par les Romains et qui avaient rendu leur peinture et leurs mosaïques si expressives. L'art chrétien primitif, si nous pensons aux catacombes et à leurs personnages représentés sur les murs, était réaliste dans sa simplicité. Malgré toutes les limites des moyens d'expression des artistes d'alors, les hommes étaient des hommes réels vivant dans un monde réel. On peut tirer un parallèle entre le caractère vivant de l'art chrétien de l'époque et la qualité de vie du christianisme de l'Église primitive. Ainsi, Ambroise de Milan (339-397) et Augustin (354-430) mirent fortement l'accent sur un christianisme authentiquement biblique. Même si, par la suite, on s'en éloigna progressivement et si le changement ne tarda pas à déployer ses effets dans le monde artistique, les mosaïques de l'église arienne de Saint-Laurent de Milan (datant sans doute du milieu du V<sup>e</sup> siècle) témoignent encore du caractère réel et non symbolique d'un art primitif qui se perpétuait.

Michael Gough, dans *The Origins of Christian Art* (1973), écrit que le changement réside dans la « préférence accordée au fantastique et à l'irréel plutôt qu'au réalisme naturel ». Vers le milieu du VI<sup>e</sup> siècle, « les derniers vestiges de réalisme furent abandonnés ». C'est la naissance de l'art byzantin, avec ses mosaïques et ses icônes guindées, stylisées et symboliques. Mais ce style avait du bon: les artistes considéraient leurs mosaïques et leurs icônes comme des témoins s'adressant au spectateur. Beaucoup d'entre eux étaient animés d'une grande piété et recherchaient les valeurs spirituelles. Voilà l'aspect positif, mais il y en a un autre, plus négatif: en illustrant leur conception de la spiritualité, ils négligèrent l'aspect naturel et l'importance de l'humanité des personnages.

L'an 395 après Jésus-Christ marque la division de l'Empire romain: une partie occidentale et une partie orientale. Le style byzantin se développa à l'est pour s'étendre progressivement à l'ouest. Cet art, d'une grande beauté, accorda de plus en plus d'importance aux seuls thèmes religieux et les personnages ne furent plus représentés comme des personnages réels mais comme des symboles. Le point culminant fut atteint aux IX<sup>e</sup>, X<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles, quand la peinture de la nature fut en grande partie abandonnée et, fait plus malheureux encore, quand l'élément vivant et humain disparut. Quel contraste avec les peintures

des catacombes où, sous une forme simple, des gens authentiques vivaient dans un monde réel créé par Dieu!

En Occident, Ravenne fut le centre des mosaïques byzantines. Si l'empereur d'Orient Justinien, dont le règne s'étendit de 527 à 565, ne la visita jamais, il l'amena néanmoins à l'apogée de son développement. En Orient, Justinien construisit beaucoup d'églises, dont la plus renommée est Sainte-Sophie, à Constantinople, consacrée en 537. Dans ces nouvelles églises orientales, l'accent était mis sur une décoration intérieure lumineuse et colorée.

Au VI<sup>e</sup> siècle, l'Occident connut un déclin de l'instruction, bien que la croissance des ordres monastiques, progressivement organisés selon la règle de Benoît (480?-547?), favorisât un dépôt où beaucoup d'éléments du passé furent conservés. Benoît lui-même avait bâti un monastère sur le mont Cassin, à proximité de la route principale reliant Naples à Rome. Dans les monastères, on copiait et recopiait les anciens manuscrits. Les moines conservèrent ainsi la Bible et des passages des classiques grecs et romains. Mais leur activité s'étendait également à la musique ancienne, qu'ils contribuèrent à garder vivante en la répétant sans cesse. Ambroise, évêque de Milan de 374 à 397, en composa une partie. N'est-ce pas lui qui introduisit le chant antiphonal des psaumes et le chant des cantiques?

Toutefois, le christianisme originel exposé dans le Nouveau Testament fut déformé peu à peu par des éléments humanistes: autorité de l'Église tendant à prendre le dessus sur l'enseignement de la Bible; insistance croissante sur le fait que le salut repose sur l'effort de l'homme pour s'attribuer les mérites du Christ — et pas seulement sur l'œuvre unique du Christ! Certes, ces éléments humanistes demeuraient sensiblement différents de ceux que la Renaissance ajoutera plus tard au christianisme, mais le concept était le même: l'homme s'attribue ce qui appartient à Dieu. Jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle, le christianisme apparaissait essentiellement ou bien comme la réaffirmation de ces déformations de l'enseignement biblique originel, ou bien en réaction contre elles.

Ces déformations ont produit des éléments culturels nettement différents de ce que nous pourrions qualifier de culture chrétienne, ou biblique. Les études médiévales étaient dominées en partie par le souci de rechercher à quel degré les divers aspects de l'héritage de la culture occidentale, si complexe, étaient soulignés — ou atténués — selon l'attitude morale et intellectuelle adoptée par les hommes vis-à-vis du Dieu chrétien qu'ils prétendaient adorer. Il serait faux de supposer que les structures générales de pensée et de vie n'étaient pas chrétiennes du tout, même si des traits liés au paganisme local d'origine grecque, romaine ou ancestrale, étrangers au christianisme, s'y incorporent pour en obscurcir parfois réellement les grandes

données sous-jacentes.

Il ne s'agit pas, ici, d'un problème propre au Moyen Age seulement. Dès les premiers jours de l'Église chrétienne, alors que le christianisme constituait un mouvement très minoritaire, les chrétiens s'étaient efforcés de répondre personnellement et en communauté à la prière du Christ d'être *dans* le monde sans être *du* monde.

Sur un premier plan, il y avait là un défi à l'attitude des chrétiens vis-à-vis des biens matériels et de leur style de vie. Des générations de croyants, à la suite des apôtres Pierre et Paul, furent réputés pour leur grande générosité. Et cela, même leurs adversaires le reconnaissaient...

Sur un second plan était soulevé le problème de l'opposition de la loi de Dieu et de la volonté de l'État, spécialement lorsqu'elles entraient en conflit. Lors des persécutions des chrétiens, du temps des empereurs, le comportement de l'officier romain Maurice est un bel exemple de réponse possible dans une situation extrême. Recevant l'ordre de persécuter les chrétiens, Maurice remit ses insignes à son adjoint et se joignit à ses frères pour être mis à mort comme croyant, avec eux. Cela se passa en Suisse, vers 286, dans la vallée du Rhône, au pied d'une énorme falaise proche des dents du Midi. La petite ville de Saint-Maurice doit son nom à cet officier romain martyr.

Sur le plan intellectuel, en troisième lieu, la prière du Christ posa le problème de savoir s'il était édifiant ou non de lire ou de citer les auteurs classiques profanes. Tertullien (160?-222?) et Cyprien (200?-258) choisirent de ne pas le faire, mais leur position est restée minoritaire.

Dans le domaine de la musique — constatation intéressante! –, un point de vue très absolu prévalut, avec la disparition, au début du Moyen Age, de la musique romaine traditionnelle liée à des manifestations sociales et à des cérémonies religieuses païennes qui révoltaient l'Église. Ainsi s'éloignèrent les traditions musicales romaines.

Tout au long du Moyen Age, dont la période couvre les années 500 à 1400, nous retrouvons, dans les grandes lignes, la même réponse apportée à des questions identiques. Au sujet des biens matériels, le pendule a oscillé entre l'indifférence la plus totale et une application absolument littérale du commandement de vivre modestement en prenant soin des pauvres, des orphelins et des veuves, notamment dans l'idéal monastique du dénuement. C'est ainsi que le peuple pouvait, à l'extrême, reprocher à une cour papale sa grossière débauche. **L'Évangile selon le signe de l'argent**, au XII<sup>e</sup> siècle, décrivait le pape encourageant ses cardinaux à « plumer » les plaideurs comparaisant devant la cour papale en des termes qui contrefaisaient délibérément les enseignements du Christ: « Car je vous ai donné un exemple, afin que vous aussi vous preniez des dons comme je l'ai fait. » Et encore:

« Heureux les riches, car ils seront comblés! Heureux ceux qui possèdent, car ils ne s'en iront pas les mains vides! Heureux ceux qui sont dans l'abondance, car la cour de Rome est à eux! » Jean de Salisbury (1115?-1180), qui était l'ami de Thomas Becket et ne passait pas pour être un adversaire de la hiérarchie ecclésiastique, osa cependant exprimer devant le pape ce que le peuple pensait tout bas: « L'Église romaine, mère de toutes les Églises, se conduit bien plus en belle-mère qu'en mère. Les scribes et les pharisiens s'y sont installés; ils mettent sur les épaules des hommes des fardeaux trop lourds à porter. Ils se couvrent de beaux habits; les tables sont chargées de plats précieux; un pauvre peut rarement obtenir d'y être admis... » Conscient de l'effet corrupteur d'une telle insistance sur la richesse, saint François (1182?-1226) interdit à ses disciples de recevoir de l'argent.

L'Église fit un effort pour lutter contre les effets destructeurs du prêt d'argent à des taux exorbitants, même si ses hauts dignitaires étaient loin d'atteindre la pureté. Commencant par interdire le prêt, elle essaya ensuite de limiter le taux de l'intérêt à un niveau reconnu sur le marché. Soutenue par le pouvoir civil, l'Église chercha également à faire respecter des prix justes: elle voulait éviter toute exploitation des individus au moyen d'un trafic égoïste ou d'un stockage de marchandises en période de disette. Le succès de ces tentatives de contrôle de l'économie au nom de l'amour du prochain paraîtra parfois discutable, mais il est difficile d'ignorer la différence entre une société qui cherche à maîtriser la cupidité et la cruauté dans le domaine économique et une société qui tend à glorifier les manipulateurs dans les affaires. L'enseignement médiéval sur les questions économiques exaltait la valeur du travail consciencieux et bien fait. La meilleure illustration en est fournie par les livres d'heures de la fin du Moyen Age, magnifiques ouvrages de prières privés dans lesquels sont décrites, mois après mois, les occupations les plus caractéristiques. Le plus connu de ces livres appartenait à Jean, duc de Berry; les auteurs en étaient les frères Linebourg, en 1415. Antérieurement, la série de bas-reliefs du campanile de Florence (début du XIV<sup>e</sup> siècle) en donne un autre exemple: l'Église dotait la société d'un réseau impressionnant d'hôpitaux et autres institutions charitables destinés à ceux que l'âge ou les infirmités privaient de tout travail. L'une de ces institutions fonctionne toujours à Sienne, où une série de fresques du XV<sup>e</sup> siècle, dans le quartier inférieur des femmes, après l'entrée principale, illustrent la vie d'un hôpital du Moyen Age. Tout en étant reconnaissants pour les progrès de la médecine, les patients du XX<sup>e</sup> siècle peuvent admirer le goût artistique très élevé des anciens décorateurs de l'intérieur de cet hôpital de Sienne.

De nos jours, nous attendons de l'État la construction des hôpitaux et l'activité charitable, et cela souligne bien le transfert phénoménal

de pouvoirs en faveur de l'État moderne par rapport à celui du Moyen Age! Mais, fort ou faible, l'État a toujours posé à l'Église un problème, en particulier lorsqu'il s'occupe de questions morales. C'est ce qu'il nous faut examiner maintenant.

Au Moyen Age, la situation était tout à la fois plus simple et plus complexe que celle qu'avait connue l'officier romain Maurice. Plus simple, dans la mesure où l'Europe était considérée comme le royaume du Christ — la chrétienté. L'importance du baptême chrétien n'était pas seulement d'ordre spirituel, mais social et politique: il marquait l'entrée dans la société et seule une personne baptisée était considérée comme appartenant à la société européenne. En ce sens, un Juif n'était pas reconnu comme une personne. Certes, il pouvait se consacrer à des occupations proscrites, tel le prêt d'argent. Mais si l'Église baptisait ou consacrait l'État, le problème de conscience devenait plus aigu, un gouvernement apparemment en harmonie avec la société pouvant très bien la trahir en toute impunité. Naturellement, cela était — et demeure — également vrai pour l'Église en tant qu'organisation.

La meilleure étude artistique médiévale sur ce sujet est probablement **Les Allégories du bon et du mauvais gouvernement**, d'Ambrogio Lorenzetti (vers 1290–1348), peintes dans la salle du conseil du Grand Palais public, l'hôtel de ville de Sienne. Lorenzetti fait une distinction très nette entre bon et mauvais gouvernement: d'un côté, il montre le diable présidant à tous les vices destructeurs de la société et, de l'autre, les vertus chrétiennes, d'où découlent toutes les activités, tel le travail consciencieux, susceptibles de manifester l'unité entre les hommes et Dieu. Si nous pensons à cette époque, il est intéressant de voir que l'un des signes indiqués pour caractériser un bon gouvernement est le fait qu'une femme peut circuler seule dans la rue, en toute sécurité. Avec un mauvais gouvernement, elle courrait le risque d'être attaquée, dévalisée, voire enlevée. Toutefois — et le peintre en savait assez sur la vie politique agitée de la ville de Sienne —, si les origines du bien et du mal étaient distinctes, leurs conséquences étaient mélangées sur le plan humain et formaient un amas plus ou moins embrouillé de bonnes et de mauvaises intentions.

Si nous examinons la situation réelle prévalant au Moyen Age, nous observons le même mélange en ce qui concerne le pouvoir de l'État au point de vue financier. L'Église produisait bien des modèles efficaces d'organisation économique et politique, mais elle était si liée à d'autres institutions médiévales qu'il lui était souvent difficile d'être le sel de la société. Par exemple, l'administration des domaines et les diverses formes de défrichement du sol étaient principalement exercées par les ordres monastiques qui, à leurs débuts, ne se consacraient pas aux profits mais à la pauvreté. Il en est de même si nous cherchons un vrai



modèle de monarchie centralisatrice assistée d'un appareil bureaucratique efficace: nous n'avons pas à chercher plus loin que la cour ecclésiastique de Rome. Le pape, appelé le serviteur des serviteurs, était, par une ironie rare, le plus puissant monarque médiéval à l'apogée de son pouvoir, entre 1100 et 1300.

L'Église et l'État seraient caricaturés si nous en restions là, car tout en étant un exemple de pouvoir absolu, l'Église constituait un défi impressionnant, mais en fin de compte entravé, à la monarchie personnelle. On connaît les assemblées parlementaires du Moyen Âge, mais on ne réalise pas toujours que le mouvement conciliaire de la fin de l'époque médiévale était, lui aussi, un agent de décentralisation important. En effet, le mouvement conciliaire appuya la renaissance de l'idée que la véritable autorité dans l'Église ne repose pas sur un évêque, le pape, mais sur tous les évêques réunis en concile. Mettant ainsi fin à une période scandaleuse de l'histoire de l'Église, le Concile de Constance, de 1414 à 1418, déposa trois papes rivaux, en même temps qu'il affirmait que le concile tirait son autorité directement du Christ. Et c'est à cette autorité que tous les hommes — y compris le pape — devaient se soumettre pour les questions de foi et de réforme de l'Église. Mais le mouvement conciliaire ne tarda pas à déperir et à disparaître devant le triomphe du principe monarchique — opposé à celui du gouvernement représentatif — au sein de l'Église de Rome.

Mais, paradoxalement, dans ses démêlés fréquents avec le pouvoir civil au sujet de la frontière entre son pouvoir et celui de l'État, l'Église avait favorisé, en théorie politique, le développement d'une tradition qui soulignait le principe de la responsabilité limitée du gouvernement. Autrement dit, il y a une limite au pouvoir civil — c'est une limite ecclésiastique — et le thème de la royauté équilibrée par le sacerdoce et le prophétisme est important dans les statues de nombreuses cathédrales gothiques, dont celle de Chartres.

Cette analyse resterait incomplète sans un examen de la relation entre la pensée chrétienne et la pensée classique. Les écrits des penseurs grecs et romains, si influents sur la culture à partir de la Renaissance, avaient été conservés, lus et discutés par des intellectuels du Moyen Âge.

Alors, quel usage le Moyen Âge a-t-il fait de son héritage de culture païenne?

Cyprien, Tertullien et d'autres chrétiens des premiers siècles avaient complètement rejeté cet héritage. Mais cette attitude était-elle conforme à celle de l'apôtre Paul, qui n'hésitait pas à citer, à sa convenance, les auteurs grecs et qui savait raisonner avec cette subtilité acquise à l'école du grand rabbin Gamaliel (mort en 70 après Jésus-Christ), petit-fils du prestigieux rabbin Hillel (70 av.-10 apr. J.-C.)? Ambroise,

Jérôme (347–419) et Augustin, suivant en cela Paul plutôt que Tertulien, ont appris à apprécier et à utiliser les connaissances classiques. Mieux encore, ils se mirent à les maîtriser dans le contexte d'un majestueux programme d'éducation chrétienne qui devint le modèle général adopté jusqu'à la Renaissance. Mais s'il est vrai qu'une foi chrétienne robuste était à même d'utiliser les connaissances non chrétiennes sans faire de compromis, les formes de pensée grecque et romaine pouvaient très aisément se glisser au travers des lézardes et des fissures d'une foi fondée de moins en moins sur la Bible et de plus en plus sur l'autorité des déclarations de l'Église. Au XIII<sup>e</sup> siècle, le grand Thomas d'Aquin (1225–1274) avait déjà commencé, avec son respect pour Aristote (384–322 av. J.-C.), à ouvrir la porte à la tendance qui plaçait la révélation et la raison humaine sur un pied d'égalité.

Pour réaliser ses chefs-d'œuvre artistiques les plus prestigieux, l'Église, universelle dans son contexte européen, a travaillé avec la société et ses dirigeants. C'est tout à fait évident avec l'une des figures de proue du Moyen Âge, Charlemagne (742–814), et dans le cadre de la culture carolingienne.

Charlemagne, fils de Pépin le Bref, devint roi des Francs en 768 et fut couronné empereur par le pape Léon III, à Rome, le jour de Noël 800. Homme extraordinaire, doué d'une énergie considérable, grand combattant constamment en campagne, son couronnement par le pape comme empereur, à la manière romaine, eut lieu tout naturellement après qu'il se fut assuré le contrôle des territoires de l'Europe occidentale appartenant auparavant à l'Empire romain. En retour, Charlemagne consolida l'Église de bien des manières, notamment en accordant au pape une base territoriale importante en Italie et en soutenant les missionnaires anglo-saxons dans les territoires conquis, en particulier au milieu des tribus germaniques. La dîme, rendue obligatoire, procura des fonds pour édifier l'administration de l'Église. Il construisit également des églises impressionnantes, dont la chapelle Palatine, consacrée en 805, à Aix-la-Chapelle, en Allemagne, où il vécut dans sa vieillesse.

À l'époque de Charlemagne, l'Église s'affirma culturellement sur un plan plus vaste encore: son pouvoir se mit à coexister avec celui de l'État, et les deux domaines s'enrichirent mutuellement. On encourageait les savants et, bien que leurs travaux ne fussent pas très originaux, leur zèle, leur enthousiasme, la diffusion systématique de leurs idées exerçaient une action stimulante. Des érudits vinrent de toute l'Europe à la cour de Charlemagne. Alcuin (735-804) fit le voyage depuis York, en Angleterre septentrionale, à l'âge de 50 ans. Devenu le conseiller de Charlemagne, il dirigea l'école du palais à Aix-la-Chapelle et attira auprès de lui un grand nombre de savants. Charlemagne

invita à la cour les chanteurs de Rome et fonda une école de chant qu'il dirigea lui-même. En un mot, Charlemagne et les lettrés de sa cour, membres du clergé, ont jeté les bases de l'unité des idées à travers l'Europe occidentale. L'invention de la belle écriture minuscule carolingienne, largement répandue, contribua à cette unité. Cependant, tout le monde n'était pas instruit. Il semble bien que Charlemagne lui-même, qui pourtant avait appris à lire, ne savait pas écrire!

Un réveil artistique accompagna le renouveau de l'instruction lié à la période carolingienne et, au cours des siècles suivants, la valeur et l'élégance des bijoux, des objets de piété et des livres suscitaient l'admiration. La plupart de ces objets, dont un talisman de Charlemagne contenant une relique et une reliure en ivoire représentant la crucifixion, soulignent l'orientation religieuse de l'art de l'époque.

En étudiant la culture du Moyen Age, n'oublions pas la musique. Grégoire 1<sup>er</sup>, dont le pontificat s'étendit de 590 à 604, fit un tout systématique de la musique de l'Église occidentale. Cette musique, impersonnelle, mystique et détachée du monde, porte son nom: le plain-chant grégorien, à une seule partie.

De 1100 à 1300, on eut les *troubadours* (terme qui signifie inventeurs, découvreurs), poètes-musiciens aristocratiques du midi de la France. Ils furent les premiers à rendre la musique profane florissante.

La période s'étendant de 1150 à 1300 fut tout à fait distincte au point de vue matériel: on l'appelle l'*ars antiqua* et elle donna naissance à diverses formes de compositions polyphoniques. Les instruments utilisés au Moyen Age étaient le psaltérion, la flûte, le chalumeau (instrument à vent à deux anches de la famille du hautbois), la trompette, le tambour et la cornemuse, très populaire, très répandue. Dans les églises, on trouvait aussi les grandes orgues. D'autres orgues existaient, plus petits et transportables.

Avec la naissance, au XIV<sup>e</sup> siècle, en France et en Italie, de l'*ars nova*, les compositeurs commenceront à être connus par leur nom. Guillaume de Machaut (vers 1300-1377), chanoine de la cathédrale de Reims, est le principal représentant de la musique *ars nova* en France. En Italie, Francesco Landini (1325-1397), de Florence, est le musicien italien le plus célèbre du XIV<sup>e</sup> siècle.

Si nous parlons des chefs-d'œuvre artistiques et de l'éveil progressif de la pensée culturelle du Moyen Age, il est impossible de ne pas penser à l'architecture. Commençons par le premier grand style médiéval, l'art roman du XI<sup>e</sup> siècle, dont les caractéristiques sont les arcs en plein cintre, les murs épais et les intérieurs sombres. L'architecture a fait un bond en avant avec les premiers développements du style roman. L'art roman, comme son nom l'indique, se référait aux styles romains antérieurs; un bon nombre d'églises carolingiennes en

dépendent, comme la chapelle Palatine, du IX<sup>e</sup> siècle, à laquelle servirent de modèle l'église Santa Vitale, de Ravenne, du VI<sup>e</sup> siècle, et des églises chrétiennes primitives comme Saint-Paul-hors-les-Murs, à Rome, datant du IV<sup>e</sup> siècle. En Italie, les architectes restèrent servilement liés à l'ancien type romain, comme pour Saint-Marc, à Venise, église romano-byzantine dont le plan remontait au XIII<sup>e</sup> siècle. En revanche, dans les églises françaises et anglaises, on peut discerner une adaptation créatrice d'où est sorti le style roman et non plus seulement le style romain. On en a des exemples en France avec les églises abbatiales de Vézelay (XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles) et du Fontevrault (XII<sup>e</sup> siècle).

L'an 1066 est une date capitale pour l'Angleterre, avec l'invasion normande. La chapelle de Saint-Jean, dans la tour Blanche de la Tour de Londres, fut construite vers 1080. La cathédrale de Winchester fut édifiée entre 1079 et 1093 et celle de Durham fut commencée en 1093. Cette dernière présente l'un des premiers exemples de voûte à membrures: lorsqu'on lève les yeux en suivant les colonnes, le regard se fixe sur les membrures du plafond. Ainsi se préparait le terrain pour l'architecture gothique postérieure.

En 1140, l'abbé Suger dirigea la construction de l'abbaye de Saint-Denis, située aujourd'hui dans un faubourg plutôt triste de Paris. C'est avec cette abbaye, l'une des merveilles du monde, que naquit le style gothique, avec ses ogives, l'entrée de la lumière au travers de grandes et hautes fenêtres et sa claire-voie, les fenêtres étant placées à bonne hauteur sur les murs, ce qui permet à la lumière de descendre à flots. Il se produisit alors un nouveau bond en avant de la culture du Moyen Age. C'est aussi du gothique qu'est venu ce chef-d'œuvre qu'est la rosace ainsi que les arcs-boutants. Ces derniers, absorbant le poids de la poussée extérieure des murs provoquée par le poids de la toiture, permirent aux murs d'être plus légers et aux fenêtres plus vastes. Nous admirons le gothique dans toute sa pureté dans la cathédrale de Chartres, commencée en 1194: l'ogive, l'arc-boutant et la voûte à membrures. Nous avons aussi à Chartres de beaux exemples des progrès de la sculpture, en particulier sur la façade occidentale. On peut fixer les dates du gothique primitif de 1150 à 1250 et celles du gothique tardif, plus décoré, surtout en Angleterre, de 1250 à 1500.

On trouve à Florence des traces du gothique à partir du XIII<sup>e</sup> siècle. Arnolfo (vers 1245–1302) travailla au Palazzo Vecchio (vieux palais) à partir de 1266 et commença la cathédrale en 1294, dans le style gothique. Bien que le style florentin n'atteignît pas le plein épanouissement du gothique, le gothique primitif d'Europe du Nord exerça sur lui son influence. Santa Trinita (deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle), Santa Maria Novella (1278–1360), Santa Croce (commencée en 1295) furent toutes construites en style gothique, et la Loggia (1376 —

1382) en gothique tardif. Le Baptistère est roman, mais les panneaux de bronze de la porte sud (1330–1336), exécutés par Andrea Pisano (1290?–1348), ami de Giotto (1266?–1337), sont gothiques. Sur la porte nord, exécutée par Lorenzo Ghiberti (1378–1455) entre 1403 et 1424, l'artiste employa la technique gothique pour les panneaux, mais il prit plus de liberté pour les sujets qui sont à l'intérieur des panneaux. Lorsque Ghiberti arriva au magnifique portail est (1425–1452), appelé par Michel-Ange la porte d'or du paradis, les formes gothiques avaient complètement disparu: c'était l'épanouissement de la Renaissance. La transition entre la période gothique et la Renaissance est visible et nettement perceptible sur ces magnifiques portes du Baptistère.

Au moment du passage du roman au gothique, la mariologie commença à se développer dans l'Église. À la différence des églises romanes, les églises gothiques de France étaient essentiellement dédiées à la Vierge. Ici encore, nous voyons et nous sentons une tension croissante: les douleurs de l'enfantement du Moyen Âge furent caractérisées par un réveil de la culture, de la vie intellectuelle et de la piété. Mais en même temps, l'Église continuait à s'éloigner de l'enseignement du christianisme primitif, avec des entorses de plus en plus nombreuses à la doctrine biblique. Dès lors et jusqu'à nos jours, deux tendances vont marquer la pensée européenne: les éléments humanistes de la Renaissance et l'enseignement de la Réformation, basé sur la Bible.

Nous devons éviter les préjugés des humanistes de la Renaissance et du Siècle des Lumières, pour qui l'obscurité la plus complète régnait avant la Renaissance: tout ce qui est bon est né avec l'humanisme moderne! Il est plus convenable de voir, avec la fin du Moyen Âge, les douleurs de l'enfantement du monde moderne. Tout en admettant que la Renaissance fut une période riche et merveilleuse, nous ne devons pas penser que tout ce qu'elle produisit fut bon pour l'homme.

Dès la seconde moitié du XI<sup>e</sup> siècle et tout au long du XII<sup>e</sup> furent jetées les bases d'un développement économique qui conduira à l'apogée de la culture médiévale, au XIII<sup>e</sup> siècle: croissance de la population, création de villages, construction de villes selon un plan d'urbanisme pratique. Vers 1100, la grosse charrue marqua le point de départ d'une véritable révolution agricole. Même les Croisades contribuèrent au développement économique...

Le commerce des villes italiennes avec l'Orient était florissant et la Flandre s'enrichit grâce aux textiles. Progressivement, les cités s'affranchirent des contraintes féodales, manifestant ainsi leur liberté politique. C'est l'époque des superbes hôtels de ville des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles!

Dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle apparaissent les premières universités, à Paris, Orléans, Toulouse, Montpellier, Cambridge, Oxford, Padoue,

Bologne, Naples, Salerne, Salamanque, Coïmbre, Lisbonne. Elles offraient un enseignement qui n'était pas strictement clérical. Les langues vernaculaires furent utilisées pour l'écriture: ainsi, on traduisit des extraits de la Bible en français. Au XI<sup>e</sup> et au XII<sup>e</sup> siècle, les proclamations de la *paix de Dieu*, puis de la *trêve de Dieu*, en dépit de leur succès contestable, contribuèrent à limiter les guerres entre nobles. Les architectures romane et gothique marquèrent des signes d'ouverture dans les annales de la pensée et les réalisations humaines.

Une telle transformation de la société mérite bien le nom de *Renaissance*. Certes, ce ne fut pas la nouvelle naissance de l'homme, mais la naissance d'une pensée nouvelle sur l'homme qui le plaça au centre de toutes choses. Ce changement s'exprima dans les arts. La signification du mot *Renaissance*, au sens de nouvelle naissance, appliqué à l'histoire politique, économique ou sociale de cette époque n'est pas aussi évidente, même si des changements de mentalité ont eu un impact sur tous les aspects de la vie. Mais, même si le mot peut être employé sans restriction, il n'implique pas que tous les aspects de cette renaissance furent bénéfiques pour l'humanité.

Pour comprendre l'impact de la Renaissance aux XIV<sup>e</sup>, XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, il faut en examiner les événements précurseurs, notamment les antécédents philosophiques du Moyen Âge, telle la pensée de Thomas d'Aquin.

Thomas d'Aquin, dominicain, étudia aux Universités de Naples et de Paris, avant d'enseigner à Paris précisément. Il fut le plus grand théologien de son époque. Sa pensée domine encore dans certains milieux de l'Église catholique romaine et sa contribution à l'histoire de la pensée occidentale est très importante.

La conception de la chute, chez Thomas d'Aquin, est partielle. Il reconnaissait, c'est vrai, que l'homme s'était révolté contre Dieu, mais sans que son intelligence fût corrompue; la chute n'affecte pas l'homme dans sa totalité, et il lui reste toujours la possibilité de s'appuyer sur sa sagesse et de mélanger les enseignements de la Bible avec ceux des philosophes non chrétiens.

Ce point de vue est remarquablement illustré par une fresque peinte en 1365 par Andrea de Florence (mort en 1377) dans la chapelle espagnole de Santa Maria Novella, à Florence. Thomas d'Aquin est assis sur un trône situé au centre de la fresque. Plus bas, Aristote, Cicéron (106–43 av. J.-C.), Ptolémée, dont l'activité fut intense de 121 à 151 après Jésus-Christ, Euclide (vers 300 av. J.-C.) et Pythagore (né vers 580 av. J.-C.) figurent tous dans la même catégorie qu'Augustin. En conséquence, la philosophie se sépara peu à peu de la révélation biblique et les philosophes se mirent à agir de manière de plus en plus indépendante — autonome.

L'un des plus grands philosophes grecs, Aristote (384?–322 av. J.-C.), a sensiblement influencé Thomas d'Aquin. Malgré l'interdiction, par le pape Urbain IV en 1263, de l'étude d'Aristote dans les universités, Thomas d'Aquin parvint à le faire accepter, redonnant ainsi la première place à la philosophie non chrétienne.

Pour mieux mesurer le résultat de la position adoptée par Thomas d'Aquin, il vaut la peine de regarder le tableau **L'École d'Athènes** (vers 1510), de Raphaël (1483–1520). On comprend alors quelques-unes des discussions et des influences pendant la Renaissance. Cette fresque se trouve au Vatican. Raphaël y a figuré Platon un doigt pointé vers le haut, vers l'absolu et l'idéal. En revanche, Aristote est dépeint les doigts largement écartés et dirigés résolument vers la terre: il a mis l'accent sur les particuliers. Nous appelons particuliers les éléments qui nous entourent, pris un à un. Une chaise est un particulier, de même que chaque molécule composant la chaise, et ainsi de suite. Une personne est un particulier — vous êtes donc un particulier. Thomas d'Aquin introduisit cette insistance aristotélicienne sur les choses individuelles — les particuliers — dans la philosophie de la fin du Moyen Age, mettant ainsi en place les éléments humanistes de la Renaissance, avec les problèmes fondamentaux qui en découlaient.

On pose souvent le problème de l'opposition de la nature et de la grâce. Si l'on prend comme point de départ l'homme seulement et les choses individuelles du monde (les particuliers), la difficulté consiste à trouver une signification finale et satisfaisante pour les choses individuelles — la chose individuelle la plus importante pour l'homme étant l'homme lui-même! S'il n'y a pas de signification finale pour une personne (pour moi qui suis un individu), à quoi sert la vie? Sur quoi donc seront basées la morale, l'échelle des valeurs, la loi? Et si, enfin, on prend comme point de départ des actes individuels, et non un absolu, où trouvera-t-on une certitude au sujet du caractère bon ou mauvais d'une action individuelle? On peut représenter la tension — ou le problème — de la nature et de la grâce de la façon suivante:

**La grâce, le niveau supérieur** — Dieu le Créateur  
 le ciel et les choses célestes  
 l'invisible et son influence sur la terre  
 Unité: des universels ou des absolus donnant  
 à l'existence et à la morale leur signification.

-----  
**La nature, le niveau inférieur** — ce qui a été créé  
 la terre et les choses terrestres  
 le domaine du visible et ce qui arrive normalement  
 dans l'univers avec la cause et l'effet



Diversité: des choses individuelles, les particuliers,  
ou les actes individuels de l'homme.

Avec l'homme comme point de départ, l'humanisme, depuis la Renaissance, n'a pas trouvé de chemin, pour arriver à l'universel et à l'absolu, capable de donner une signification à l'existence et à la morale.

L'enseignement de Thomas d'Aquin a eu un aspect *positif*: avant lui, on insistait peu sur le monde normal et quotidien et sur notre relation avec lui — et c'est certainement important, puisque Dieu a créé le monde! Au milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, certains sculpteurs gothiques avaient commencé à façonner des feuilles, des fleurs, des oiseaux avec une apparence plus naturelle. Grâce à Thomas d'Aquin, on donna désormais au monde, et à la place de l'homme dans le monde, une plus grande importance.

En revanche, l'aspect *négatif* de son enseignement fut la tendance à rendre indépendantes, autonomes, les choses individuelles, les particuliers, avec pour conséquence, progressivement, la perte de la signification des particuliers. (Un peu comme si les choses individuelles — les particuliers — étaient graduellement devenues le tout, absorbant ainsi toute signification, jusqu'à la disparition de la signification elle-même.)

Pour résumer, deux éléments ont donc servi de fondement à la suite du déroulement de l'histoire. Premièrement, l'éveil graduel de la pensée culturelle et de la piété du Moyen Age et, deuxièmement, une déformation grandissante de l'enseignement de la Bible et de l'Église primitive. Des éléments humanistes avaient fait leur apparition. Des exemples: l'autorité de l'Église prenait le pas sur la Bible; la pensée que l'homme déchu pouvait revenir à Dieu en s'appropriant par lui-même les mérites du Christ; l'existence d'un mélange entre la pensée chrétienne et l'ancienne pensée non chrétienne (l'insistance de Thomas d'Aquin sur Aristote). Les hommes pouvaient désormais se considérer comme étant autonomes et, ainsi, le centre de toutes choses.

Mais il devait y avoir, bientôt, des signes d'une réaction contre les déformations de la Renaissance. Certains mouvements s'étaient déjà manifestés, mais une étape importante fut franchie quand un professeur d'Oxford, John Wycliffe (environ 1320–1384), enseigna que la Bible est l'autorité suprême et en publia une traduction en langue anglaise. Sa voix fut entendue au travers de toute l'Europe. Jan Hus (vers 1371–1415), influencé par Wycliffe, parla lui aussi sans détour: la Bible étant l'autorité souveraine, Hus insista sur un retour à l'Écriture et à l'Église primitive et sur la conversion de l'homme à Dieu grâce à la seule oeuvre du Christ. Wycliffe et Hus s'écartaient de l'humanisme qui s'était infiltré dans l'Église.



La voie était maintenant ouverte à deux mouvements encore influents de nos jours: des éléments humanistes, avec la Renaissance, et le christianisme biblique, avec la Réformation.

### 3. La Renaissance

La pensée de Thomas d'Aquin ne tarda pas à avoir un effet positif dans le domaine de l'art. Avant Giotto (vers 1266–1337), la peinture florentine, peu expressive et sans profondeur, n'était qu'une forme moins raffinée de l'art byzantin. Par exemple, Marie et le Christ n'y sont pas tant peints de manière réaliste que *représentés* par des symboles. En cinq siècles, l'art byzantin n'a pas connu de changement véritable.

Ce changement, radical, intervient avec Giotto, élève de Cimabue (1240–1302). Giotto donne à la nature une place plus juste, avec des personnages bien réels. Son premier chef-d'œuvre, exécuté à Padoue en 1304, est une représentation du jugement dernier dont l'une des figures ressemble vraiment à Enrico Scrovegni, le commanditaire du tableau. Cette oeuvre n'est cependant pas exempte de quelques défauts techniques. Ainsi, l'artiste ne parvient jamais à avoir ses personnages attachés au sol: ils ont l'air de se tenir sur la pointe des pieds et, de surcroît, ne sont pas à l'échelle de leur environnement; collines, maisons et arbres sont beaucoup trop petits par rapport à eux. Il n'en reste pas moins que Giotto fit un grand pas pour donner à la nature sa place légitime. (Dieu ayant créé le monde, la nature n'a-t-elle pas une réelle importance?) En donnant à la nature sa place, Giotto manifeste aussi cette souplesse qui devait caractériser l'homme de la Renaissance. À la fin de sa vie, il dessina le clocher, le campanile, qui se trouve à côté de la cathédrale de Florence (1334–1337).

L'insistance sur la nature ne se manifesta pas seulement en peinture, mais aussi en littérature, quand les auteurs se mirent à écrire comme les peintres peignaient. Parmi eux, Dante (1265–1321), qui a peut-être connu Giotto, qu'il évoque dans **La Divine Comédie** (1307–1321), véritable peinture dans le style de Giotto. Né à Florence, exilé en 1302 à cause de son activité politique, Dante fut l'un des premiers à écrire des ouvrages importants en langue vulgaire. Ses écrits, d'une grande beauté, constituent l'oeuvre la plus géniale qui soit. Mais, en utilisant les éléments humanistes de la Renaissance au travers d'allusions que l'on trouve tout au long de son oeuvre, Dante subit par son mauvais côté l'influence de Thomas d'Aquin, mélangeant le monde chrétien et le monde classique païen.

Voici deux exemples pris dans **La Divine Comédie**: le guide de Dante aux enfers est le poète romain Virgile, qui était pour Dante ce qu'Aristote était pour Thomas d'Aquin; en enfer, les pires pécheurs sont Judas, qui avait trahi le Christ, et Brutus et Cassius, qui avaient

trahi Jules César.

Il est intéressant de voir que le problème « nature contre grâce » apparaît nettement dans le contraste entre la correspondance de Dante avec Béatrice et celle qu'il échangea avec sa propre épouse. Sa vie durant, Dante aima Béatrice (en réalité, il l'avait vue seulement deux fois!) et il proposa l'amour entre elle et lui comme un amour romantique idéal. C'est ainsi que, vers 1293, il écrivit **La Vita nuova**, un véritable hymne à son amour pour Béatrice: « Voir sa face, c'est si beau à voir... l'amour répand sur moi une douceur si parfaite. » En revanche, la femme qu'il épousa en 1285 n'eut jamais de place dans sa poésie. Elle n'était là que pour faire la cuisine et élever les enfants...

Les penseurs de cette école opposaient deux conceptions de l'amour: l'un totalement sensuel, l'autre totalement spirituel. Pour eux, l'amour sensuel a besoin de l'amour spirituel qui lui donne sa véritable signification, dépassant l'aspect physique passager. Cependant, au lieu d'unir ces deux aspects, ils laissèrent une séparation se créer entre une sorte d'étage *supérieur* — l'amour spirituel des poètes lyriques, l'amour idéal — et d'étage *inférieur* — l'amour sensuel des romanciers et des poètes. Au fond, on aboutit ainsi à une situation qui, loin d'être attirante, était repoussante. L'épouse était un cheval de labour, la femme idéalisée un fantôme désincarné.

D'autres écrivains marchèrent sur les traces de Dante. Pétrarque (1304-1374) est, à juste titre, appelé le « père du nouvel humanisme ». Très enthousiaste à l'égard des auteurs romains classiques à la manière de Cicéron, il cultivait un grand amour pour la Rome ancienne. Boccace (1313-1375), auteur du **Décameron**, apprit le grec pour mieux étudier les classiques. Sa traduction d'Homère est à la base de la Renaissance: elle rendait la littérature grecque vivante après sept cents ans d'oubli. Des hommes de lettres, humanistes professionnels, étaient payés pour traduire le latin, écrire des discours, exécuter un travail de secrétariat, suivant en cela l'exemple de Pétrarque. Ils étaient avant tout des laïcs, tels les chanceliers florentins Salutati (1331-1406) et Bruni (1370-1444). Leur humanisme se traduisait surtout par une vénération de tout ce qui était ancien, en particulier les écrits grecs et romains. L'époque précédente avait connu l'Église chrétienne primitive, mais il devint de plus en plus clair que le genre d'autonomie humaine à laquelle pensaient beaucoup d'humanistes de la Renaissance était uniquement en rapport avec le monde non chrétien gréco-romain. L'humanisme de la Renaissance évolua ainsi nettement vers le système de valeurs de l'humanisme moderne, basé sur la croyance que l'homme, autonome et complètement indépendant, est sa propre mesure.

L'enthousiasme pour les classiques grecs et romains fut aussi stimulé par deux événements. Le premier, quand le Concile ecclésiastique

se réunit à Florence en 1349 pour traiter des relations avec l'Église orthodoxe orientale, ouvrant la voie à des contacts avec les savants grecs. Le second événement, la chute de Constantinople, en 1453, déclencha un exode de savants grecs qui emportèrent des manuscrits à Florence et dans d'autres villes d'Italie septentrionale. Emportés par leur élan pour les classiques, les humanistes parlèrent de leur époque comme d'une « nouvelle naissance » succédant à un « âge de ténèbres ». Tout en revenant à l'époque antérieure au christianisme, ils pensaient que l'homme faisait un grand pas en avant. Autrement dit, l'humanisme, sous la forme qu'il prit à partir de la Renaissance, était en train de naître, avec son concept de l'homme autonome.

Tous ces événements présentaient assurément un côté positif, avec une insistance nouvelle et légitime sur la nature, dont on goûtait avec plaisir. Vers 1340, Pétrarque escalada une montagne, le mont Ventoux, dans le midi de la France. Si cette ascension peut apparaître comme un incident tout à fait ordinaire, elle était néanmoins à l'expérience de la vie humaine ce que la peinture de Giotto était à la nature.

Un peu plus tard, au début du XV<sup>e</sup> siècle, l'architecture commença à changer de façon frappante avec Brunelleschi (1377–1446), qui mit l'accent sur le classique plutôt que le gothique. Ses églises à Florence, San Lorenzo (1421–1434) et Santo Spirito (construite d'après ses plans en 1445–1482), manifestent son utilisation du style classique. En 1421, il commença à travailler à l'Hôpital des Innocents, que l'on peut appeler le premier bâtiment de la Renaissance. Son dôme de la cathédrale de Florence (1434) fut une extraordinaire innovation: c'était l'union du triomphe artistique et d'un phénoménal exploit dans le domaine de la construction. D'un point de vue technique, ce dôme est l'une des merveilles architecturales du monde: il manifeste à la fois une expression artistique et le niveau élevé des connaissances mathématiques de Brunelleschi. En effet, aucun dôme au monde ne l'a dépassé — pas même le Panthéon de l'ancienne Rome.

Pour apprécier les réactions réciproques des arts de la Renaissance les uns par rapport aux autres, il est intéressant de noter que Guillaume Dufay (vers 1400–1474) composa un motet pour la consécration du dôme de Brunelleschi. Par la suite, Michel-Ange prit ce dôme comme modèle de celui de Saint-Pierre. C'est d'autant plus impressionnant que Brunelleschi n'avait pas une formation d'architecte, mais d'orfèvre. Quelle souplesse chez les hommes de la Renaissance! Les architectes de cette époque insistèrent sur les formes géométriques simples du carré et du cercle. Léonard de Vinci (1452–1519) exécuta des dessins qui faisaient rentrer l'homme lui-même dans ces formes simples. Brunelleschi développa la perspective, de même que Ghiberti et Donatello (1386–1466). Leone Battista Alberti (1404–1472) écrivit le premier

traité sur la théorie et la technique de la perspective, la perspective rendant possible une nouvelle façon de dépeindre l'espace. Brunelleschi, le maître de l'espace, exerça aussi une grande influence sur les peintres et les sculpteurs de son temps en faisant de l'espace illimité un élément important de leurs conceptions artistiques.

Mais la nouvelle notion de perspective signifiait quelque chose de plus pour les hommes de la Renaissance: placé au centre de l'espace, l'individu est désormais subordonné aux principes mathématiques élaborés par l'homme, en même temps que l'accent sur l'homme lui-même est déplacé. Si nous savons très peu de choses au sujet des constructeurs de l'époque gothique ou sur les compositeurs des chants grégoriens, en revanche, une biographie détaillée de Brunelleschi fut écrite par l'un de ses amis et Cellini (1500–1571) fut l'auteur d'une autobiographie prétentieuse dans laquelle il soutenait que la moralité ordinaire ne concernait pas un génie de son rang. Pour la première fois aussi, des portraits furent exécutés sous une forme artistique acceptée par tous. On connaît aussi les autoportraits de l'architecte Alberti.

Nous en arrivons à la nouvelle étape franchie par l'art de la Renaissance. Masaccio (1401–1428), mort à l'âge de 27 ans, a été appelé le père de la peinture de la Renaissance. Il a connu Brunelleschi et son oeuvre a influencé Ghiberti pour la porte nord du Baptistère. C'est dans la chapelle Brancacci, église de l'ordre des Carmélites de Florence, que l'on peut le mieux apprécier l'oeuvre de Masaccio. Il a eu probablement des relations particulières avec cet ordre des Carmélites, puisqu'il avait déjà travaillé dans l'une de leurs églises à Pise. Dans les panneaux de cette chapelle, où Masaccio et son maître, Masolino (1383?–1447?), collaborèrent, l'oeuvre de Masaccio surpasse de beaucoup celle de son maître pour sa ressemblance avec la vie. Masaccio ayant laissé le travail inachevé dans la chapelle, c'est Filippino Lippi (1457–1504) qui le termina cinquante ans plus tard. L'oeuvre de Masaccio était supérieure à celle de Lippi, bien que celle-ci fût beaucoup plus récente. Dans l'oeuvre de Masaccio, beaucoup de visages étaient de vrais portraits. Il avait étudié d'après nature, ce qui lui permettait de donner à son travail une grande ressemblance avec la vie. Désormais, la nature occupe la place qui lui revient.

Masaccio fut le premier peintre à employer de façon suivie la perspective centrale, même si l'on peut dire que le bas-relief antérieur de Donatello, **Saint Georges et le dragon**, en avait montré une certaine connaissance. Si les Romains n'avaient jamais employé la perspective centrée sur un point, ils connaissaient néanmoins une sorte de perspective, comme on le voit par exemple sur les peintures murales de Pompéi. En peinture (comme pour le dôme de Brunelleschi en architecture), les hommes de la Renaissance florentine surpassèrent les

Anciens. Masaccio fut aussi le premier à projeter sur ses tableaux une lumière provenant d'une direction naturelle. Il peignit de telle manière que ses personnages donnaient l'impression d'être en relief et au milieu d'un espace réel. On ressent bien l'ambiance dans laquelle ils se trouvent, une ambiance produite par une combinaison de la perspective et de la lumière. En plus, on voit dans son oeuvre un équilibre dans les rapports des personnages et de l'ensemble. Vasari (1511–1574), architecte et peintre, a écrit, dans *Vite de' più eccellenti pittori, scultori e architetti italiani* (*Les Vies des peintres, sculpteurs et architectes italiens*), de 1550, que Masaccio fut le premier artiste à peindre les individus avec les pieds réellement fixés au sol. On s'en rend compte en comparant **Adam et Eve**, de Masolino et Masaccio, sur deux murs qui se font face dans la chapelle du Carmine. Bref, la peinture de Masaccio est pleine d'innovations hardies.

Au nord de l'Europe, les peintres flamands s'exerçaient aux mêmes techniques. Le plus célèbre d'entre eux est Jan Van Eyck (vers 1390–1441), à l'oeuvre dans le Nord en même temps que Masaccio en Italie méridionale; il peignit avec maîtrise la lumière et l'air, avec une grande insistance sur la nature. Il fit usage d'une nouvelle technique alliant l'huile et la détrempe, devançant sur ce point les peintres italiens. Aux environs de 1420, et avant les Italiens, le peintre flamand Campin (1378?–1444) avait fait de véritables portraits et Van Eyck suivit son exemple avec le personnage de Rolin dans **La Vierge au chancelier Rolin** (vers 1436).

Avant ceux du Sud, les peintres du Nord s'intéressèrent aux paysages. Dès les années 1415–1420, Van Eyck fut le premier grand maître à en représenter. Plusieurs tableaux l'attestent. Examinons, si vous le voulez bien, son **Adoration de l'Agneau mystique** de 1432, à l'intérieur de la cathédrale Saint-Bavon de Gand, en Belgique. C'est un retable sur lequel on voit de remarquables représentations d'Adam et Eve, et des anges chantant. Mais le plus saisissant est pourtant le thème central, des riches, des pauvres, des gens de toutes conditions et de tous les milieux venant au Christ. Et qui est ce Christ? Van Eyck a compris la perspective biblique du Christ Agneau mort sur la croix pour ôter la culpabilité de ceux qui l'acceptent comme leur Sauveur. Mais ce Christ n'est plus retenu par les liens de la mort. Vivant, il se tient debout, sur l'autel, pour symboliser sa mort comme substitut. En peignant ce chef-d'oeuvre, Van Eyck avait sans doute présentes à l'esprit les paroles mêmes de Jésus dans l'Apocalypse (1:18): « Je suis le premier et le dernier, et le vivant. J'étais mort; et voici, je suis vivant aux siècles des siècles. Je tiens les clefs de la mort et du séjour des morts. »

A l'arrière-plan, un paysage magnifique, et bien réel, comme les

peintres flamands surent les emprunter aux artistes du Sud — par exemple, l'arrière-plan du **Duc d'Urbino**, de Piero della Francesca (vers 1416-1492), tableau aujourd'hui à la Galerie des Offices de Florence.

Remarquons, en passant, l'influence du Nord sur l'Europe méridionale autant en matière de musique qu'en peinture. Le Flamand Josquin des Prés (1440?–1521) vint en Italie au service de la cour de Milan. Excellent musicien, il est l'un des plus grands compositeurs de tous les temps, connu comme le « peintre des tonalités », et son influence est considérable sur le développement de la musique de la Renaissance dans le sud de l'Europe.

La musique de la Renaissance connut des innovations techniques et artistiques. Du point de vue technique, Ottaviano Petrucci (1466–1539) travailla à Venise et fut le premier à imprimer de la musique avec des caractères mobiles, en 1501.

Du point de vue artistique, l'innovation la plus marquante fut sans doute l'art de l'orchestration. Les principaux instruments étaient alors le luth, l'instrument le plus populaire en solo, la sambuque, une sorte de trombone, le chalumeau, la viole, le tambour, le cromorne, une corne recourbée, et une extraordinaire variété d'instruments à vent construits en série afin d'avoir le même timbre de la basse au soprano; tout cela en parfait accord avec l'idéal de la Renaissance: le son homogène.

À la Renaissance, la musique était importante et elle suscitait un intérêt populaire qui conduisit rapidement à l'apparition de l'opéra à Florence.

Il est essentiel de remarquer qu'avec Masaccio et ses contemporains, l'art pouvait encore s'orienter vers une conception biblique ou non biblique de la nature et des particuliers. Jusque-là, on pouvait aller d'un côté ou de l'autre.

C'était une bonne chose que de donner à la nature la place qui lui revenait. Ou l'on continuait à insister sur des personnages réels dans un monde réel créé par Dieu, en considérant les particuliers (les choses individuelles) comme importantes puisque Dieu a créé le monde entier, (ainsi que nous l'avons déjà relevé, Masaccio a représenté Adam et Eve comme la Bible les décrit: des personnes réelles dans un monde réel), ou bien l'humanisme prenait alors le dessus en insistant sur l'autonomie des choses.

Immédiatement après Masaccio, les dés étaient jetés et on alla dans cette direction. L'homme prit progressivement son autonomie; il en résulta une perte grandissante de tout ce qui donnait une signification tant aux choses individuelles qui sont dans le monde qu'à l'homme lui-même. C'est alors qu'apparaît le dilemme de l'humanisme auquel l'homme du XX<sup>e</sup> siècle est confronté.

Cette position et le dilemme qui en découle se voient de manière frappante dans le changement qui se traduit dans l'art, changement remarqué, en France, dans le tableau de Fouquet (vers 1416–1480), *La Vierge à l'Enfant*, ou *La Vierge rouge* (1450?). Le terme rouge évoque la couleur d'ensemble d'une partie du tableau. La femme a un sein découvert et les gens avertis savaient que c'était le portrait de la maîtresse du roi, Agnès Sorel. Était-ce la Vierge sur le point d'allaiter son bébé? Non! On pouvait appeler le tableau *La Vierge rouge*, mais la femme était la maîtresse du roi, et on voyait le sein de la maîtresse du roi...

Auparavant, Marie était placée à une très grande hauteur. On la considérait comme sainte. Placée tellement au-dessus du commun des mortels, elle était peinte finalement d'une façon symbolique. Quand, à la Renaissance, on représenta Marie comme une personne bien réelle, ce fut un progrès par rapport aux oeuvres antérieures. La Bible ne dit-elle pas que Marie était une jeune fille réelle et que l'Enfant Jésus était un bébé réel? Mais alors, non seulement on donna à Marie les traits de la maîtresse du roi, laissant de côté toute sainteté, mais on perdit la signification elle-même. Il pouvait sembler, au premier abord, que seul l'aspect religieux était menacé; mais à y regarder de plus près, la menace s'étendait à toute la connaissance et à la vie dans son ensemble. Toute signification des choses individuelles ou des particuliers disparaissait.

Les choses étaient considérées comme autonomes: il ne restait rien à quoi les rattacher ou qui puisse leur donner une signification.

Un autre aspect de l'art nous montrera que l'humanisme a pris le dessus. Il y a une grande salle consacrée à Michel-Ange (1475–1564) à l'Académie de Florence. Des deux côtés, on voit des statues de Michel-Ange représentant des hommes « s'arrachant eux-mêmes au rocher ». Ces statues, sculptées entre 1519 et 1536, constituent une véritable proclamation d'humanisme: par lui-même, l'homme se rendra grand, il est en train de s'extraire, par lui-même, du rocher — comme il s'arrachera de la nature, pour s'en libérer. Il sera vainqueur.

La disposition de la salle de l'Académie illustre parfaitement la pensée humaniste. Après ces hommes qui s'arrachent au rocher, nous arrivons au point central de la salle, la magnifique statue de **David** (1504). On trouve peu d'équivalents de cette oeuvre d'art dans le monde. Michel-Ange, s'emparant d'un bloc de marbre défectueux, considéré comme inutilisable, y a sculpté cette statue extraordinaire. Remarquons néanmoins que le **David** du sculpteur n'est pas le personnage juif de la Bible, il n'est pas circoncis! Nous ne devons pas penser au David biblique, mais à l'idéal humaniste. L'homme est grand!

La statue devait primitivement être placée à 12 mètres au-dessus de



la rue, sur l'un des contreforts de la cathédrale; finalement, elle trouva sa place à l'extérieur de l'hôtel de ville de Florence, le Palazzo Vecchio, où l'on en voit aujourd'hui une reproduction.

Les Médicis, grande famille de banquiers, avaient exercé le pouvoir à Florence depuis 1434 en manipulant la constitution républicaine, avant d'être renversés par le peuple et que fût établie une république plus authentique, en 1494, quelques années avant que Michel-Ange exécutât son **David**. Placé donc hors du Palazzo Vecchio, le David était regardé par la foule comme le bourreau des tyrans, bien que l'amitié de Michel-Ange et des Médicis fût de notoriété publique. Florence enviageait son avenir avec beaucoup de confiance.

Le **David** était donc l'affirmation humaniste de l'avenir de l'homme par lui-même. Dans cette statue, idéaliste et romantique, nous rencontrons un homme qui envisage l'avenir confiant en ses propres forces. Un homme comme ce David a-t-il jamais existé? Même, en existera-t-il un jour? Si une jeune fille tombait amoureuse de la statue et attendait de trouver l'homme qui lui ressemble, sans doute ne se marierait-elle jamais...

Ainsi, l'humanisme se tenait debout, avec son orgueil égoïste, et **David** de Michel-Ange en est la représentation.

Certains indices semblent cependant montrer que, vers la fin de sa vie, Michel-Ange mesura l'insuffisance de l'humanisme. Il est vrai qu'il était à l'époque en contact étroit avec Vittoria Colonna (1492–1547), marquise de Pescara, influencée par la pensée de la Réforme, et certains vont jusqu'à dire que sa vie et son oeuvre reflètent en partie cette influence.

En effet, un changement est perceptible dans les dernières oeuvres de Michel-Ange. Si un grand nombre de ses premiers travaux mettent en évidence son humanisme, à l'exemple de son **David**, l'orgueil humaniste baissera d'un ton — sinon sera totalement absent — dans ses trois **Pietà**, qui représentent Marie tenant le mort Christ dans ses bras, dans la cathédrale et à l'Académie de Florence, et au château Sforza de Milan. Dans la **Pietà** de la cathédrale de Florence, Michel-Ange se représente lui-même dans le visage de Nicodème (ou peut-être de Joseph d'Arimatee).

Léonard de Vinci (1452–1519) — encore un géant de la Renaissance! — occupe une place capitale dans l'histoire. Chimiste, musicien, architecte, anatomiste, botaniste, ingénieur, artiste, il était le type de l'homme de la Renaissance capable de faire presque tout — et de le faire bien. Le classique **Leonardo de Vinci** contient une partie, écrite par Giovanni Gentile (1875–1944), sur les formes de la pensée de Léonard de Vinci. Il explique que Léonard a vraiment saisi le problème de l'homme moderne en anticipant le point où l'humanisme prendrait fin.

Léonard de Vinci est considéré généralement comme le premier mathématicien moderne. Sa connaissance des mathématiques n'était pas abstraite: dans ses **Carnets**, il en faisait l'application à toutes sortes de problèmes de construction mécanique. Il fut un génie inégalé dans toute l'histoire et, avec son intelligence brillante, il se rendit compte qu'en prenant comme point de départ les mathématiques, à la manière humaniste, on avait *seulement* des particuliers. Il comprit que si l'homme se prenait lui-même comme point de départ, il ne serait jamais capable de trouver sa raison d'être ultime sur la base des mathématiques. Il savait aussi que si l'on n'avait que des choses individuelles (des particuliers), on n'arriverait jamais aux universels, ou à la signification des choses, et que, de cette façon, on n'aboutirait en fin de compte qu'à la mécanique. Sur ce point, il a anticipé la conclusion à laquelle notre génération est parvenue: toute chose, l'homme compris, est une machine. Réalisant cela, Léonard de Vinci pensait que, peut-être, le peintre, l'homme sensible, pouvait atteindre le sens ultime; aussi essaya-t-il de peindre « l'âme », non pas l'âme selon l'acception que lui donne le chrétien, mais plutôt l'universel qui rend compte de l'ensemble des particuliers.

Rappelons l'insistance de Thomas d'Aquin sur la pensée d'Aristote, et reportons-nous à la fresque de Raphaël, **L'École d'Athènes**: Platon désignait le haut, Aristote le bas. La pensée aristotélicienne était dirigée vers les particuliers. À travers Thomas d'Aquin, elle conduisait à tous les problèmes posés plus tard par l'insistance mise sur les particuliers, aux dépens de leur signification.

Mais à Florence, l'accent se déplaça peu à peu sur Platon (427?-347? av. J.-C.). L'intérêt occidental pour Platon augmenta lorsque les savants grecs s'enfuirent après la chute de Constantinople, en 1453, et emportèrent leurs textes avec eux. Marsile Ficin (1433-1499) enseigna la pensée néoplatonicienne à Laurent le Magnifique (1449-1492), et cette façon de penser prit de l'importance à Florence. Il eut de l'influence sur Michel-Ange et d'autres artistes, tel Sandro Botticelli (1445-1510), comme sur Laurent et les penseurs de son entourage. Comme la pensée aristotélicienne mettait l'accent sur le particulier, l'école néoplatonicienne insistait sur l'universel. Mais les premiers hommes de la Renaissance ont échoué dans leur tentative de réaliser un syncrétisme entre le christianisme et la pensée aristotélicienne. D'autres ont suivi, en voulant relier le christianisme et Platon. Là aussi, échec.

Au milieu de ces courants opposés du monde de la pensée, Léonard de Vinci, pour qui un peintre est capable de mener à bien ce que les mathématiciens ne pouvaient pas faire, voulut donc peindre l'universel en prenant comme point de départ sa propre observation des particuliers. Léonard de Vinci et les humanistes avaient une foi absolue dans

l'homme — l'homme se prend lui-même comme point de départ de toute démarche, il « s'arrache au rocher » et à la nature, il peut résoudre tous ses problèmes. La devise des humanistes? Je peux faire ce que je veux; donnez-moi seulement jusqu'à demain.

La théorie de De Vinci et son application pratique ne concordèrent pas; il ne parvint pas à l'universel — ou à la signification –, ni dans le champ des mathématiques ni en peinture et, lorsque le roi François 1er (1494–1547) l'invita à la cour de France, le peintre n'était plus qu'un vieillard découragé qui avait déjà compris, avec son intelligence si brillante, la défaite de l'humanisme.

*Comme les pensées d'un homme, tel il est<sup>2</sup>*: l'humanisme commence à montrer sa finalité naturelle, le pessimisme.

En parcourant la Florence de la Renaissance, nous avons rencontré l'homme moderne!

---

2 - [NdE] tiré de Prov. 23: 7, ou Car il est comme les pensées de son âme (Nouvelle édition de Genève).

## 4. La Réforme

La Réforme naît, en Europe septentrionale, en réaction contre les déformations apparues graduellement tout à la fois sous une forme religieuse et sous une forme profane, cependant que les hommes de la Renaissance se débattent avec le problème de l'unité des différents champs de l'expérience humaine et sont en quête d'un universel capable d'apporter une signification à la vie et à la morale. Au Sud, donc, la haute Renaissance, au Nord la Réforme; ces deux mouvements doivent toujours être examinés en parallèle: ils abordent les mêmes problèmes fondamentaux, mais l'opposition est absolue entre leurs solutions respectives et leurs conséquences.

La Réformation a eu ses précurseurs. John Wycliffe (vers 1320–1384), contemporain de Giotto, Dante, Pétrarque, Boccace, insista sur l'autorité souveraine de la Bible. Avec ses disciples, il est l'auteur d'une traduction anglaise de la Bible qui acquit une très grande notoriété sur tout le continent européen. Jan Hus, de Bohême, fut professeur à l'Université Charles, de Prague. Pour autant qu'on puisse en situer la période avec exactitude, il vécut entre 1371 et 1415, en même temps que Brunelleschi, Masaccio et Van Eyck. Il s'opposa aux influences humanistes dans l'Église, influences qui avaient conduit à placer l'autorité de l'Église sur un plan identique, sinon supérieur, à celle de la Bible. L'accent était mis sur les efforts de l'homme pour s'approprier les mérites du Christ.

Jan Hus revint aux enseignements de la Bible et de l'Église primitive; pour lui, la Bible est l'autorité suprême et le salut n'est accordé que par la seule oeuvre du Christ. Il développa les idées de Wycliffe sur le sacerdoce de tous les croyants. On lui promit un sauf-conduit pour parler au Concile de Constance; trahi, il fut brûlé vif à Constance, le 6 juillet 1415. Les idées de Wycliffe et de Hus, encore partagées au XVI<sup>e</sup> siècle dans certaines régions du nord de l'Europe, ont posé les fondements de la Réformation, à une époque où la Renaissance donnait ses solutions humanistes au Sud. Les frères de Bohême, ancêtres de l'Église morave, inspirés dès 1467 par les disciples de Jan Hus, répandirent leurs idées autant par l'enseignement que par la musique et les chants, comme le feront plus tard les luthériens. Hus lui-même est l'auteur de cantiques chantés encore de nos jours.

Mais une autre voix se fait entendre. Un moine dominicain, Jérôme Savonarole, rassemble de grands auditoires à Florence entre 1494 et 1498. Si sa prédication n'a pas la clarté de celle d'un Wycliffe ou d'un Hus, il discerne néanmoins les grands problèmes de son temps et les

aborde sans détour. Il sera pendu et son corps brûlé devant le Palazzo Vecchio, à Florence.

Martin Luther affiche ses quatre-vingt-quinze thèses sur la porte de l'église de Wittenberg, le 31 octobre 1517. Pour placer les événements dans une perspective historique, rappelons que Léonard de Vinci est né en 1452 et qu'il mourut en 1519, deux ans après que Luther eut placardé ses fameuses thèses et dix ans après la naissance de Calvin. 1519, c'est aussi la dispute de Leipzig, entre Luther et le docteur Eck, un grand adversaire de la Réforme. François 1er qui, en 1516, invita Léonard de Vinci en France, où il mourut d'ailleurs, est le souverain à qui Calvin (1509–1564) dédia son **Institution de la religion chrétienne**, dont la première édition date de 1536.

En 1523, Zurich, sous l'impulsion de Zwingli, rompt avec Rome. Puis, en 1534, Henri VIII d'Angleterre suit le même mouvement, bien que cette rupture ait plus à faire, à ses débuts, avec la vie sentimentale tumultueuse du souverain qu'avec la religion! Mais, enfin, l'Angleterre deviendra protestante!

L'Europe sera partagée entre deux courants de pensée opposés. Au Sud, la Renaissance, en grande partie basée sur l'idéal humaniste de l'homme au centre de toutes choses, et autonome. Au Nord, la Réformation, avec une réponse inverse. Elle explose au moment même où la haute Renaissance s'achève.

Si, pour Thomas d'Aquin, la *volonté* de l'homme est déchue après la révolte en Eden, il n'en est pas de même de son *intelligence*. Les humanistes, qui cherchaient des réponses à toutes les grandes questions en partant de l'homme, parvinrent à la même conclusion. Les réformateurs ont défendu une notion plus biblique de la chute: à partir de la raison seule, l'homme ne peut prétendre trouver les réponses aux questions fondamentales qu'il se pose.

Après Thomas d'Aquin, on réalisa de plus en plus fréquemment une synthèse entre l'enseignement biblique et la pensée païenne, non seulement par l'emprunt de mots, mais bel et bien par celui de leur contenu.

Chez Raphaël, par exemple, il y a équilibre entre deux chefs-d'oeuvre qui se font face dans une salle du Vatican, L'École d'Athènes, figurant la pensée des philosophes grecs non chrétiens, et La Dispute, tableau représentant l'Église et qui traite de la nature de la messe. Michel-Ange, au plafond de la chapelle Sixtine, a combiné l'enseignement des Saintes Écritures avec la pensée antique: les prophétesses païennes voisinent avec Jérémie et d'autres hommes de l'Ancien Testament. Un tel mélange se retrouve dans les écrits de Dante.

Guillaume Farel (1489–1565), le réformateur qui précéda Jean Calvin sur les terres de la Suisse romande, manifesta ouvertement, à Bâle, son opposition autant à la nouvelle forme d'humanisme qu'à celle qui

s'était déjà introduite dans l'Église. Érasme, né vers 1469 à Rotterdam et mort à Bâle en 1536, est le représentant le plus illustre de ce nouvel humanisme. Néanmoins, en publiant, en 1516, une édition du Nouveau Testament en grec original et en encourageant, dans sa préface, la traduction du Nouveau Testament dans toutes les langues vulgaires, il apportera une aide des plus précieuses aux réformateurs. Bien que qualifiée d'humanisme chrétien, la conception qu'Érasme avait du christianisme n'était cependant pas toujours fidèle à la Bible. Érasme et ses disciples préconisaient une réforme limitée de l'Église, à l'inverse des réformateurs, qui désiraient revenir à l'Église des origines, avec sa marque distinctive, le respect de la seule autorité de la Bible. Ainsi, la rupture était consommée entre Farel et Érasme. Tout en présentant des différences entre elles, les diverses familles de la Réformation du XVI<sup>e</sup> siècle ont constitué un système — une unité — contrastant avec l'humanisme qui s'était infiltré dans l'Église et dans la pensée d'Érasme.

Toutefois, la Renaissance, avec les attitudes nouvelles qu'elle a suscitées, les connaissances qu'elles a développées, le regard critique qu'elle a jeté sur ce qui était jusque-là admis tacitement, a aidé les hommes de la Réformation, heureux de connaître, par exemple, l'étude de la langue latine à partir des textes (*Elegantiae linguae latinae*) de Lorenzo Valla (1407–1457) — même s'ils rejetaient le scepticisme de son auteur. Mais cette attitude critique à l'égard des traditions ne les a pas amenés à admettre que l'homme pouvait se prendre lui-même comme point de départ de la réflexion. Non, ils préféraient plutôt se tourner vers le christianisme originel et biblique et vers l'Église primitive. Ils ne tardèrent pas à constater d'ailleurs que cette Église fondée par le Christ avait subi bien des déformations au cours des siècles. Dans une attitude inverse de celle des humanistes de la Renaissance, les réformateurs rejetèrent l'autonomie de la Renaissance, (L'intelligence humaine est-elle infinie et apte à maîtriser toutes les connaissances?)

En réalité, les réformateurs prirent la Bible au sérieux, dans tout son enseignement, comme étant la Parole de Dieu, seule autorité souveraine, qui ne se partage pas avec l'Église. L'Église est *soumise* à la Bible, elle n'est pas au-dessus d'elle ni à égalité avec elle. *Sola Scriptura*. C'est pour cela que, déjà, Martin Luther a traduit la Bible en allemand, dans une langue accessible à tout le monde.

Les réformateurs, de même, ont porté la plus grande attention à ce besoin de l'homme de recevoir les réponses données par Dieu dans les Saintes Écritures. Une relation libre avec Dieu est-elle possible? Et comment? Quelle est la signification actuelle de la vie? Comment établir clairement la distinction entre le bien et le mal? Pour les réformateurs, l'homme n'éprouve donc pas seulement la nécessité d'un Dieu

qui existe, mais celle d'un Dieu qui a parlé de manière à être compris.

Le contraste ne pouvait pas être plus net avec l'attitude de l'humanisme et, dans son sens le plus profond, *la Réforme écartait les déformations humanistes introduites dans l'Église.*

Il convient de rappeler de quelle manière s'est produite l'infiltration de l'Église par la pensée humaniste — une pénétration de plus en plus profonde au fil des ans, une pénétration achevée vers le début du 16<sup>e</sup> siècle. Premièrement, on a mis l'autorité de l'église à égalité avec l'autorité de la Bible. Deuxièmement, touchant le salut, un élément fort des œuvres humaines a été ajouté à l'œuvre du Christ. Troisièmement, à la suite de Thomas d'Aquin, on en est venu à une synthèse de plus en plus poussée entre l'enseignement biblique et de la pensée païenne. Cette synthèse ne consiste pas seulement par l'emprunt de mots, mais en fait de contenu. Il se manifeste à divers endroits et peut être illustré de plusieurs façons. Par exemple, Raphaël dans une de ses salles au Vatican mit au même plan l'**École d'Athènes** (qui représente la pensée philosophique non chrétienne grec) et sa représentation picturale de l'Église, en les disposant sur des murs opposés. Cette représentation de l'Église est appelée **la Disputa**, car il y est question de la nature de la messe. Raphaël fut donc l'artiste par excellence de la synthèse. Mais Michel-Ange, au plafond de la chapelle Sixtine au Vatican, a également fusionné l'enseignement biblique et la pensée non chrétienne païenne; il a mis au même plan les prophètes païennes et les prophètes de l'Ancien Testament. Les écrits de Dante proposent le même amalgame.

Tandis qu'il résidait à Bâle, Guillaume Farel (1489-1565), le réformateur de langue française qui a précédé Calvin, a montré clairement qu'il y avait une deuxième sorte d'humanisme qu'il rejetait, outre celle qui avait pénétré l'Église. Érasme de Rotterdam (1469 -1536) est le cas-type de ce deuxième genre d'humanisme. Érasme a aidé les réformateurs en publiant le Nouveau Testament dans le grec original (1516) et en insistant dans la préface que le Nouveau Testament soit traduit dans toutes les langues vernaculaires. Certains ont qualifié la perspective d'Érasme et de ses disciples d'humanisme chrétien, mais ce n'était pas un christianisme cohérent. Érasme et ses partisans prônaient seulement une réforme limitée de l'Église, à la différence des réformateurs qui voulaient revenir à l'Église telle qu'elle était à l'origine, sous l'autorité de la Bible uniquement. Ainsi Farel se coupa complètement d'Érasme afin de démontrer clairement qu'il était en principe contre les deux formes d'humanisme. Les différentes branches de la Réforme avaient des différences entre eux, mais ensemble, ils constituent un système — une unité à la différence de l'humanisme qui avait pénétré l'église d'un côté, et de l'autre, l'humanisme érasmien.

En conséquence, peut-on dès lors considérer la Réforme comme un âge d'or de l'histoire? En dépit de l'insistance des réformateurs sur la conformité de la religion et de tous les domaines de la vie aux standards bibliques, la Réforme n'a pas toujours agi en conséquence et manifesta de sérieuses faiblesses. Ainsi en est-il de la position ambiguë de Luther lors des guerres des paysans, une attitude qui ne manque pas de présenter des aspects accablants. Dans un autre domaine, d'aucuns s'étonneront du peu de zèle des réformateurs pour atteindre d'autres régions du monde avec le message chrétien. Mais un élément fondamental demeure incontestablement: face à l'humanisme, profane et religieux, ils revinrent à l'enseignement de la Bible et à l'exemple de l'Église primitive.

Puisque les réformés prenaient la Bible au sérieux et ne mélangèrent pas leur perspective avec l'humanisme, ils n'avaient pas de problème pour donner sens aux choses individuelles; ils n'avaient pas de problème de la nature contre la grâce. Leur réponse était si complète que la tension entre la nature et la grâce disparaissait. Alors que l'autonomie de l'homme est la caractéristique de la Renaissance, la Réforme, elle, met au centre le Dieu infini et personnel qui a parlé dans la Bible. Et s'il n'y a plus de problème de «particuliers», c'est bien parce que la Bible donne une unité tant à l'universel qu'aux choses particulières.

Premièrement, la Bible dit des choses vraies sur Dieu, des choses que les hommes peuvent connaître, car Dieu s'est révélé. Autrement dit, le mot *Dieu* n'est pas vide de sens. Dieu n'est pas un «Autre philosophique», inconnu; Il a parlé de lui-même. Comme l'exprime en substance la **Confession de Westminster** (1643–1649), quand Dieu a révélé aux hommes ses attributs, ces attributs ne sont pas vrais seulement du point de vue des hommes, ils le sont aussi du point de vue de Dieu; ainsi, l'authenticité de ce que Dieu dit de lui-même n'est pas relative, mais absolue. Les hommes peuvent connaître la vérité sur Dieu et, par conséquent, la vérité sur ce qui est l'universel suprême, même si, et parce qu'ils sont des êtres finis, cette connaissance demeure limitée. La Bible parle bel et bien aux hommes de signification, de morale, de valeurs.

Deuxièmement, la Bible nous dit des choses vraies sur les hommes et sur la nature. Sans nous fournir une information *exhaustive* sur le monde et sur le cosmos, ce qu'elle nous en dit est pourtant tout à fait juste. On y lit des faits authentiques sur la nature, en particulier sur le pourquoi de l'existence des choses et de la forme qui leur est propre. Dès lors que la Bible ne donne pas une information exhaustive sur l'histoire et le cosmos, les recherches des historiens et des savants ne sont pas dépourvues de signification. Même si la rupture est totale entre Dieu et sa création, entre le Dieu infini et les choses créées limi-



tées, l'homme peut connaître la vérité sur Dieu et sur les éléments de la création, puisque Dieu lui a donné la clef — la révélation biblique — pour comprendre ce monde qui lui appartient.

Dans son retour à l'enseignement des Saintes Écritures, la Réforme s'est enrichie à double titre: d'une part, elle ne connaissait pas d'opposition entre les « particuliers » et l'universel (ou la signification), d'autre part, la science et l'art ainsi libérés se développaient sur la base des déclarations de Dieu dans l'Écriture. Ainsi, le christianisme de la Réformation s'est démarqué de la faiblesse et de la pauvreté fondamentales de l'humanisme.

La Bible offre une signification aux particuliers — et à l'homme, auquel elle donne sa vraie grandeur. Quel contraste avec l'humanisme, qui, tout en plaçant l'homme au centre, n'apporte en fin de compte aucun sens à l'existence humaine! Par contre si notre point de référence est la Bible et son affirmation que tout homme est créé par Dieu et à Son image, cela donne une explication cohérente pour sa dignité — il n'est pas un objet programmé!

Cette position des réformateurs a eu des incidences pratiques considérables dans la société, à l'époque de la Réforme et jusqu'à nos jours. Toutes les facettes de l'activité humaine ont acquis leur dignité particulière. La vocation de l'honnête marchand, ou celle de la ménagère, n'est-elle pas aussi noble que celle du roi? La doctrine biblique du sacerdoce universel (tous les chrétiens sont prêtres) venait encore renforcer ce point de vue: d'une manière très réelle, tous les hommes sont égaux. De surcroît, le gouvernement de l'Église par des anciens contenait, en puissance, un semence de démocratie.

Cependant, la Bible affirme aussi la chute de l'homme, un événement historique situé dans l'espace et le temps, quand nos premiers parents se sont révoltés et ont refusé de demeurer dans des relations normales avec le point de référence infini, le Dieu personnel. En conséquence, on pourrait dire que les hommes sont sortis de la normalité et qu'ils sont tous également coupables devant Dieu, le roi autant que le cultivateur. Là où l'humanisme de la Renaissance reste sans réponse capable d'expliquer le visible, la Bible, elle, permet aux hommes de résoudre leur dilemme quand ils commencent à réfléchir à leur condition, à la fois privilégiée et cruelle.

La Bible ouvre sur Dieu un chemin bien différent de celui de l'enseignement teinté d'humanisme répandu dans l'Église au cours des siècles. L'homme vient à Dieu directement, par la *foi*, au moyen de l'œuvre parfaite du Christ, de la valeur infinie de son sacrifice sur la croix. Que pourraient donc bien faire les hommes pour mériter l'œuvre du Christ? ou pour y ajouter quoi que ce soit? C'est *Sola Gratia*, la grâce, et la grâce seule, reçue comme don immérité.

Auparavant, dans certaines églises, une haute grille en bois ou en fer s'élevait entre la nef et l'autel placé dans le chœur, dressant une séparation entre le public et le centre du culte. Cette grille était le *jubé*, appelé ainsi en raison du crucifix qu'il supportait fréquemment ou qui était suspendu au-dessus de lui.

Pour bien marquer la suppression des barrières, la Réforme n'hésita pas à remplacer le jubé par une Bible, cette Bible qui, seule, indique l'approche directe de Dieu, pour tous. À l'église d'Ollon, dans le canton de Vaud, on voit encore sur le mur les traces du jubé. Mais, comme elle a été disposée dans l'église, la chaire a tout simplement remplacé le jubé!

Guillaume Farel a prêché dans cette église d'Ollon. Et c'est de là, et d'une petite ville voisine, Aigle, que la Réforme s'est répandue en Suisse romande. Après Genève et Lausanne, Farel poursuivit son ministère pendant plusieurs années à la cathédrale de Neuchâtel. La statue de Farel dressée à l'extérieur de cet édifice peut être considérée comme le signe distinctif du christianisme: le réformateur soulève la Bible, *Sola Scriptura*, l'Écriture seule, comme pour indiquer comment s'approcher de Dieu et recevoir les réponses intellectuelles et pratiques essentielles à toute l'existence.

Soucieux de purifier la religion de toute insistance exagérée sur les symboles visuels, les réformateurs ont souvent été accusés de rejeter les arts. Allons donc! ils n'étaient pas opposés à l'art en tant que tel; pour certains réformateurs, les statues et les tableaux de la Madone et des saints étaient des oeuvres d'art. Sans doute eût-il été préférable que les hommes de la Réformation cachassent ces chefs-d'œuvre dans un entrepôt plutôt que de les détruire; par la suite, on aurait pu les déposer dans un musée. Mais ne serait-ce pas trop exiger d'une époque où les images religieuses étaient adorées, attitude en contradiction absolue avec la Réforme, pour laquelle Jésus-Christ est le seul médiateur entre Dieu et l'homme? Sous la pression des événements historiques, il arriva donc que ces images fussent détruites, même si les réformateurs ont bien établi la différence entre *images du culte* en particulier et oeuvres d'art en général, les premières seules étant condamnées. Heureusement néanmoins, on peut encore admirer de nos jours, et à travers toute l'Europe, dans des églises et des cathédrales, des milliers de statues qui ont échappé aux regards de protestants trop zélés!

Bernd Moeller (né en 1931), dans **Imperial Cities and the Reformation**, explique la destruction de certaines statues par la représentation religieuse considérée dès lors comme non biblique par ceux-là mêmes qui en avaient fait don! «Ceux qui ont donné une image n'ont pas simplement vénéré cette image, et ceux qui l'ont brisée ne l'ont pas simplement haïe, mais la préoccupation de l'un et de l'autre était

le salut éternel. »

Cette destruction des images peut être mise en parallèle avec l'élimination, par les premiers chrétiens, des bosquets sacrés dédiés au culte des divinités païennes. Si les croyants abattaient ces arbres, était-ce par mépris de la nature et de l'environnement ou en raison de la signification religieuse qui leur était attachée?

A la différence de l'époque contemporaine, les hommes de la Réforme ne vivaient pas dans un monde « divisé » et l'art faisait intimement partie de la vie; il représentait plus qu'une simple valeur esthétique sans relation avec la vérité ou une quelconque signification religieuse.

Pour attester que la Réformation était loin d'être opposée à l'art, il convient de mesurer son impact sur la culture du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle, en peinture et en musique.

Ainsi, Lucas Cranach l'Ancien (1472–1553), peintre et graveur allemand, ami de Luther dont il fait plusieurs portraits avec sa femme. Il peint aussi le père du réformateur et, sans doute, a-t-il gravé les partitions du Recueil de chants de 1524. Luther et Cranach, amis et mutuellement parrains de leurs enfants. Rien n'interdit de penser que Luther a apprécié les divers tableaux de Cranach.

Et la musique, avec le **Psautier de Genève**, ce recueil de psaumes de 1562, plein d'entrain, aux airs si vifs que des railleurs qualifient de « giques genevoises »! Et le grand Théodore de Bèze, successeur de Calvin à Genève, avec sa traduction des Psaumes, pour lesquels Louis Bourgeois (1510–1570) choisit et compose les mélodies. Ce psautier dépassera les limites genevoises et suisses et sera utilisé en Angleterre, en Écosse, en Allemagne et aux Pays-Bas.

A l'évidence, et dans le domaine musical, c'est dans l'Allemagne de Luther que les fruits de la Réformation seront les plus manifestes.

Bon musicien, Martin Luther chante avec une belle voix de ténor et joue des instruments de musique avec adresse et vivacité. En 1524, son chef de chœur, Johann Walther (1496–1570), édite un recueil de chants extraordinairement novateur. Walther et son ami Conrad Rupff travaillent sur ces hymnes dans l'appartement de Luther, qui joue les airs sur son fifre. Cette collection contient le grand hymne « C'est un rempart que notre Dieu », dont les paroles et la musique sont l'œuvre du réformateur.

Le peuple des croyants peut se présenter devant Dieu aussi simplement que par le chant, conformément à la pratique de l'Église bien des siècles auparavant. Ambroise (339–397), évêque de Milan, écrit le texte des chants et entraîne le public à interpréter ses psalmodies antiphonées. Luther ne fera pas autrement. « Je désire que les jeunes aient à leur disposition quelque chose qui les libère de leurs chansons d'amour et de leurs chansons légères, qu'ils apprennent des chants

sains et se consacrent ainsi de bon cœur au bien; de plus, je ne partage pas l'avis de certains bigots qui pensent qu'il faut supprimer tous les arts au nom de l'Évangile; j'aimerais bien, au contraire, que les arts, et en particulier la musique, se mettent de bon cœur au service de Celui qui nous en a fait don et qui les a créés.» Et c'est signé... Martin Luther, dans la préface de son **Wittenberg Gesangbuch**.

Parmi les compositeurs de cantiques ultérieurs plus élaborés, mentionnons Hans Leo Hassler (1564–1612) et Michael Praetorius (1571–1621), Heinrich Schütz (1585–1672) et Dietrich Buxtehude (1637–1707). Schütz fut influencé par la musique baroque du Vénitien Giovanni Gabrieli (1557–1612), un style auquel la Réformation donnera un caractère et une orientation propres. Buxtehude, organiste à Lübeck, exercera une forte influence sur Bach. Deux ans avant que Bach vînt écouter Buxtehude à Lübeck, Haendel (1685–1759) le précéda, non comme auditeur de Buxtehude, mais dans l'espoir de le remplacer à ce poste. Une clause du contrat spécifiait que le nouvel organiste devait épouser la fille de Buxtehude. Mais Haendel ne fut pas désigné! Bach et Haendel assistèrent aux concerts de musique sacrée du dimanche soir, les **Abendmusiken** organisés par Buxtehude.

L'influence de la Réformation sur la culture ne s'exerçait pas seulement sur une élite privilégiée mais bel et bien sur toute la population. Des musiciens moins célèbres de cette époque ont accompli un travail remarquable, tel Johann Kuhnau (1660–1722), compositeur de sonates bibliques pour le clavecin en 1700.

Profondément empreint du christianisme biblique de son époque, Jean-Sébastien Bach (1685–1750) puise son inspiration dans la culture de la Réformation, dont il est incontestablement le plus éminent des compositeurs. Sans un Martin Luther, sans doute n'y aurait-il pas eu de Bach!

Les compositions de Bach portent en épigraphe « Avec l'aide de Jésus », « A Dieu seul la gloire », ou encore « Au nom de Jésus ». « J'apparaîs maintenant devant Ton Trône » seront les derniers mots écrits par ce compositeur chrétien. La forme et les paroles de sa musique sont en relation avec la vérité biblique.

Le contexte biblique de la Réforme favorisait une riche association de musique et de paroles et une diversité dans l'unité, puisque, là encore, la Bible unit l'universel et les particuliers; en conséquence, les particuliers ont une signification. La variété et une riche diversité d'expressions musicales existent sans aboutir à un quelconque chaos!

Impossible d'oublier Haendel, dont l'œuvre, par sa musique et son message, s'inscrit dans la même tradition du christianisme restauré: **Saül et Israël en Égypte**, vers 1738, **Samson**, en 1742, et, au zénith, **Le Messie**, en 1742. On imagine difficilement la naissance d'un tel

chef-d'œuvre dans un milieu où la Bible n'aurait pas occupé une place centrale. L'ordre même des récitatifs, des airs et des chœurs de l'oratorio est strictement conforme à ce que les Saintes Écritures nous disent du Christ en tant que Messie. Un exemple? De nos jours, on place le chœur de l'« Alléluia » à la fin de l'œuvre, à son point culminant, mais Haendel l'a mis là où il convenait qu'il fût, dans le cours de l'histoire passée et future du Christ, c'est-à-dire à ce moment à venir où il reviendra pour régner sur la terre et où retentira le cri prophétique de l'Apocalypse, « Roi des rois et Seigneur des seigneurs! ».

Haendel a probablement rencontré Charles Wesley (1707-1788), pour qui il a composé la musique du cantique « Réjouissez-vous, le Seigneur est Roi! ».

En Angleterre, la musique d'église connut, avec Thomas Tallis (vers 1505-1585) et Orlando Gibbons (1583-1625), une orientation identique à celle de la première musique de la Réforme allemande: un style simplifié et l'accent mis sur le contenu devaient favoriser la compréhension des paroles. Cette musique n'avait rien de fortuit, elle était en parfaite harmonie avec ce grand mouvement historique de retour à l'enseignement biblique, avec des oeuvres témoignant, on ne peut mieux, de l'intérêt de la Réforme pour la culture.

Constataion identique pour les arts plastiques. Nous avons déjà mentionné Cranach. Citons encore Dürer (1471-1528), Altdorfer (1480-1538), Hans Baldung Grien (vers 1484-1545) et les frères Beham, Hans (1500-1550) et Barthel (1502-1540).

Même si Dürer a exécuté une partie de son oeuvre avant 1517 (année où Luther affiche ses quatre-vingt-quinze thèses), il doit néanmoins être considéré comme un artiste de la Réformation. En 1521, il est aux Pays-Bas et il entend dire que Luther a été arrêté; bien qu'en réalité, ses amis l'ont caché pour le protéger. Dürer tient un journal, non destiné à être publié d'ailleurs. En voici quelques extraits.

« Le vendredi précédant la Pentecôte, le 17 mai 1521, la nouvelle parvint à Anvers que Martin Luther avait été perfidement fait prisonnier. Il s'était fié au messenger de l'empereur Charles, qui avait reçu l'ordre de l'escorter avec la garde impériale; mais lorsque le messenger l'eut amené près d'Eisenach, en un lieu sauvage, il lui dit qu'il n'avait plus besoin de lui et s'en alla. Bientôt dix cavaliers surgirent; traîtreusement, ils emmenèrent cet homme pieux trompé, que le Saint-Esprit illuminait et qui faisait profession de la véritable foi chrétienne. Est-il encore en vie? L'a-t-on tué? Si oui, c'est pour la vérité chrétienne qu'il a souffert, parce qu'il avait réprimandé la papauté non chrétienne, cette papauté qui fait obstacle à la libération du pesant fardeau des lois humaines apportée par le Christ; il a aussi souffert pour

que nous soyons encore plus longtemps dépossédés et complètement dépouillés du fruit de notre sang et de notre sueur, et afin que ce fruit soit, honteusement et de façon blasphématoire, dévoré par des paresseux pendant que les gens desséchés par la soif meurent.

Ce qui est le plus dur à comprendre pour moi, c'est que Dieu veut peut-être nous maintenir soumis à leur faux et obscur enseignement, cet enseignement qui n'a été que fabriqué et rassemblée par des hommes qu'ils appellent pères. Voilà pourquoi l'exquise Parole de Dieu est mal expliquée ou n'est pas même enseignée en bien des lieux.

Ô Dieu du ciel, aie pitié de nous! Ô Jésus-Christ, prie pour ton peuple, délivre-nous en temps voulu, maintiens-nous dans la stricte et vraie foi chrétienne, rassemble les brebis égarées en tous lieux par ta voix appelée la Parole de Dieu dans l'Écriture! Aide-nous à reconnaître cette voix qui est la tienne, afin que nous ne répondions pas à un autre appel tentateur (qui ne serait que le fruit de l'imagination humaine), afin que nous ne t'abandonnions jamais, Seigneur Jésus-Christ!... Ô notre Dieu! Tu n'as jamais accablé un peuple de lois humaines d'une façon aussi horrible qu'à l'heure actuelle, où nous sommes soumis à la chaire de Rome, nous qui désirons être des chrétiens libres, rachetés par ton sang. Ô Dieu Très Haut, céleste Père! répands dans nos cœurs par ton Fils Jésus-Christ une telle lumière que nous reconnaissons quel est le messager à qui nous sommes contraints d'obéir, afin que nous puissions rejeter en toute bonne conscience les fardeaux imposés par les autres et être capables de Te servir, Toi, le Père céleste éternel, d'un cœur joyeux et gai.

Si nous avons perdu cet homme qui a écrit plus clairement qu'aucun autre depuis cent quarante ans, cet homme à qui tu as donné un esprit si évangelique, nous te prions, ô notre céleste Père, donne à nouveau ton Saint-Esprit à quelqu'un qui rassemble ta sainte Église chrétienne, afin que nous puissions de nouveau vivre chrétiennement et afin que, à cause de nos bonnes oeuvres, tous les incroyants, comme les Turcs, les païens et les habitants de Calicut aient eux-mêmes le désir de venir nous rejoindre et acceptent la foi chrétienne... Ô Seigneur! montre-nous ensuite la nouvelle, la splendide Jérusalem descendant du ciel, dont parle l'Apocalypse, le saint et pur Évangile qui a été obscurci par la doctrine des hommes.

Après tout, quiconque lit les livres de Martin Luther peut se rendre compte de la clarté et de la transparence de son enseignement lorsqu'il expose le Saint Évangile. Il faut donc res-

pecter ces livres et non pas les brûler; ou alors il faut précipiter ses adversaires, qui combattent en tout temps la vérité, dans le même feu, avec leurs thèses qui fabriquent des dieux avec des hommes; puisse-t-on s'arranger pour que les nouveaux écrits de Luther soient à nouveau imprimés! Ô Dieu, si Luther est mort, qui proclamera désormais le Saint Évangile avec autant de clarté? Ô Dieu! que n'aurait-il pas pu encore écrire pour nous en dix ou vingt ans de plus?»

Dans une lettre à George Spalatin, en 1520, Dürer écrit:

« Très humblement, puis-je demander à Votre Grâce de vous recommander le docteur Luther; il est digne d'éloges en ce qui concerne la Vérité chrétienne; nous nous préoccupons davantage de la vérité chrétienne que de toutes les richesses ou puissances de ce monde, car tout cela passe avec le temps, la vérité seule demeure éternellement. Aide-moi, ô mon Dieu, à pouvoir rencontrer le docteur Martin Luther pour que je le peigne avec soin et que je le grave sur cuivre, afin que demeure le souvenir de cet homme qui m'a aidé à sortir de grandes angoisses. Je demande à Votre Honneur, si le docteur Martin publie quelque chose de nouveau en allemand, de me le faire parvenir contre remboursement. »

Bien des éléments à relever, dans ces deux citations. Dürer dit que Luther a écrit plus clairement que n'importe qui depuis cent quarante ans, soit depuis John Wycliffe et Jan Hus. Il est permis de penser que Dürer faisait une mention particulière de Jan Hus, dont l'influence demeurait forte en Allemagne méridionale. Ainsi, même si Dürer a exécuté ses magnifiques gravures sur bois pour illustrer l'**Apocalypse** (1498), sur cuivre **Le Chevalier, la Mort et le Diable** (1513) et de **Saint Jérôme dans sa cellule** (1514) avant l'affichage des quatre-vingt-quinze thèses de Luther à Wittenberg, il s'inscrit néanmoins dans la lignée de ces hommes qui, bien avant la Réformation, en avaient exposé quelques idées fondamentales, notamment celle de l'autorité souveraine de la Bible. On trouve dans ce journal l'écho d'une des idées-forces de Hus: le salut n'est pas accordé en additionnant les oeuvres de l'homme, mais par le moyen du Christ, et par Son oeuvre seulement.

A deux reprises, Dürer cite le dernier livre de la Bible, l'Apocalypse. On discerne ici très nettement le lien avec ses gravures antérieures sur bois. Son art est un prolongement culturel de la Réforme, comme la musique de Bach le sera plus tard. Contemporain de Raphaël, de Michel-Ange et de Léonard de Vinci, Dürer, dès l'âge de treize ans déjà, prend la nature au sérieux. Ses belles aquarelles de fleurs et de lapins montrent clairement la réelle valeur que le monde du Créateur a pour lui.

Loin de moi l'idée de prétendre que l'ensemble de l'art de la Réforme

fut toujours supérieur, du point de vue artistique, à l'art du sud de l'Europe, mais *affirmer que la Réforme a déprécié l'art et la culture, ou même qu'elle n'a rien produit dans ces domaines, est soit une absurdité, soit une malhonnêteté.*

Les chrétiens ne sont pas les seuls à pouvoir exécuter de beaux tableaux ni les seuls à être capables d'inspirations créatrices! Qu'il le sache ou pas, le reconnaisse ou pas, chaque homme a été créé à l'image de Dieu — une image certes déformée par la chute — et il manifeste son esprit créateur dans la peinture, les sciences, la mécanique, tous domaines d'activités qui n'exigent pas une impulsion divine particulière. L'esprit créateur distingue l'homme du non-homme. Les oeuvres créées reflètent toujours la marque distinctive de leur auteur et sa vision personnelle du monde. On peut ainsi comparer l'art de la Renaissance à celui de la Réforme, ou l'orientation des inspirations créatrices en science.

Après l'Allemagne, les Pays-Bas verront l'épanouissement de l'influence de la culture réformée dans la peinture de Rembrandt (1606–1669), un chrétien qui avait placé sa confiance dans l'oeuvre du Christ. En 1633, il peint, pour le prince Frédéric Henri d'Orange, **L'Élévation de la croix**. Sur ce tableau, actuellement à l'*Alte Pinakotek* de Munich, un homme coiffé d'un béret bleu élève le Christ sur la croix: cet homme, c'est Rembrandt. Un autoportrait au demeurant, où le peintre affirme à la face du monde que ses propres péchés ont envoyé le Christ à la croix.

Dans toute son oeuvre, où il ne cherche ni à idéaliser ni à dévaluer la nature, Rembrandt montre qu'il est un homme de la Réforme. Il s'appuie sur la base biblique qui lui permet d'exceller en représentant les hommes avec une grande pénétration psychologique. Certes, l'homme est grand, mais aussi cruel et brisé, lui, le révolté contre Dieu. La peinture de Rembrandt développe un caractère élevé, mais elle sait aussi s'abaisser. Puisqu'on peut jouir de cette création de Dieu, Rembrandt n'a pas besoin de s'évader dans le monde de l'illusion, à l'instar de tant de peintres baroques de la Contre-Réforme.

Pensons à un autre tableau de Rembrandt, **Danae**, de 1636, exposé au musée de Saint-Pétersbourg. La femme du peintre, nue, l'attend au lit. Rembrandt n'est pas sur le tableau. Caché, il en est pourtant le point central. Sa femme, regardant sur sa gauche, le voit s'approcher, image d'amour et de douceur.

Le grand artiste hollandais a compris: le Christ est le maître de toute la vie. L'artiste vit en chrétien, au milieu du monde, et n'a pas besoin de se diviniser lui-même; dans sa peinture, il peut se servir du monde de Dieu, et de sa forme.

Tant d'artistes hollandais étaient si pénétrés de cette culture réfor-



mée reflétée dans leurs portraits, leurs paysages et l'atmosphère paisible de la vie quotidienne qu'on en vient à recevoir la réalité de tous les jours comme un don du créateur divin. La vision de la nature est précise et la vie devient un ensemble de choses nobles et belles. Peut-être la Renaissance aurait-elle pu faire un bout de chemin dans une si bonne direction, mais tout fut compromis par l'humanisme, avec son esprit d'autonomie.

En 1860, Jacob Burckhardt (1818–1897), dans **La Civilisation de la Renaissance en Italie**, souligne la différence capitale entre la Renaissance et la Réformation. Sans suivre l'historien bâlois à la lettre, le contraste qu'il établit entre la Réforme et la Renaissance est remarquable et demeure très actuel: la liberté a été introduite dans le Nord par la Réforme et dans le Sud par la Renaissance, où là, hélas! elle conduira à la licence. Pourquoi? La Renaissance humaniste ne donnera à l'homme aucune signification aux particuliers de la vie et elle ne désignera aucune source d'absolu en matière de morale. Dans le Nord? Le peuple de la Réformation, soumis à l'enseignement de l'Écriture, trouve la liberté, et des valeurs absolues et compulsives.

## 5. La Réforme et la société

**L**a Réforme, modèle parfait? Age d'or de l'histoire? Nous ne le prétendons pas. Si l'enseignement biblique n'a jamais été mis en pratique d'une manière absolue et si, très vite, les hommes, partout et en tout temps, ont toujours eu tendance à le corrompre, il n'en reste pas moins que la Réforme — ce retour au christianisme biblique — n'est pas restée sans conséquences graduelles là où elle s'est répandue.

D'abord, la prédication de l'Évangile a montré que l'œuvre du Christ ouvrait l'accès à Dieu. Ensuite, elle a produit des effets secondaires dans les arts — nous l'avons vu, la Réforme n'a jamais été opposée aux arts ni à la culture en tant que tels — et dans les affaires publiques.

La Réformation n'a pas apporté la perfection sociale ou politique, mais une amélioration graduelle, étendue et restée sans pareille. L'individu était libre parce que la société vivait un consensus basé sur les absolus bibliques et, par conséquent, sur des valeurs réelles pour faire naître la liberté, à l'exclusion de libertés menant au chaos. Ce fut une première dans l'histoire. Certes, les petites cités-Etats grecques ne voyaient pas d'inconvénient à tenter l'expérience d'une participation sociale et politique de certains secteurs bien délimités de la population: la vie de l'apôtre Paul montre bien que la loi de l'empire assurait aux citoyens romains une certaine liberté, mais une liberté jamais comparable à celle induite par la Réformation. On assiste donc, en Europe occidentale, à la naissance d'une nouvelle forme de société.

La peinture murale de Paul Robert (1851–1923) **La Justice élève les nations**, de 1905, montre clairement la base de la liberté sans chaos. Pour que l'on ne s'y trompe pas, le peintre a écrit le titre sur l'œuvre elle-même! La peinture se trouve dans l'escalier que les juges du Tribunal fédéral de Lausanne empruntent pour rejoindre le lieu de leurs délibérations. Robert a voulu ainsi rappeler aux magistrats que la Bible, mise en valeur par la Réforme, est une base non seulement pour la morale, mais pour la loi civile. Il a représenté, au premier plan de *La Justice élève les nations*, plusieurs types de procès. Les juges, en robes noires, se tiennent derrière leur banc. Le problème est bien posé: comment des juges rendent-ils la justice? Sur quel critère vont-ils s'appuyer pour éviter un jugement arbitraire?

Au-dessus, la Justice est debout; ses yeux ne sont pas bandés, son épée n'est pas dressée, mais inclinée vers un livre et, sur ce livre, on lit: «La loi de Dieu». Cette peinture est l'expression de la base sociologique et juridique de l'Europe septentrionale après la Réformation.

Robert avait compris que la Réformation s'intéressait au domaine du droit, auquel la Bible donne un fondement.

Paul Robert est tout à fait dans la ligne réformée d'Alexandre Vinet (1797–1847), professeur de théologie à l'Académie de Lausanne (l'actuelle Université). Ce penseur du canton de Vaud s'inspirait des réformateurs suisses; il fut le plus célèbre représentant du protestantisme francophone de son époque et il a dit: «Le christianisme est dans le monde l'immortelle semence de la liberté.» Cette citation figure sur une statue de Vinet dressée à une centaine de mètres de l'édifice du Tribunal fédéral dans lequel Paul Robert a peint son oeuvre murale.

Le caractère unique des libertés suisses repose sur cette base. Mais Vinet ne s'est pas contenté de parler et écrire sur ce sujet, il a aussi pris avec hardiesse la tête du mouvement en faveur de la liberté de culte et de la liberté de conscience vis-à-vis de l'État.

Les résultats de la Réformation sont palpables en Angleterre, en Hollande et, à des degrés divers, dans les autres pays protestants. Trop souvent cependant, notre conception de la loi est limitée à la conduite civile et criminelle, mais nous oublions qu'elle concerne toute la structure d'une société, y compris son gouvernement. Le retour à la Bible provoqué par la Réformation a eu, dans ce domaine, une influence décisive et positive, même si son impact, d'une région ou d'un pays à l'autre, a varié au gré des circonstances et des occasions plus ou moins favorables. Mais si, d'une manière générale, les idées constitutionnelles d'un Martin Bucer (1491–1551), qui fut à la tête de la Réformation à Strasbourg et exerça une profonde influence dans tous les pays protestants, ou celles d'un Jean Calvin produisirent des résultats, c'est parce qu'elles étaient en étroite relation avec la vie quotidienne, à la différence des idées du contrat moribond de la fin du Moyen Age. (Le contrat était à la base des obligations des sujets envers la société féodale).

Bucer est connu comme l'un des réformateurs les plus équilibrés et les plus charitables. Il exerça une influence personnelle très forte sur les opinions conciliantes et solidement établies de Calvin sur les affaires de l'Église à Genève et dans les relations entre l'Église et l'État. Le modèle constitutionnel implicite dans le gouvernement presbytéro-synodal de l'Église n'était pas seulement un exemple, il définissait le principe des limites politiques. Même si, en Angleterre, le presbytérianisme ne triompha pas, ses idées politiques se répandirent dans la vie publique au travers de ces groupes nombreux et complexes constituant le mouvement puritain et qui jouèrent un rôle de contre-pouvoir face aux rois. Le citoyen ordinaire découvrit une liberté vis-à-vis du pouvoir arbitraire à une époque où, ailleurs, le mouvement vers l'absolutisme politique restreignait la liberté d'expression.

L'insistance biblique sur la responsabilité des hommes — et des monarques! — en face de la loi de Dieu renversa la marée politique dans les pays où s'enracina le principe de l'autorité souveraine de la Bible seule. Ailleurs, il était naturel, pour des monarques centralisateurs, d'accueillir l'aide de l'Église romaine monarchique pour vaincre l'hétérodoxie politique et religieuse.

En Angleterre, la menace absolutiste fut contrecarrée: les hommes vivaient de plus en plus sans craindre une vengeance arbitraire. Un Écossais, Samuel Rutherford (1600–1661), est l'auteur de **Lex Rex** (la loi est souveraine). Cet ouvrage est le meilleur exemple du principe réformé du contrôle politique exercé par le peuple sur son souverain. Au moment de la parution de son livre, Rutherford faisait partie de la députation écossaise au Parlement de Westminster, à Londres. Il devint ensuite recteur de l'Université de Saint Andrews, en Écosse. Samuel Rutherford exprime dans **Lex Rex** ce que Paul Robert devait peindre plus tard pour les juges du Tribunal fédéral suisse. On y trouve une notion de la liberté sans chaos parce qu'il y a une règle; en d'autres termes, un gouvernement du droit en lieu et place des décisions arbitraires des hommes, parce que, à la base, se trouve l'autorité souveraine de la Bible. Dès lors étaient dépassés et le mouvement conciliaire et les premiers parlements du Moyen Âge, dont la seule assise reposait sur les décisions contradictoires de l'Église et le cours variable des événements politiques.

L'œuvre de Samuel Rutherford, avec la tradition qu'elle incarna, même si elle est tombée largement dans l'oubli dans le monde anglo-saxon, a marqué de son empreinte la Constitution des États-Unis. En ce sens, deux hommes ont joué un rôle essentiel en Amérique du Nord, John Witherspoon et John Locke.

John Witherspoon (1723–1794), presbytérien, se conforma à la **Lex Rex** de Rutherford et en adapta les principes à la rédaction de la Constitution et à la mise en chantier des lois et des libertés. Witherspoon, qui avait étudié à l'Université d'Edimbourg, devint, en 1768, président du Collège du New Jersey, devenu l'Université de Princeton. Membre du Congrès continental de 1776 à 1779 et de 1780 à 1782, il est le seul ecclésiastique dont le nom figure parmi les signataires de la Déclaration d'Indépendance et il joua un rôle important dans de nombreux comités du Congrès.

John Locke (1632–1704) a sécularisé la tradition presbytérienne, tout en y faisant cependant beaucoup d'emprunts: insistance sur les droits inaliénables, sur le gouvernement par consentement, sur la séparation des pouvoirs et sur le droit à la révolution. Mais sans l'arrière-plan biblique mis en valeur par Rutherford, tout ce système se trouvait privé de fondement. Une contradiction propre à l'œuvre même de

Locke le prouve. Son empirisme, exposé dans *L'Essai sur l'entendement humain* de 1690, ne laisse, en réalité, aucune place aux « droits naturels ». L'empirisme veut faire tout reposer sur l'expérience. Cependant, ou bien les « droits naturels » sont inhérents à la nature humaine et ne reposent pas sur l'expérience, ce qui est en opposition avec la notion même d'empirisme, ou bien ils ont un autre fondement que l'expérience humaine. Le fait de ne pas partager le point de vue chrétien de Rutherford représentait une réelle difficulté pour Locke. Il énonçait les résultats du christianisme biblique sans posséder le fondement qui les produisait; en fait, il laïcisait la doctrine chrétienne.

Thomas Jefferson (1743–1826) adopta la forme laïque et la rattacha à des exemples classiques. Ceux qui ont posé les prémices de la Constitution des États-Unis n'étaient pas tous chrétiens; en fait, beaucoup étaient déistes. Il faut préciser que le terme *chrétien* peut être légitimement employé dans deux sens. Selon la première signification, un chrétien est un individu qui s'est réconcilié avec Dieu grâce à l'œuvre du Christ. Cette notion est à distinguer de la seconde, couramment admise, qui définit un individu vivant dans un milieu qui est le produit d'un consensus chrétien, sans être lui-même un chrétien au sens premier du terme. Ainsi en est-il dans des domaines comme les arts ou la pensée politique. En dépit du fait que plusieurs rédacteurs de la Constitution américaine n'étaient pas chrétiens au sens biblique du mot, ils ont bâti sur le fondement de la Réformation conformément à la tradition de *Lex Rex* ou à la pensée de John Locke. Dans la mesure où une société permet à l'enseignement de la Bible de produire ses effets naturels, l'ordre et la liberté peuvent régner dans la société et le gouvernement.

Ainsi, la prédication réformée de l'Évangile eut deux conséquences, certes secondaires par rapport au message central de la Bible, mais néanmoins importantes: un intérêt pour la culture et un véritable fondement de l'ordre et de la liberté. Cette dernière conséquence comporte un corollaire notoire: une majorité de 51% ne peut jamais devenir, pour un gouvernement, la source souveraine du bien et du mal, car seuls les absolus de la Bible constituent la norme ultime pour juger une société. L'« homme ordinaire », simple citoyen, peut se dresser en tout temps et dire: « La majorité se trompe! » La mise en pratique de l'enseignement biblique est un garde-fou contre le despotisme du vote majoritaire, où la voix d'un seul individu peut faire pencher la balance.

En Europe septentrionale aussi, la Réformation contribua à limiter et à équilibrer les pouvoirs du gouvernement. Bien entendu, cette idée n'était pas nouvelle au XVI<sup>e</sup> siècle, puisqu'une certaine notion de freins et de contrepoids était implicitement contenue chez des penseurs du Moyen Âge et qu'elle est au centre de ce qu'on appelle le républica-

nisme de Polybe (202?-120? av. J.-C.). Cet écrivain grec a écrit une histoire du développement de la République romaine dont l'objectif est d'amener ses compatriotes à accepter la domination romaine. Polybe prenait comme exemples les meilleurs aspects des pratiques grecques et romaines. Mais le républicanisme de Polybe demeure partisan du pouvoir de l'élite économique et politique. Ne fut-il pas adopté par Nicolas Machiavel (1469-1527), un témoin de la destruction du républicanisme florentin qui ne manqua pas de s'intéresser à la théorie de Polybe sur les cycles politiques de l'histoire? En écrivant **Le Prince**, Machiavel se faisait le défenseur du gouvernement autocratique: seul le régime dictatorial du prince « idéal » peut faire avancer le cycle de l'histoire politique et seul l'emploi de la brutalité peut améliorer les cycles. En définitive, Machiavel a montré que la Renaissance humaniste n'avait pas plus d'universel en morale politique qu'elle n'en avait en morale individuelle.

**Le Prince** de Machiavel est devenu un manuel de référence en sciences politiques pour des chefs d'État aussi éloignés du temps de son auteur que Mussolini et Hitler. Il contraste fortement avec la perspective réformée des freins et des contrepoids.

La vision de l'homme commune aux réformateurs n'avait rien de romantique. Avec leur insistance si forte sur la chute, ils ont compris que, tout homme étant pécheur, des freins et des contrepoids étaient nécessaires, tout particulièrement pour les détenteurs du pouvoir. D'ailleurs, Calvin lui-même, à Genève, n'a pas eu, et de loin, l'autorité qu'on lui a trop souvent attribuée! (Dans ce domaine, Calvin a été, rappelons-le, très influencé par la pensée de Bucer.) À la différence de celle d'un pouvoir public ou institutionnel, l'autorité de Calvin était morale et implicite. On observe cette réserve du réformateur non seulement dans les questions politiques, une sphère où les historiens s'accordent à reconnaître que Calvin s'exprima peu, sinon indirectement, mais également dans les affaires ecclésiastiques. Un exemple? Si Calvin donnait la préférence à la célébration hebdomadaire de la sainte cène, il laissa néanmoins prévaloir la volonté de la majorité des pasteurs genevois, et la communion ne fut distribuée que tous les trois mois.

Chaque pays réformé a mis en pratique le système des limites et des contre-pouvoirs, sous une forme ou sous une autre. L'expérience helvétique est intéressante à cet égard. Même si tous les cantons n'ont pas adopté la Réforme, la vie du pays fut façonnée par la tradition protestante. Depuis le milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, les pouvoirs législatif et exécutif sont séparés géographiquement du pouvoir judiciaire, les deux premiers étant installés dans la Ville fédérale, à Berne, et le troisième à Lausanne. En Grande-Bretagne, ce même principe est représenté par les pouvoirs respectifs du roi, des deux Chambres du Parlement et

des tribunaux. De nos jours, le roi a moins d'autorité que lorsque cette séparation des pouvoirs fut établie, mais la notion des limites et des contre-pouvoirs existe toujours.

Aux États-Unis, si le principe fondamental est identique, l'organisation est légèrement différente: la Maison-Blanche représente le pouvoir exécutif, le Congrès bicaméral le pouvoir législatif, la Cour suprême le pouvoir judiciaire. Ainsi est apportée, dans les pays de la Réformation, une solution au problème de l'« ordre » ou du « chaos » dans la société.

Répétons-le: nous ne prétendons pas qu'à l'époque où l'influence des chrétiens issus de la Réforme était plus grande que de nos jours dans la culture et l'opinion publique, en Europe septentrionale, aux États-Unis, au Canada, en Australie, en Nouvelle-Zélande, ailleurs encore, ils atteignirent la perfection, d'autant que certaines faiblesses spécifiques apparurent et se développèrent graduellement. Sur certains points, les héritiers de la Réformation n'ont pas été conséquents avec l'enseignement biblique dont ils se réclamaient, et cela en particulier sur deux points: une conception erronée de la race et le manque de compassion dans l'usage de richesses accumulées.

Dans la question raciale, on relève deux sortes d'abus. Le premier était l'esclavage basé sur la race; le second le préjugé racial en tant que tel. Ces deux comportements étaient faux et ils existaient souvent en dépit d'une influence des chrétiens sur la société bien plus forte que de nos jours. Hélas! partout, l'Église n'émit qu'une protestation très faible!

Impossible de passer sous silence les conditions d'existence à bord de ces navires transportant des milliers d'esclaves, dont beaucoup mouraient pendant la traversée, ni le traitement subi fréquemment par les Noirs. Impossible non plus de voiler la justification apportée à l'esclavage sur la base de la couleur de la peau.

Pour des raisons complexes, discutées de nos jours encore par les historiens, les Anglais, les Européens du continent et les Américains s'abandonnèrent à la fiction que le Noir n'était pas une personne et qu'il pouvait être traité tel un objet. Quelle hypocrisie! En réalité, ils revenaient à la définition d'Aristote d'après laquelle l'esclave est un outil vivant et ils restaient très en deçà de l'enseignement biblique. Dans un tel contexte, l'Église, en sa qualité d'Église, resta trop souvent silencieuse.

Les chrétiens de notre époque qui revendiquent l'héritage de ces hommes doivent confesser les inconséquences d'une notion erronée de la race. Il n'existe pas de mot plus faible que le mot **péché** à propos de pratiques si éloignées des directives bibliques. Et aujourd'hui, pour les chrétiens, la manière la plus efficace de reconnaître ce péché n'est-elle pas de se conformer à la Bible sur ce point particulier?

Bien entendu, ces pays chrétiens n'ont pas été les seuls à connaître l'esclavage des Noirs, mais cela ne peut absolument pas justifier un point de vue faux, surtout dans des pays où les Églises issues de la tradition réformée auraient pu être plus influentes à ce sujet.

Nous devons aussi faire face, dès la révolution industrielle, au manque de charité dans l'usage des richesses accumulées. Évidemment, nous n'oublions pas les avantages de l'industrialisation ni ceux d'une époque où des inventeurs et des ingénieurs maîtrisèrent la puissance de l'eau, puis celle de la vapeur. Les bienfaits qui en découlèrent allaient d'une meilleure vaisselle de terre pour les ouvriers à l'augmentation des marchandises rendue possible pour l'ensemble de la population. Si, en parallèle, on s'était montré plus sensible à l'insistance de l'Ancien et du Nouveau Testament sur l'emploi charitable des richesses et sur la dignité de chaque être humain, la révolution industrielle aurait pu être une révolution bénéfique en tout point. On ne peut excuser ce silence de l'Église, en Angleterre comme dans d'autres pays, en mettant en avant des efforts individuels inspirés par la compassion; l'usage égoïste des richesses qui suivit l'industrialisation était trop manifeste.

Sans nul doute, la plupart des gens n'étaient pas plus mauvais qu'à l'époque précédente, celle de la civilisation rurale, mais l'augmentation du nombre de taudis à Londres et dans les grandes cités industrielles, l'exploitation des femmes et des enfants, qui en souffrirent particulièrement, le contraste entre l'immense fortune d'un petit nombre et la misère des masses, toute cette douleur est trop criante pour que l'égoïsme des riches ne soit pas dénoncé. Sait-on que la moyenne quotidienne d'heures de travail se situait entre douze et seize heures? Pourquoi l'Église ne protesta-t-elle pas plus vigoureusement contre un tel utilitarisme?

Il est significatif de noter que les fléaux de l'esclavage et du mauvais usage des richesses atteignirent un degré tel que les propriétaires d'esclaves cherchèrent à se justifier avec, précisément, les arguments de l'utilitarisme. Admettons, en toute honnêteté, l'appel du père de l'utilitarisme, Jeremy Bentham (1748–1832), en faveur d'une protection gouvernementale des enfants qui travaillaient et pour l'amélioration des conditions d'habitat et de travail. Mais s'appuyer sur l'utilitarisme sans le soumettre à une norme absolue et sans appliquer courageusement les critères bibliques fait courir à la notion du « bonheur le plus grand pour le plus grand nombre » le risque d'être facilement manipulée.

A propos de la croissance démographique mondiale, on se plaît à citer, de nos jours, les avertissements de Thomas Robert Malthus (1766–1834), dans son **Essai sur le principe de population** de 1798. Mais on oublie souvent qu'il appuya en même temps une politique consistant à laisser de côté les réformes sociales. Pour lui, la pauvreté est inévitable



et les réformes sociales ne font qu'aggraver les problèmes.

David Ricardo (1772–1823) partage ce point de vue dans le premier véritable manuel d'économie politique, **Principes d'économie politique et d'imposition fiscale**, qu'il écrivit en 1817. Au XX<sup>e</sup> siècle, cette politique a ses partisans parmi ceux qui prétendent que la généralisation des soins médicaux présente plus d'inconvénients que d'avantages. Impossible de passer sous silence l'attitude de Charles Edward Trevelyan (1807–1886), quand, chargé de la distribution des secours gouvernementaux en Irlande pendant la famine provoquée par la pénurie de pommes de terre, il refusa d'accorder aux Irlandais les secours du gouvernement, alléguant qu'ils devaient s'aider eux-mêmes. Si l'on n'agissait pas comme il le faisait, on encouragerait les Irlandais à la paresse. Trevelyan ne manquait pourtant ni de charité ni de conscience sociale, la suite de sa carrière l'atteste bien, mais, sur un point capital, un préjugé non chrétien étouffa l'enseignement du Christ et scella le destin de l'Irlande.

Ce genre de comportement n'était pas un reflet du consensus chrétien, mais on peut cependant reprocher aux Églises leur silence face à de tels abus. En parlant plus clairement et courageusement — comme la Bible le leur ordonne! —, elles auraient contribué à améliorer la situation.

Si l'Église était restée fidèle à l'enseignement biblique sur les richesses — et leur usage charitable! — et si elle s'était élevée sans détour contre leur utilisation comme arme dans une sorte de bataille pour la « survivance des plus aptes », il est fort probable qu'une telle conception, quand elle se répandit dans les milieux de la science sécularisée, n'aurait pas été acceptée aussi naturellement. Et sans doute, par la suite, l'Église n'aurait pas perdu tant de travailleurs.

Si ce silence de l'Église pose un problème pour l'Angleterre, les États-Unis méritent des remarques particulièrement sévères. L'esclavage basé sur la race y a duré trop long-temps.

Pour être objectifs, mentionnons, d'une part, les nombreuses influences non chrétiennes qui s'exercèrent aussi sur la culture et le fait que beaucoup de personnages prestigieux, même s'ils se qualifiaient eux-mêmes de chrétiens, ne l'étaient pas du tout; mais il était socialement bien considéré d'en porter le titre et d'accomplir certaines formalités extérieures! D'autre part, nombre de chrétiens prirent une part essentielle à la tête du combat contre les abus et n'hésitèrent pas à le proclamer. Ils ont lutté pour les réalisations sociales qui devraient se manifester dans une société à consensus chrétien. Accompagnés de pasteurs, ils ont élevé une voix prophétique, souvent à leurs dépens du reste, mais la Bible ne dit-elle pas que la prédication de l'Évangile doit avoir des résultats dans la société? Des voix ont insisté sur cette vérité;

des vies se livrèrent pour l'illustrer.

John Howard (1726–1790), un ami de John Wesley, travailla infaiblement à la réforme des prisons. Une femme quaker, Elizabeth Fry (1780–1845), manifesta de façon pratique un amour profond pour les prisonniers de Newgate. Lord Shaftesbury (1801–1885) est le plus connu avec sa lutte sans fin menée contre l'exploitation des femmes et des enfants dans les mines et les usines — il avait compris la signification d'un usage charitable des richesses. John Wesley (1703–1791), pourfendeur sévère de l'esclavage, exposa franchement son opinion par des déclarations catégoriques contre les pratiques dont il était le témoin aux États-Unis. Lorsque John Newton (1725–1807) devint chrétien, il ne se contenta pas de mettre un terme à son activité de marchand d'esclaves, il s'éleva contre un tel commerce. Un fils de pasteur de l'Église anglicane, Thomas Clarkson (1760–1846), parla très ouvertement contre le marché des esclaves. Admirateur des quakers, il écrivit leur histoire.

William Wilberforce (1759–1833) put utiliser le travail de pionnier accompli par Clarkson. Pendant de nombreuses années, il s'est battu au Parlement contre le trafic des esclaves et pour la reconnaissance d'un fait fondamental devant Dieu: le Noir est un homme. C'est bien parce qu'il était chrétien que Wilberforce fut, en Angleterre, la voix la plus éminente pour protester contre le commerce des esclaves, finalement interdit en 1807. Wilberforce était mourant quand sonna l'heure de l'abolition de l'esclavage lui-même.

En effet, l'esclavage fut interdit dans toutes les colonies britanniques par une loi votée en 1833, applicable en 1834. Les contribuables anglais payèrent 20 millions de livres sterling d'indemnités aux propriétaires d'esclaves. Combien il aurait été souhaitable qu'aux États-Unis un chrétien illustre aussi conséquent que Wilberforce, un homme occupant un poste influent, puisse conduire à ce résultat, à ce moment-là de l'histoire, voire beaucoup plus tôt!

Dans notre critique du silence des Églises, nous n'incluons pas, bien entendu, l'Église noire des États-Unis, qui a enrichi de bien des manières l'héritage culturel américain avec sa musique si merveilleuse. Mais elle n'avait pas le moyen de parler de l'esclavage de manière efficace, en particulier dans les États où il était pratiqué. Quiconque aurait tendance à minimiser la brutalité de l'esclavage pratiqué en Amérique devrait lire les **Notes américaines**, de Charles Dickens (1812–1870). En voulez-vous un extrait? Voici. « Les défenseurs de l'esclavage en Amérique (je n'écrirai rien sur les atrocités de ce système sans avoir de multiples et solides preuves)... » Viennent ensuite des douzaines de pages d'annonces de quotidiens, éloquents par elles-mêmes:

« En fuite, un garçon noir de douze ans environ. Avait autour du cou

une chaîne de chien sur laquelle était gravé « De Lampert ». « Détenue à la prison du poste de police, jeune fille, Myra. Porte plusieurs traces de coups de fouet; a des fers aux pieds. » « Cent dollars de récompense pour un Noir, Pompoy, âgé de quarante ans. Marqué au fer chaud sur la joue gauche. » « En fuite, une négresse et deux enfants. Quelques jours avant son départ, je l'ai brûlée au fer chaud sur le côté gauche de la figure. J'ai essayé de faire la lettre M. »

Aux États-Unis, quelques groupements firent entendre leur voix. En tant que dénomination, l'Église réformée presbytérienne décida officiellement, dès 1800, qu'aucun propriétaire d'esclaves ne pourrait rester membre communiant ou y être admis.

Mentionnons aussi l'influence des réveils de George Whitefield (1714–1770) et de John Wesley, les premiers méthodistes, et, avec eux, tous ceux qui étaient des fruits de ces premiers réveils; ces chrétiens insistèrent beaucoup sur la nécessité de réformes politiques, économiques et scolaires. L'historien de Cambridge J.H. Plumb, né en 1911, a relevé qu'il n'est pas exagéré de se demander si, sans l'influence profonde exercée par les réveils de Whitefield et de Wesley, l'Angleterre aurait pu éviter une révolution semblable à la Révolution française de 1789.

## 6. Le Siècle des Lumières

**E**n matière d'améliorations politiques, les résultats de la Réforme sont impressionnants. Le **Tale of Two Cities** [Le Conte de deux cités], de Dickens, dessine un contraste saisissant entre deux métropoles, Paris, adonné à la déesse Raison et Londres qui, en dépit de toutes ses contradictions, s'appuie sur l'héritage de la Réformation.

Sans oublier cependant les guerres civiles antérieures, le changement décisif, en Angleterre, intervint en 1688 avec la « Révolution non sanglante ». À l'heure où Guillaume III d'Orange et Marie montèrent sur le trône, le Parlement fut proclamé l'égal de la couronne et non plus un quelconque associé subalterne. De telles dispositions établissaient avec sagesse un contrôle de la monarchie à l'intérieur de limites légales bien précises.

Voltaire (1694–1778), souvent appelé le père du Siècle des Lumières, fut fortement influencé, lors de son exil en Angleterre de 1726 à 1729, par les résultats de cette révolution non sanglante. Ses **Lettres sur les Anglais** (1733–1734) reflètent l'impact de la Révolution de 1688 et ses effets sur la liberté d'expression. « Les Anglais sont le seul peuple de la terre à avoir été capables de fixer des limites au pouvoir des rois en leur résistant et, après plusieurs luttes, à avoir finalement institué (...) ce sage système de gouvernement dans lequel le prince est tout-puissant pour faire le bien et où, en même temps, on l'empêche de faire le mal (...) et dans lequel le peuple participe au gouvernement sans confusion. »

On excusera ce portrait parfois trop flatteur dressé par Voltaire de la situation anglaise tant le contraste avec la France était saisissant, dans un pays où bien des choses devaient être redressées. Hélas! quand la Révolution française essaya de reproduire les conditions propres à l'Angleterre, mais sans le fondement de la Réformation, le résultat fut un bain de sang et un échec rapide qui laissa la place au pouvoir autoritaire de Napoléon Bonaparte (1769–1821).

Cinq mots suffisent à résumer le rêve utopique du Siècle des Lumières: raison, nature, bonheur, progrès et liberté. L'inspiration tout à fait profane des éléments humanistes de la Renaissance a ainsi entraîné la marée haute du Siècle des Lumières. L'homme lui-même se prend pour un point de départ absolu. Quel contraste avec la Réformation! Les Lumières en sont l'antithèse parfaite, leurs fondements et leurs objectifs respectifs s'opposant radicalement et leurs résultats divergeant résolument.

Pour les penseurs du Siècle des Lumières, l'homme et la société sont

perfectibles et — même en pleine Terreur! — les Français restèrent attachés à ce point de vue d'une façon romantique.

Voltaire a décrit l'histoire en quatre époques, son époque en représentant bien entendu l'apogée. Le marquis de Condorcet (1743–1794), mathématicien, l'un des philosophes du cercle de Voltaire, pouvait parler de neuf étapes du progrès dans son **Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain** (1793–1794), quand bien même il tentait d'échapper à la police de Robespierre et à la mort, caché dans une mansarde, à Paris, en pleine Terreur! Il écrivait alors: « Nous avons été les témoins des progrès d'une nouvelle doctrine qui assènera le coup final à l'édifice déjà branlant des préjugés. C'est l'idée de la perfectibilité illimitée de l'espèce humaine (...) » Tentant ensuite de fuir Paris, Condorcet fut reconnu, arrêté, jeté en prison, où il mourut alors qu'il attendait son tour pour être conduit à la guillotine.

Si ces hommes avaient une religion, c'était le déisme. Ils croyaient en un Dieu créateur du monde, mais ce Dieu n'était plus en contact avec les hommes et ne leur avait révélé aucune vérité. Un Dieu existe, mais il est silencieux — Voltaire ne s'attendait pas à ce qu'il parlât, ce qui ne l'empêcha nullement, d'ailleurs, et tout à fait illogiquement, de se plaindre du fait que Dieu n'était pas intervenu après le tremblement de terre de Lisbonne en 1755! Les hommes du Siècle des Lumières français n'avaient pas d'autre base que leurs propres limitations.

Juin 1789. La première étape du plan bourgeois de la Révolution française est franchie. Jacques Louis David (1748–1825) a dépeint cette scène dans son tableau **Le Serment du Jeu de paume**: les députés du Tiers État jurent de rédiger une constitution consciemment fondée sur une théorie purement humaniste des droits. Deux mois plus tard, le 26 août, l'Assemblée Nationale constituante vote la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen. Un beau texte, hélas! ne reposant que sur ce que l'on appelait alors l'Être suprême, autrement dit la « souveraineté de la nation », la volonté générale du peuple! Il restera toujours un contraste saisissant entre les événements de France et la Révolution non sanglante des Anglais et, davantage encore, avec la Déclaration d'Indépendance des États-Unis d'Amérique, proclamée treize ans plus tôt, et ses résultats. Le fondement de la Réformation d'un côté, son absence de l'autre.

La Constitution que l'Assemblée nationale constituante mit deux ans à rédiger, entre 1789 et 1791, mais devint lettre morte au bout d'un an à peine. La seconde Révolution française était en cours; elle finira dans un bain de sang, avec le massacre des chefs révolutionnaires eux-mêmes.

1792 est l'an I du calendrier adopté par les révolutionnaires français, et on y détruisit nombre de vestiges du passé. N'allèrent-ils pas jusqu'à

envisager la démolition de la cathédrale de Chartres? À Notre-Dame de Paris, à Chartres, comme dans d'autres églises de France, ils proclamèrent la déesse Raison, personnifiée par une actrice, la demoiselle Candeille, portée sur les épaules d'hommes habillés à la romaine à Notre-Dame de Paris!

Comme les humanistes de la Renaissance, les hommes du Siècle des Lumières rejetèrent les fondements du christianisme pour opérer un retour à l'Antiquité païenne. Dans sa maison de Ferney, Voltaire suspendit au mur, au pied de son lit, un tableau de la déesse Diane, un petit croissant de la nouvelle lune au-dessus de la tête et un très grand croissant sous les pieds; chaque matin, le premier regard du philosophe était pour cette déesse descendue vers les hommes, pour venir à leur aide.

Mais les idéals humanistes courront à l'échec avec une rapidité incroyable! En septembre 1792 commence le massacre au cours duquel 1 300 prisonniers seront exécutés. Avant même la fin de ce massacre, 40 000 personnes, dont beaucoup de paysans, seront mises à mort par le gouvernement et ses agents<sup>3</sup>. Maximilien Robespierre (né en 1758), le chef révolutionnaire, est lui-même guillotiné en juillet 1794. Cette rage destructrice n'a pas surgi de l'extérieur du système, mais bel et bien de l'intérieur. Les révolutionnaires, appuyés sur leur humanisme, n'avaient que deux options: ou l'anarchie, ou la répression.

Voulez-vous un parallèle frappant entre la Révolution de 1789 et les événements de 1917 en Russie? En voulez-vous un (seul) exemple? Avec Napoléon, dès 1799, l'élite de la nation gouverne la France; avec Lénine, l'élite prendra le pouvoir en Russie.

On a comparé parfois la Révolution française à ce qui s'était passé un peu plus tôt, en 1776, aux États-Unis d'Amérique. Il y a certes quelques influences réciproques sur le plan historique, mais si une analogie existe, c'est plutôt entre la Révolution non sanglante anglaise de 1688 et celle des États-Unis en 1776 qu'il faut aller la chercher.

Une dynamique radicalement différente se manifesta dans la destinée politique des pays d'Europe dont les structures ont été influencées par la restauration du christianisme biblique au XVI<sup>e</sup> siècle et dans celle des régions où ces influences furent absentes. Schématiquement et d'un point de vue géographique, il existe un contraste entre l'Europe du Nord et les contrées du Sud et de l'Est. Dans l'Europe méridionale, il semble bien, et compte tenu de circonstances locales, que la plupart des changements révolutionnaires n'étaient qu'une pâle imitation, souvent imparfaite, des libertés obtenues dans le Nord après la Réformation.

En voici quelques exemples. Giuseppe Garibaldi (1807–1882) a gla-  
3 - [NdE] À ceci on pourrait ajouter les nombreux morts de la guerre de Vendée (jusqu'à 200 000 selon certains estimées).

né ses idées en Europe septentrionale, mais c'est par la force qu'il les introduira en Italie. L'Espagne, elle, reste marquée par l'Inquisition au XVIII<sup>e</sup> siècle encore; les persécutions et l'absence de libertés y dureront, sous une forme ou une autre, jusqu'au XX<sup>e</sup> siècle.

Les fruits de la Réformation dans la société, par une croissance naturelle comme en Angleterre ou par des emprunts comme en Italie, contrastent à l'évidence avec ce que les pays communistes ont produit [avant la chute du mur de Berlin].

Dans la défense de leur système matérialiste, les communistes marxistes-léninistes ont toujours eu une grande responsabilité, puisque, jamais, nulle part, ils n'ont conquis le pouvoir ni réussi à s'y maintenir sans la répression. Et ce n'est pas qu'en politique qu'ils ont étouffé la liberté, mais dans tous les domaines, y compris dans les arts. Alors que les musiciens Serge Rachmaninoff (1873–1943) et Igor Stravinski (1882–1971) sont allés chercher la liberté hors de la Russie, d'autres, Sergueï Prokofiev (1891–1953), Dimitri Chostakovitch (né en 1906), ont préféré y rester, victimes de continuelles mesures de répression.

Impossible d'oublier que les léninistes et les bolcheviques ne parvinrent pas à créer une situation de liberté en Russie. La liberté arriva avec la révolution de février 1917 et l'arrivée au pouvoir du gouvernement provisoire du prince Georgi Lvov (1861–1925). Alexandre Kerenski (1881–1970), qui n'était pas un léniniste mais un réformateur social, lui succéda en juillet. Vladimir Ilitch Lénine (1870–1924), Léon Trotski (1879–1940) et Joseph Staline (1879–1953) eux-mêmes ne retournèrent en Russie qu'après la victoire de la révolution de février. Lénine revint de Suisse en avril, Trotski de New York en mai, Staline de Sibérie en mars. En octobre 1917, ils ne firent que poursuivre une révolution faite par d'autres et, dès le début et sous la direction de Lénine, ils instaurèrent un régime d'oppression.

Soljenitsyne écrit, dans **Communism: a Legacy of Terror** (1975<sup>4</sup>): « Je le répète, c'était en mars 1918, seulement quatre mois après la Révolution d'octobre, tous les représentants des usines de Petrograd maudissaient les communistes qui les avaient trompés dans toutes leurs promesses. Qui plus est, non seulement ils avaient abandonné Petrograd au froid et à la faim, en s'enfuyant eux-mêmes de Petrograd vers Moscou, mais ils avaient donné l'ordre de mitrailler dans les cours des usines les foules de travailleurs qui demandaient l'élection de comités d'usine indépendants. »

Les bolcheviques ne représentaient qu'un faible pourcentage du peuple russe et formaient à peine le quart de l'Assemblée constituante élue en novembre 1917. Quand l'assemblée se réunit pour la première fois en janvier 1918, les troupes bolcheviques la dispersèrent par la

4 Allocution faite à New York, le 9 juillet 1975.

force. Ce fut la première et la dernière élection libre en Russie pour bien longtemps. Avant la prise du pouvoir par les léninistes en octobre, Lénine avait écrit un livre, **Les Leçons de la Commune de Paris**, dans lequel il étudie les raisons de la défaite de la Commune de Paris en 1871. Sa conclusion principale est la suivante: la Commune n'a pas tué assez d'ennemis! Parvenu au pouvoir, l'auteur de ces lignes a agi conformément à cette analyse en mettant en place tout le mécanisme de l'oppression.

Les communistes parlent de « socialisme » et de « communisme » et ils soutiennent que le socialisme n'est que l'étape provisoire en vue d'un communisme utopique. Mais le temps a passé et non seulement ils n'ont atteint nulle part leur objectif du « communisme », mais ils ne sont même pas parvenus à un socialisme libre! La « dictature provisoire du prolétariat » a montré qu'elle est en réalité, partout où les communistes ont pris le pouvoir, la dictature d'une petite élite — dictature non pas provisoire, mais bel et bien permanente. Aucun pays à base communiste n'a créé les conditions d'une liberté semblable à celle que les pays d'Europe septentrionale ont connue grâce à la Réformation.

Sur le plan intérieur, les communistes ont dû gouverner par la répression. Regardez la répression qui débuta sous Lénine, les purges de l'époque stalinienne, le mur de Berlin édifié en 1961 pour contenir de force la population de l'Allemagne de l'Est, la disparition de la liberté en Chine. À l'extérieur, ils tiennent leurs « alliés » par la contrainte, comme l'ont montré l'exécution en secret de milliers d'officiers polonais brûlés dans la forêt de Katyn, au moment même où les communistes se préparaient à faire de la Pologne leur « alliée » ou, plus tard encore, l'intervention des chars russes en Allemagne de l'Est en 1953, en Hongrie en 1956, en Tchécoslovaquie en 1968, où la répression ne s'acheva pas avec l'intervention des chars et où, par la suite, un demi-million de partisans d'Alexandre Dubcek (1921-1992) furent exclus du parti.

Impossible, en revanche, de minimiser les richesses apportées par la Réforme dans la sphère du gouvernement et dans la société, là où elle s'est imposée. Même si le consensus réformé n'a pas été aussi conséquent qu'il aurait dû être, des absolus bibliques ont néanmoins inspiré la lutte contre les injustices. Shaftesbury, Wilberforce, Wesley pouvaient dire que les fléaux et les injustices qu'ils combattaient étaient foncièrement mauvais. Assurément, le silence de chrétiens inconséquents, notamment face à la question raciale et à l'usage égoïste des richesses, est-il des plus déplorables.

L'humaniste, pour sa part, demeure incapable de définir des absolus pour dire que certaines choses sont bonnes et d'autres mauvaises: ce qui existe de manière définitive, soit l'univers impersonnel, est



neutre et silencieux sur le bien et le mal, sur la cruauté et l'absence de cruauté; en conséquence et en toute bonne logique, l'humanisme réduit l'homme à l'arbitraire dans les domaines de la morale et de la vie politique.

Ainsi, en Russie, le mariage fut-il considéré à la fois comme capitaliste et comme une forme de prostitution privée, selon les termes de Karl Marx (1818–1883) dans son **Manifeste du parti communiste**, écrit en 1848, et le rôle de la famille s'en trouva très réduit.

Plus tard, l'État soviétique élaborait un code de lois familiales strictes, mais il s'agissait tout simplement d'un « absolu arbitraire » imposé parce qu'il garantissait de meilleurs résultats! Mais quel est le fondement pour décider du bien ou du mal quand des absolus arbitraires peuvent être, à tout moment, remplacés par des absolus tout à fait contraires? Pour les communistes, la situation changeante engendrée par le cours de l'histoire dicte la promulgation des lois.

La Bible, avec ses absolus, permet de distinguer le bien du mal et de dénoncer la discrimination raciale et l'injustice sociale. Regardez Jésus debout devant le tombeau de Lazare. Il n'a pas seulement pleuré; il a été en colère. Jésus, vrai homme qui seul a pu en toute légitimité revendiquer la divinité, pouvait être en colère contre le caractère anormal de la mort sans cependant être en colère contre la volonté de Dieu. Pour un chrétien, ce n'est pas seulement la mort qui est anormale, mais c'est aussi la cruauté de l'homme à l'égard de l'homme. Tout cela n'existait pas quand Dieu a créé le monde. Un chrétien peut lutter contre ce qui est anormal par suite de la révolte contre Dieu en Eden, sans s'élever pour autant contre la réalité suprême de ce qui est, c'est-à-dire sans lutter contre Dieu. C'est parce que Dieu existe et qu'il y a des absolus que la justice peut être considérée comme bonne d'une façon absolue et non pas seulement opportune.

De telles questions ne sont pas seulement de l'ordre de la théorie, mais éminemment pratiques, comme la situation de l'Angleterre et des États-Unis permet de le constater, par contraste avec la France du Siècle des Lumières et, plus tard, la Russie révolutionnaire.

## 7. L'avènement de la science moderne

Deux mouvements apparurent presque simultanément: la Renaissance et, par contraste, la Réformation. Or un troisième phénomène dont il faut tenir compte commença à peu près à la même époque: la révolution scientifique.

Deux astronomes, le Polonais Copernic (1473–1543) et l'Italien Vésale (1514–1564) marquent l'avènement de la science moderne. Toutefois, prétendre que rien ne méritait la qualité de scientifique avant eux serait tout à fait injuste.

Dans l'Antiquité, Grecs, Arabes et Chinois avaient une profonde connaissance du monde. Les Chinois avaient développé quelques théories scientifiques de caractère général; la science du Moyen Age acceptait l'autorité suprême d'Aristote; les Arabes discouraient beaucoup, mais il apparaît que les principes d'après lesquels ils comprenaient le monde étaient élaborés sous l'influence combinée de l'aristotélisme et du néoplatonisme. Les savants arabes ont accompli un travail remarquable, en mathématiques essentiellement — trigonométrie et algèbre — et en astronomie. Omar Khayyam (vers 1048 - vers 1122), mieux connu par son livre **Rubayat**, où il pousse jusqu'à sa conclusion logique le concept islamique du destin [*kismet*], calcula la longueur de l'année solaire et donna à l'algèbre un développement encore inconnu. Mais les Arabes et les Européens du Moyen Age considéraient la science comme un aspect de la philosophie, avec une règle souveraine: les traditions philosophiques, en particulier celle d'Aristote. La science médiévale était donc basée sur l'autorité et non sur l'observation. À quelques rares exceptions près, elle se développait à l'aide de la logique et non de l'expérimentation.

On peut dire que les bases de la science moderne furent jetées à Oxford quand les savants remirent en question l'enseignement de Thomas d'Aquin, en apportant la preuve que son grand maître, Aristote, avait commis quelques erreurs à propos des phénomènes naturels. Parmi ses savants, Roger Bacon (1214–1294) et Robert Grosseteste (vers 1170–1253), qui posa les fondements philosophiques d'une séparation d'avec la science d'Aristote. On peut, à la limite, recenser d'autres facteurs, mais la contestation des conceptions d'Aristote et de son autorité, développée avec profit à l'Université de Padoue, aux XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècles, a incontestablement ouvert la porte à une réflexion plus élaborée et plus ouverte.

En instruisant un procès contre Copernic et Galilée (1564–1642), les autorités ecclésiastiques pensaient que l'enseignement de ces deux savants s'opposait à la Bible. Mais en définitive, n'était-ce pas plutôt, d'une part, parce que les conceptions de Galilée entraient directement en conflit avec les théories aristotéliennes caractéristiques de l'orthodoxie de l'Église et que, d'autre part, il défendait la compatibilité de la thèse de Copernic avec la Bible?

Sans prétendre que la Réforme a été la cause de la révolution scientifique, force cependant est de constater que la Renaissance à son apogée, la Réformation et la révolution scientifique ont été quasi simultanées. Quelques dates permettent de mettre le tout en perspective:

- Léonard de Vinci, 1452 à 1519;
- Quatre-vingt-quinze thèses de Luther cloués sur la porte de l'église de Wittenberg, 1517;
- Parution de l'**Institution de la religion chrétienne** de Jean Calvin, 1536;
- Mort de Luther, 1546.
- En 1530, Copernic (1473–1543) fait connaître les préliminaires de sa théorie: la terre tourne autour du soleil, et non l'inverse!

Trois publications marquent les années 1540: le **Traité sur les révolutions du monde céleste**, oeuvre posthume de Copernic, **La Structure du corps humain (De Fabrica)**, de Vésale, et la première édition d'une traduction latine des oeuvres choisies d'Archimède (287–212 av. J.-C.), parue à Bâle en 1544. Ces trois livres diffusèrent quelques méthodes essentielles au développement de la science moderne.

Francis Bacon vécut de 1561 à 1626. De nos jours, les historiens n'accordent plus une place très importante à ce juriste et essayiste devenu lord chancelier d'Angleterre, malgré la bataille qu'il livra contre le vieux régime scolastique servilement soumis aux autorités établies. Il mit l'accent sur l'observation minutieuse et sur le collationnement systématique de renseignements « pour avoir la clef des secrets de la nature ». En 1609, Galilée commença à utiliser une invention récente, le télescope. Ce qu'il vit et écrivit à ce sujet montrait en quoi Aristote s'était trompé dans ses conceptions de la formation de l'univers. Galilée n'était pas le premier à s'appuyer sur des preuves expérimentales, puisque les observations du Danois Tycho Brahe (1546–1601) avaient abouti aux mêmes conclusions; mais Galilée les rendit publiques de son vivant, dans sa langue maternelle, de sorte que tout le monde pouvait les lire. Si Copernic dut se rétracter, condamné en 1632 par

l'Inquisition romaine, ses écrits, eux, attestent pour toujours qu'il avait raison et qu'Aristote avait tort...

L'avènement de la science moderne n'a donc pas provoqué de conflit avec l'enseignement de la Bible puisque, sur un point capital, celui de la formation de l'univers, la révolution scientifique y trouva un point d'appui. Albert North Whitehead (1861–1947) et J. Robert Oppenheimer (1904–1967) ont tous deux reconnu que la science moderne est née de la conception chrétienne du monde. Dans son article « A propos de science et de culture », publié dans la revue *Encounter* d'octobre 1962, Oppenheimer défendra cette idée. Devenu en 1947 directeur de l'Institut des études supérieures à Princeton, il écrivit sur de nombreux sujets scientifiques, outre ses travaux dans le domaine qui lui était propre, la constitution de l'atome et l'énergie atomique.

Lors des conférences Lowell de l'Université de Harvard intitulées *Science and the Modern World*, en 1925, Whitehead, mathématicien et philosophe très respecté, déclara que le christianisme avait donné naissance à la science en raison de « l'insistance médiévale sur la rationalité de Dieu » et de la confiance « dans la rationalité intelligible d'un être personnel ». Par leur attachement à l'idée de la rationalité de Dieu, les anciens savants « croyaient d'une façon inébranlable que tout événement particulier pouvait être relié à ses antécédents d'une manière parfaitement définie, démontrant des principes généraux par des exemples. Sans cette croyance, les travaux prodigieux des savants seraient sans aucune espérance. » Autrement dit, ces anciens croyaient en un monde créé par un Dieu raisonnable; découvrir que l'on peut trouver dans la nature et dans l'univers quelque chose de vrai en se basant sur la raison n'était pas une surprise pour eux.

A ma connaissance, pourtant, ni Oppenheimer ni Whitehead n'étaient chrétiens, ni jamais ne prétendirent l'être.

L'insistance sur le caractère raisonnable de l'ordre créé ne date pas de la Réformation, qui n'a pas le monopole d'un point de vue qu'on retrouve dans l'Église avant le XVI<sup>e</sup> siècle déjà. En effet, les réformateurs, à la suite d'autres hommes d'Église, ont partagé la croyance évoquée par Whitehead: les cieux et la terre ont été créés par Dieu et Dieu est un Dieu raisonnable. Comme le dit la Bible.

Dans le même ordre d'idée et dans la perspective de ce que nous avons déjà vu en étudiant la Réformation, le chrétien n'est pas le seul à pouvoir peindre ce qui est beau ou à être capable d'activités créatrices, en art, en science, en mécanique. Ces activités puisent leur source dans le caractère unique de l'homme créé à l'image de Dieu, Créateur souverain, qu'on le reconnaisse ou non, et cela même si cette image de Dieu en l'homme est maintenant altérée. À la différence d'un « non-homme », l'homme est créateur et la conception du monde propre à

un individu finira toujours par transparaître au travers de ses capacités créatrices en science et déterminera leur style et leur sens, *qu'elles se poursuivent ou qu'elles soient freinées dans leur élan*.

Enfin, même si tous les savants que nous avons cités n'ont pas tous été des chrétiens conséquents, il est à relever que le milieu dans lequel ils ont vécu, avec ses formes de pensée, dérivait du christianisme, un point d'appui qui ne pouvait que favoriser l'élan et le développement de leur activité créatrice. Pour citer encore Whitehead, la forme de pensée des anciens savants leur donnait « foi dans la possibilité de la science ».

Les savants, vivant avec l'idée d'un monde créé par un Dieu raisonnable, pouvaient aller de l'avant avec confiance. À n'en pas douter, ils se savaient capables de faire des découvertes sur le monde par l'observation et l'expérimentation. Telle était la base de leur *épistémologie* (la théorie de la connaissance: comment savons-nous et comment savons-nous que nous savons), point de départ philosophique grâce auquel ils étaient certains d'arriver à la connaissance.

Le monde ayant été créé par un Dieu raisonnable, ils n'étaient pas surpris de trouver une corrélation entre eux-mêmes en tant qu'observateurs et les choses qu'ils observaient — entre le sujet et l'objet. Cette base sans laquelle la science moderne ne serait pas née est normative pour celui qui agit dans le cadre du christianisme, qu'il observe une chaise, ou les molécules qui la composent.

Une question, importante, surgit alors: l'œuvre de la Renaissance a-t-elle joué un rôle dans la naissance de la science moderne? Évidemment! Tout comme les réveils intellectuels et culturels successifs du Moyen Age. L'approfondissement de la connaissance de la pensée grecque au cours du temps, à l'Université de Padoue par exemple, a ouvert de nouvelles portes. Mais il ne serait toutefois pas correct de penser que les traditions intellectuelles grecques ont suffi à la révolution scientifique, même si elles ont fait partie, mêlées à des éléments de la Renaissance, du réveil de la science. C'est le mode de pensée chrétien qui a été le détonateur du changement — Whitehead et Oppenheimer ont raison! — et qui a donné naissance à la science moderne, et cela parce qu'il insiste sur le fait que le Dieu créateur de l'univers s'est révélé lui-même dans la Bible comme le Dieu qui est. Voilà une base suffisante à la science pour l'étude de l'univers. Plus tard, avec la perte d'influence de cette base chrétienne, une tradition subsistera, comme un rythme acquis, et la nécessité pragmatique de la technologie, voire même le contrôle de l'État seront nécessaires pour que la science poursuive sa course; mais, comme nous le verrons, avec un changement d'accent très sensible, mais important.

Francis Bacon, considéré comme le plus grand prophète de la révo-

lution scientifique, a pris la Bible au sérieux, y compris le récit historique de la chute. Dans **Novum Organum**, il écrit en 1620: «Par la chute, l'homme a été déchu tout à la fois de son état d'innocence et de sa domination sur la création. Mais ces deux pertes peuvent être partiellement réparées dans cette vie: l'état d'innocence par la religion et par la foi, la domination sur la création par les arts et les sciences.» Cependant, Bacon n'a jamais pensé que la science était autonome; pas plus que l'homme, appelé à prendre la Bible au sérieux quant à l'histoire et à ce qui est survenu dans le cosmos. La science et l'art prenant une valeur intrinsèque devant les hommes et devant Dieu, pourquoi s'étonner dès lors du puissant élan, continu et non spasmodique, donné aux impulsions créatrices de la science ?

Aux origines de la science moderne, comment ne pas mentionner ce contemporain de Galilée, Johannes Kepler, l'astronome allemand qui vit entre 1571 et 1630? Le premier, il s'attache à établir que les orbites des planètes sont elliptiques et non circulaires.

Isaac Newton (1642–1727), alors jeune professeur de vingt ans à l'Université de Cambridge, arrive à la conclusion qu'il existe une force d'attraction universelle entre chaque corps de l'univers, une force que l'on peut calculer, la *gravité*. Il en fera plus tard, en 1687, l'exposé dans **Principes mathématiques de philosophie naturelle**, un livre parmi les plus importants dans l'histoire de la pensée humaine. En faisant des expériences dans la cour Nevile du Collège Trinité, à Cambridge, Newton parvient à calculer la vitesse du son en comptant le temps écoulé entre le bruit fait par un objet qu'il lâche et l'écho qui revient à lui après avoir parcouru une distance connue.

Sa vie durant, Newton s'attache à demeurer fidèle à l'enseignement de la Bible. On a dit des savants du XVII<sup>e</sup> siècle qu'ils se bornaient à étudier le *comment* sans s'intéresser au *pourquoi* des choses. Mais ce n'est pas exact. Si, à l'instar d'autres savants anciens, Newton ne se pose aucun problème sur le *pourquoi*, c'est bien parce qu'il admet, à l'origine de sa démarche, l'existence d'un Dieu personnel créateur de l'univers.

Vers la fin de sa vie, Newton écrira davantage sur la Bible que sur la science, des ouvrages malheureusement peu publiés. Mais, au dire d'humanistes faisant peut-être preuve d'aveuglement, il aurait perdu du temps en ne se consacrant pas entièrement à ses recherches scientifiques! Comme Whitehead et Oppenheimer l'ont souligné, si Newton et d'autres savants avec lui n'avaient pas eu de base biblique, leur science aurait sérieusement manqué de points d'appui. On ne partagera pas nécessairement toutes les spéculations philosophiques ou doctrinales de Newton, mais son profond intérêt pour la Bible et l'idée que le Dieu qui a créé l'univers a aussi donné la vérité aux hommes dans

cette Bible resteront toujours l'essentiel. Pour ce savant, il y a analogie entre la vérité biblique et l'étude scientifique de l'univers. Newton et les savants de son époque auraient été fort étonnés de voir une science obsédée par le comment du fonctionnement de l'univers tout en commettant l'erreur professionnelle de poser la question du *pourquoi*.

Si Blaise Pascal (1623–1662) ne tarde pas à être déçu par la science, il n'en demeure pas moins le premier à réussir la fabrication d'un baromètre, sans compter ses recherches importantes sur l'équilibre des liquides. Mais les expériences en laboratoire ne lui suffisent pas : il escalade le Puy de Dôme, dans le Massif Central, avec un tube de mercure pour relever les changements de niveau du mercure en fonction de l'altitude. Ses travaux de mathématicien feront progresser le calcul différentiel. Certains voient en ce chrétien admirable le plus éminent des prosateurs français, lui qui ne se lassera pas d'écrire que les hommes, êtres uniques et capables de réfléchir sur l'univers et les étoiles, ne sont pas des grains de poussière perdus dans un univers infiniment plus grand et plus complexe que les représentations qu'on s'en était faites jusqu'alors. Les hommes peuvent comprendre les étoiles — les étoiles comprennent-elles l'univers? Plus encore, pour Pascal, la mort du Christ sur la croix pour les hommes met en évidence leur nature particulière.

René Descartes (1596–1650) attache une grande importance à l'analyse mathématique et à la théorie de la science. Personnellement, je regrette ses idées philosophiques; mais il se considérait comme un catholique pratiquant et c'est bien sa religion qui, étant donné ses points de vue philosophiques, l'a préservé du solipsisme, de vivre en être pensant enfermé en lui-même, comme dans un cocon, sans autre réalité que lui-même.

A l'origine, la plupart des membres de la Société royale britannique pour le développement des sciences naturelles, fondée en 1662, étaient des chrétiens déclarés, comme le montre George M. Trevelyan (1876–1962) dans son **English Social History** de 1942: « Robert Boyle, Isaac Newton et les premiers membres de la Société royale étaient des hommes religieux qui repoussaient le scepticisme de Hobbes. Mais ils familiarisèrent l'esprit de leurs concitoyens avec l'idée de l'existence d'une loi dans l'univers et avec les méthodes scientifiques d'enquête pour découvrir la vérité. On croyait que ces méthodes n'aboutiraient jamais à des conclusions en contradiction avec l'histoire biblique et avec les miracles de la religion. C'est avec cette foi que Newton vécut et mourut. »

Un fondement chrétien n'a jamais été un obstacle à la science. Bien au contraire, il a rendu possible la science moderne!

La tradition inaugurée par Bacon, Newton et par la Société royale à

ses débuts s'est perpétuée tout au long du XIX<sup>e</sup> siècle. Michael Faraday (1791–1867) apporta une contribution capitale dans le domaine de l'électricité, avec sa découverte la plus célèbre, l'induction du courant électrique. Faraday était chrétien et faisait partie d'un groupe de croyants dont on résumera ainsi la position: «Là où les Écritures parlent, nous parlons; là où elles gardent le silence, nous gardons le silence.» Convaincu que la jouissance de la création de Dieu n'est pas le privilège d'une élite formée de spécialistes, Faraday fit des démonstrations publiques remarquables sur son travail de pionnier en électricité.

A l'instar de Faraday, James Clark Maxwell (1831–1879) poursuivait des travaux dans le domaine de l'électricité; lui aussi croyait en un Dieu personnel. Ainsi, de Copernic à Maxwell, la plupart des fondateurs de la science moderne ont vraiment travaillé en s'appuyant sur un fondement chrétien et plusieurs d'entre eux possédaient une foi personnelle; d'autres, vivant dans un environnement chrétien, croyaient que le Dieu créateur et législateur a établi dans sa création des lois que l'homme peut découvrir.

Une question surgit toutefois: la science n'a-t-elle pas atteint désormais un nouveau stade où la conception d'un ordre universel serait dépassée? L'idée est assez répandue, en effet, que la théorie de la relativité d'Albert Einstein (1879–1955) affirme également la relativité en philosophie comme conception du monde. Mais c'est une erreur: la théorie d'Einstein présume que, partout dans le monde, la lumière voyage dans le vide à une vitesse constante. En d'autres termes, rien n'est moins relatif au point de vue philosophique que la théorie de la relativité! Et Einstein s'est lui-même vigoureusement élevé contre une telle application de ses thèses: «Je ne peux pas croire que Dieu joue aux dés avec le cosmos.» (*London Observer*, 5 avril 1964.)

On peut dès lors se demander s'il n'a pas été prouvé que les conceptions d'Einstein sont passées de mode avec le principe d'incertitude de Werner Heisenberg (1901–1976), appelé également principe d'indétermination (1927), et par l'acceptation générale du concept de quantum. Encore une fois, il faut répondre négativement. Le principe de l'indétermination concerne un domaine d'observation, l'*emplacement* d'un objet et sa *vitesse*. Si, par exemple, nous essayons de préciser la position exacte de deux particules atomiques qui vont entrer en collision, nous ne pourrions jamais déterminer comment elles rebondiront. Le physicien ne peut pas obtenir simultanément une *observation* précise de leur position et de leur vitesse. La théorie des quanta de la lumière ou des particules n'aboutit pas à la conception du hasard ou d'un univers désordonné. La lumière, considérée comme une succession d'ondes ou de particules, ne se déplace pas au hasard; c'est un effet qui produit des causes. Même l'existence théorique de «trous



noirs» éloignés dans l'espace, théorie exposée par John G. Taylor (né en 1931), repose sur la conception d'un univers ordonné et sur des calculs fondés sur cette idée.

Pour voler, un avion doit être adapté à l'univers. Quel que soit leur point de vue philosophique ou religieux, les gens attendent toujours l'explication d'un événement en fonction d'événements antérieurs. Si ce n'était pas possible, non seulement disparaîtrait toute explication imaginable, mais l'application de la science en technologie perdrait toute fiabilité. Se déplacer dans l'univers est possible parce que les causes naturelles sont constantes, à tel point que des astronautes peuvent parcourir des centaines de milliers de kilomètres en direction de la lune et se poser à quelques mètres de l'endroit prévu, ou encore, des militaires parvenir à viser un objectif sur un autre continent avec une précision déroutante. L'univers est bien plus complexe que les représentations que les hommes en général et les savants en particulier ont pu en faire, mais une chose est sûre: il ne court pas à la dérive!

Eclairée par la pensée chrétienne, la raison peut aider l'homme à comprendre l'univers. Mais les choses ne se sont pas arrêtées là, car une certitude demeurerait: la science peut observer la nature, qui n'est pas empliée de Dieu ou, comme le pensent les hindous ou les bouddhistes, une simple extension de l'essence divine, et par conséquent taboue, mais un monde bel et bien réel, entièrement créé par Dieu et qui se prête à une étude objective entreprise en toute liberté.

Francis Bacon voit dans l'ordre du Créateur de dominer sur la nature une raison et une invitation urgente à développer l'intérêt pour la science. La science n'a-t-elle pas sa place dans la vocation originelle que l'homme a reçue en Eden?

Selon cette perspective, les impulsions créatrices trouvent leur point d'appui pour se développer et se renouveler. Bacon, encore: «Personne, poussé par une conception erronée de la sobriété ou de la modération, ne doit penser ni affirmer que l'homme peut pousser trop loin ses investigations, ou qu'il peut être trop instruit dans le livre de la Parole de Dieu ou dans celui des oeuvres de Dieu.» Le livre de la Parole de Dieu, la Bible; le livre des oeuvres de Dieu, le monde créé par Dieu. Pour Bacon et les savants qui poursuivent leur travail inspirés par une pensée chrétienne, il n'y a ni divorce ni conflit entre la Bible et la science. De plus, avec l'insistance biblique sur la valeur du travail et la noblesse de toutes les vocations, les connaissances acquises ne peuvent que passer à l'état pratique, dépasser le stade de la spéculation intellectuelle; à l'évidence, la voie était ouverte à la technologie au sens le plus noble du terme.

Pour leur part, les Grecs, les musulmans et les Chinois ont fini par perdre leur intérêt pour la science. Très tôt pourtant, les Chinois avaient

développé une profonde connaissance du monde, mais sans atteindre le niveau d'une science véritable. « On n'avait pas la certitude que le code des lois de la nature pourrait jamais être déchiffré, ni lu, parce qu'on n'avait pas la certitude qu'un être divin plus rationnel que nous ait jamais rédigé un code déchiffrable. » (Joseph Needham, **The Grand Titration**, 1969.) Les savants chinois n'étaient pas encouragés à persévérer dans leur recherche d'une vérité objective; ils doutaient même qu'elle pût exister. Mais pour les scientifiques qui ont prit appui sur la cosmologie chrétienne, ils trouvèrent un encouragement à poursuivre leur recherche de la vérité objective [dans la nature] car ils avaient de bonnes raisons de croire qu'elle était là. Puis, avec l'accent biblique sur la valeur du travail et de la dignité de toutes les vocations, il était naturel que les choses découvertes par la science devaient avoir des répercussions sur le plan pratique et ne pas rester de simples objets de curiosité intellectuelle et que, en d'autres mots, la technologie, au sens bénéfique, puisse prendre son élan.

À la lumière des Saintes Écritures, les savants modernes ont admis le caractère constant des causes naturelles, dans un *système ouvert* et dans un espace de temps limité. Le principe de causalité règne dans un univers créé par Dieu et il est possible, en partant des effets, de parvenir à une certaine connaissance des causes. Mais (le mais est important) cet univers est ouvert parce que Dieu et l'homme se trouvent à l'extérieur de la constance des causes naturelles; tout ce qui existe n'est pas une machine cosmique géante qui renfermerait implacablement toute chose. Toutefois, ne tentez pas de vous précipiter en direction d'une voiture en marche, la loi universelle de cause à effet qui régit l'univers finirait par agir fâcheusement sur vous... Ce que je veux dire, c'est que Dieu et les hommes ne sont pas prisonniers de l'ensemble d'une machine cosmique, et si les choses se succèdent dans un enchaînement de causes et d'effets, leur direction peut être modifiée par Dieu et par les hommes, à un moment donné. Par conséquent, il y a place pour Dieu et, pour l'homme, une place particulière.

La machine (qu'il s'agisse du cosmos ou de la machine fabriquée par les hommes) n'est ni un maître ni une menace, et elle ne renferme pas tout. Quelque chose est à l'extérieur de la machine cosmique et l'homme demeure un être libre et responsable.

## 8. L'effondrement en philosophie et en sciences

L'histoire de la philosophie, de la science et de la religion nous a permis, dans les pages précédentes, de comprendre la situation actuelle du monde intellectuel, culturel et politique, et comment y évoluer dans notre existence quotidienne. Dans le chapitre que nous ouvrons maintenant avec l'homme moderne et ce que j'appelle *l'effondrement*, arrêtons-nous à la philosophie et à la science, et à leurs relations réciproques.

Alfred North Whitehead a vu dans toute l'histoire de la philosophie européenne une succession de notes marginales sur Platon. C'est probablement excessif, mais Platon a compris un élément capital, non seulement en théorie, dans le domaine de la pensée, mais sur le plan de la vie pratique: sans absolus, les choses individuelles, les particuliers, les détails qui nous entourent n'ont aucune signification. Prises individuellement, les pierres sur une plage sont des particuliers et les molécules qui les composent sont aussi des particuliers. La plage tout entière est un particulier. Je suis composé de molécules, et les molécules sont des particuliers; je suis donc un particulier et vous êtes aussi des particuliers.

Pour Platon, c'est sous l'universel, l'absolu, que tous les particuliers s'assemblent, et cet universel donne à l'ensemble une unité et une signification. Essayons d'appliquer cela au langage. Il existe de nombreuses variétés de pommes, et nous les récapitulons sous le nom générique de *pommes*, sans toutes les énumérer à chaque fois. Sans désigner non plus toutes les sortes de fruits, nous disons simplement les *fruits*.

La simple question du langage est dépassée. Il s'agit bien d'une réelle difficulté: comment unifier et donner une signification à tout ce qui existe? La position de Jean-Paul Sartre (1905–1980), qui a insisté sur ce problème, peut être résumée ainsi: un point fini est absurde s'il n'a pas de critère de référence infini. C'est dans le domaine de la morale que l'on comprendra le plus facilement cette conception: sans modèle moral absolu, on ne peut pas dire catégoriquement qu'une chose est bonne ou mauvaise. Nous appelons *absolu* ce qui s'appliquera toujours, une norme définitive ou suprême. Si l'on veut *une morale et des valeurs réelles*, un absolu est nécessaire. Sans absolu dépassant les idées des hommes, aucun recours suprême pour prononcer des jugements entre des individus et des groupes dont les critères moraux s'op-

posent, individus et groupes qui demeureront tout simplement abandonnés à des opinions contradictoires!

Pour que l'existence, la vôtre, la mienne, celle de tous les hommes, ait une signification, nous avons un besoin d'absolus qui ne soit pas limité à la morale ou à l'échelle des valeurs. Dans un sens plus profond, nous avons besoin d'absolus pour disposer d'une épistémologie solide — une théorie de la connaissance: comment savons-nous ou comment savons-nous que nous savons? Comment être sûrs que la connaissance que nous pensons avoir du monde en dehors de nous-mêmes correspond vraiment à ce qui existe? Toutes ces questions sont comme des couches successives plus profondes les unes que les autres; sans absolus, tout est perdu pour nous, la morale, les valeurs, le sens de l'existence et un fondement à la connaissance.

Des Grecs jusqu'à l'époque moderne, les philosophes non chrétiens avaient trois choses en commun. D'abord, ils étaient rationalistes, ils tenaient comme un fait établi que l'homme, bien que fini et limité, pouvait se prendre comme point de départ et réunir suffisamment de particuliers pour fabriquer ses propres universels. Ils repoussaient toute connaissance extérieure à l'homme lui-même, singulièrement toute connaissance venue de Dieu.

Ensuite, ils acceptaient la validité de la raison, qu'ils prenaient au sérieux. Avec son intelligence, on peut ainsi parvenir à la conclusion que certaines choses sont vraies, ou bonnes, et que d'autres ne le sont pas. Les premiers éléments de logique classique, en termes d'anti-thèse, étaient **A est A** et **A n'est pas non-A**.

Enfin, ces philosophes non chrétiens antérieurs au XVIII<sup>e</sup> siècle n'étaient pas seulement des rationalistes attachés à la validité de la raison: ils étaient aussi des optimistes! À l'aide de leur seule raison, ils pensaient atteindre une connaissance unifiée et véritable de la réalité et donner une explication rationnelle de l'univers, accessible à tous. Ils espéraient trouver, enfin, ce quelque chose qui unifierait toutes les connaissances, et la vie dans son intégralité.

Mais trois changements vont se produire, en science, en philosophie et en théologie. Ils feront de l'homme moderne ce qu'il est, et de nos sociétés ce qu'elles sont devenues.

La révolution scientifique reposait, avons-nous constaté plus haut, sur une base chrétienne. Les premiers savants avaient foi dans la constance des causes naturelles dans un système ouvert. Dieu et l'homme sont à l'extérieur du mécanisme de cause à effet du cosmos et ils peuvent, l'un et l'autre, exercer une influence sur le mécanisme, puisque, pour eux, tout ce qui existe n'est pas incorporé à une grande mécanique cosmique. Le changement qui fit de la science moderne ce que je qualifie de *science moderne humaniste* fut le passage de cette

conception de la constance des causes naturelles dans un système *ouvert* à celle de la constance des causes naturelles dans un système *clos*, où rien ne demeure en dehors de l'ensemble du mécanisme cosmique; tout ce qui existe en fait partie.

Les savants des XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles, tout en continuant à faire usage du mot *Dieu*, l'ont relégué progressivement à la lisière de leurs systèmes, pour aboutir en définitive à un système complètement clos, sans aucune place pour Dieu, ni pour l'homme, qui disparaît pour ne plus être qu'une machine déterminée, ou behavioriste. Tout, y compris les hommes, fait partie du mécanisme du cosmos. En d'autres termes, avant l'avènement de la science moderne humaniste, naturaliste ou matérialiste, les lois de cause à effet étaient limitées à la physique, à l'astronomie et à la chimie. De nos jours, le principe de causalité dans un système clos s'applique aussi à la psychologie et à la sociologie!

Une telle vision des choses n'est pas le fruit d'expériences scientifiques *mais d'un point de vue philosophique différent de celui des premiers savants*. Les scientifiques ont désormais adopté des présupposés naturalistes ou matérialistes.

Le philosophe allemand Ludwig Feuerbach (1804–1872) a exposé de bonne heure une philosophie du matérialisme, à l'instar de son compatriote Ludwig Büchner (1824–1899), dont le livre **Force et matière** (1855) connut vingt-deux éditions et fut traduit en plusieurs langues. Dès 1848, Richard Wagner (1813–1883) comptait parmi les lecteurs occasionnels de Feuerbach. Très marqué par ce penseur, il encouragea Louis II de Bavière à le lire. Ainsi, l'œuvre de Feuerbach n'a pas seulement influencé le champ de la pensée abstraite mais également les arts et l'État.

Ernst Haeckel (1834–1919), biologiste à l'Université d'Iéna, a écrit, en 1899, **L'Enigme de l'univers** à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, un énorme succès où il affirme l'éternité de la matière et de l'énergie et la nécessité d'un point de départ matérialiste pour expliquer l'esprit ou l'âme de l'homme. Certes, il a très bien vu où cela mènerait, admettant que la volonté de l'homme n'est pas libre.

En conséquence, il n'y avait plus de place pour l'homme en tant qu'homme. Dès lors que la psychologie et la sociologie, tout comme la physique, l'astronomie et la chimie, faisaient partie d'un système clos de cause et d'effet, ce n'est pas seulement Dieu qui mourut; l'homme mourut avec lui. Et dans un tel cadre, comment l'amour pourrait-il survivre? Plus de place pour la morale. Plus de place pour la liberté des hommes, réduits à zéro, devenus, avec leurs actions, une partie d'un mécanisme.

L'humanisme de la Renaissance flamboyante, parvenu à sa pleine maturité avec le Siècle des Lumières, a fait de l'homme un être auto-

nome. Il suffit de suivre ce courant jusqu'à la science moderne humaniste pour retrouver l'homme lui-même dévoré: en qualité d'homme, il est mort, la vie est devenue vide, dénué de sens, sans but.

La vision matérialiste du monde a dépassé l'idée de l'éternité de la matière et de l'énergie de Büchner et Haeckel dans sa tentative d'explication de l'homme par la constance des causes et des effets dans un système clos. Charles Lyell (1797–1875), dans ses **Principes de géologie** (cours donné au Collège royal de Londres et publié en 1833), a contribué à ouvrir la voie en insistant sur la constance des causes naturelles en géologie. Pour lui, il n'y a pas eu dans le passé d'autres forces que celles qui sont à l'œuvre à l'heure actuelle.

Charles Darwin (1809–1882) a étendu les conceptions de Lyell à l'origine de la vie biologique. Dans son livre **De l'origine des espèces au moyen de la sélection naturelle, ou de la conservation des races favorisées dans la lutte pour l'existence dans la nature** (1859), il expose que toute vie biologique provient de formes plus simples par un processus appelé « la survivance des plus aptes ». Mais le darwinisme, le néodarwinisme et le transformisme présentent chacun des difficultés quand il s'agit d'expliquer comment les processus supposés se produisent en réalité. Il existe aussi des problèmes statistiques, comme l'a montré Murray Eden (né en 1920) dans son article « Hérésies en biologie. Les mathématiciens interrogent Darwin », paru dans *Scientific Research* de novembre 1967. Eden a apporté un traitement plus technique de ce problème dans « insuffisances de l'évolution néodarwinienne comme théorie scientifique » (**Mathematical Challenges to the Neo-Darwinian Interpretation of Evolution**<sup>5</sup>, 1967). Des études statistiques montrent que le hasard pur n'a pas pu produire la complexité biologique dans le monde à partir du chaos, quel que fût le laps de temps supposé. Y a-t-il eu assez de temps pour qu'une sélection naturelle se produise, comme on la voit à travers les oculaires du darwinisme et du néodarwinisme, et qu'elle donne naissance aux phénomènes naturels que l'on observe? Non, répondent ces mathématiciens. Nous pouvons même aller plus loin: l'étude des statistiques met en lumière une difficulté: comment le hasard pur pourrait-il jamais produire *une complexité sans cesse croissante*? Si seul le hasard est à l'œuvre, pourquoi tout ce qui existe, la structure biologique comprise, s'oriente-t-il vers une complexité sans cesse croissante?

Plus grave encore: personne n'a jamais pu démontrer comment l'homme aurait pu naître d'un « non-homme », à partir de la simple conjonction du temps et du hasard. Avec un tel point de vue, ou bien l'homme est limité à un « non-homme », ou bien on assiste à un flot de paroles romantiques, comme celles qui concluent **The Ascent of Man**,

série télévisée due au mathématicien et homme de lettres britannique Jacob Bronowski (1908–1974), diffusée par la BBC une année avant sa mort: « Nous sommes l'unique expérience de la nature par laquelle l'intelligence rationnelle se prouve à elle-même qu'elle est plus forte que le réflexe. Notre destinée, c'est de connaître. Ce qui nous attend, c'est la connaissance de nous-mêmes réunissant à la fin l'expérience des arts et l'explication de la science. » C'est tout à fait typique de l'état d'esprit des penseurs humanistes, qui se prennent eux-mêmes comme point de départ autonome et aboutissent à la conclusion qu'il n'y a ni valeurs ni signification, ou qui tentent de produire valeurs et signification par de belles phrases. Mais la conception d'une lignée ininterrompue de la molécule à l'homme sur la seule base du temps et du hasard laisse sans réponse des questions aussi capitales que celles du *comment* et du *pourquoi*.

Les idées de Darwin furent vulgarisées par Thomas Huxley (1825–1895) et par l'auteur de la formule de « la survivance des plus aptes », Herbert Spencer (1820–1903), qui a élargi la théorie de l'évolution biologique à la vie entière, y compris à l'éthique. Spencer a dit: « La pauvreté pour les incapables... la famine pour les paresseux, les faibles bousculés et mis de côté par les forts... tout cela résulte de décrets d'une grande et prévoyante bienveillance. » Dans leur quête d'un principe unificateur qui rendrait l'homme autonome capable de tout expliquer par des causes naturelles dans un système clos, ces hommes vont ainsi étendre l'évolution biologique au « darwinisme social ». Ce principe était devenu le cadre de référence par lequel ils essayaient d'unifier les choses individuelles, les particuliers, les détails de l'univers et l'histoire de l'homme.

Walter Bagehot (1826–1877), un économiste et publiciste anglais, dans son livre **Physics and Politics: Thoughts on the Application of Principles of Natural Selection and Inheritance to Political Science** (1872), est allé plus loin encore que Spencer en appliquant de telles conceptions au progrès des sociétés. Ainsi, et au nom de la science, la voie était progressivement ouverte à la justification et à la respectabilité du racisme et de l'accumulation égoïste des richesses.

Ces idées iront jusqu'à leur conséquence ultime et logique, d'une portée combien plus dramatique encore, avec le nazisme. N'est-ce pas Heinrich Himmler (1900–1945), le chef de la Gestapo, qui déclara que la loi de la nature doit suivre son cours avec la survivance des plus aptes, et avec comme résultat, les chambres à gaz? Hitler ne cessait de répéter que le christianisme, avec sa notion de charité, devait être « remplacé par l'éthique de la victoire de la force sur la faiblesse ».

Plusieurs éléments ont sans doute préparé un terrain favorable à l'hitlérisme: le panthéisme romantique, et, encore, l'affaiblissement

du consensus chrétien par la philosophie rationaliste et son pendant religieux dans les facultés et les Églises, la théologie libérale. Le christianisme biblique avait désormais peu d'influence sur la société allemande. Après la Première Guerre mondiale, l'Allemagne fut ébranlée par un chaos politique et économique lié à un débordement de permissivité sur le plan moral. On le constate, la situation allemande fut bel et bien la résultante de facteurs multiples mais, en définitive, la théorie de la survivance des plus aptes sanctionna la suite des événements.

Dans un domaine plus pacifique mais tout aussi important dans l'évolution de la pensée, certains adeptes contemporains du génie génétique ne font-ils pas, à leur tour, usage d'arguments analogues en soutenant que les progrès de la médecine ne doivent pas favoriser l'émergence d'une génération *inférieure*? Au contraire, répètent-ils à l'envi, utilisons du génie génétique pour accroître le nombre des plus forts! Dans leur tentative de rendre l'homme autonome, les premiers humanistes faisaient preuve de beaucoup d'idéalisme. Sans doute seraient-ils horrifiés par les conséquences de leur point de vue en plein XX<sup>e</sup> siècle...

Après la science, suivons maintenant l'évolution de la philosophie. Les anciennes conceptions philosophiques étaient optimistes. On tenait pour établi que la seule raison suffit à élaborer une connaissance unifiée et authentique de la réalité, à donner des explications satisfaisantes pour les observations de l'univers et pour tout ce que les hommes sont et pensent.

Comment illustrer l'histoire de cette lignée de philosophes non chrétiens? Quelqu'un dirait: «Voici un cercle ○. Il donnera la connaissance unifiée et véritable de la réalité.» Un autre: «Pas d'accord!» et il barrait le cercle ∅. Un troisième: Non! Barrez ce cercle ∅ et dites: «Voici le cercle véritable! ○» Ainsi s'est prolongée la controverse au travers des siècles, chacun voulant prouver l'erreur de la réponse du philosophe précédent, que les penseurs du lendemain, à leur tour, ne manqueraient pas de trouver insuffisante pour unifier toute la connaissance et toute la vie.

Les philosophes d'autrefois n'ont pas «trouvé le cercle», mais, optimistes, ils comptaient bien que quelqu'un finirait par y parvenir. C'est ainsi que la succession des cercles barrés fut interrompue. Un changement radical est survenu et, par conséquent, l'homme moderne est vraiment devenu l'homme moderne.

Bien des savants ont considéré René Descartes (1596–1650) comme le père de la philosophie moderne; même s'il est difficile de minimiser son importance, je préfère néanmoins le placer parmi les anciens philosophes, et cela pour deux raisons. Avant tout, Descartes avait une confiance illimitée dans les capacités de la seule pensée humaine de



mettre en doute toutes les notions basées sur l'autorité et, ensuite, en la faculté pour l'homme de se prendre comme point de départ d'une manière pleinement suffisante. « Je pense donc je suis. »

Ensuite, il estimait que les mathématiques fourniraient une unité, comme modèle, pour les recherches en tout genre. Dans son optimisme, il pensait que les mathématiques — et l'analyse mathématique —, grâce à leurs déductions rigoureuses, seraient un facteur unificateur pour toute la connaissance. La pensée philosophique est semblable à un cours d'eau qui s'écoule et Descartes eut certainement sa part dans la préparation de ce qui devait suivre; mais, à mon avis, c'est à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, et de l'échec de l'idéal humaniste, que le changement se produira.

Après tous ces siècles au cours desquels on avait « proposé des cercles » et fait le tour de toutes les variations sur les mêmes thèmes, comme on ne cesse de tourner dans une vaste pièce circulaire et sombre à la recherche d'une issue, lentement l'optimisme se meurt et l'idée se fait jour que d'issue, il n'y en a pas. L'espérance de parvenir à l'homme autonome unifiant le champ des connaissances et toute la vie est perdue. L'optimisme cède le pas au pessimisme.

Quatre hommes donneront le ton du changement, Jean-Jacques Rousseau, Emmanuel Kant, Wilhelm Hegel et Søren Kierkegaard. On discutera leur importance respective, mais quand leur influence, et celle de leurs disciples, se fut exercée, c'en était fait de l'ancien optimisme d'une connaissance unifiée et authentique sur la base de la seule raison. L'effet sur la culture et la société occidentales fut si considérable qu'il atteignit jusqu'à l'homme de la rue.

Le premier est un Genevois, Jean-Jacques Rousseau (1712–1778). L'humanisme de la Renaissance s'est heurté à la tension jaillissante entre les choses individuelles, les particuliers, et toute leur signification, dès lors que l'homme se prend comme point de départ unique. Schématiquement,

LES UNIVERSELS, donnant une signification aux particuliers

-----  
 LES PARTICULIERS, y compris chacun de nous en tant  
 que personnes

Rousseau va exprimer différemment ce thème récuratif à son époque:

LIBERTÉ AUTONOME

-----  
 NATURE AUTONOME

Cette nouvelle formulation du vieux problème humaniste se fit sous deux angles. Il y eut d'abord ceux qui se rendaient compte que, dans le domaine de la raison, on se mettait de plus en plus à penser que tout était considéré comme une machine, les hommes eux-mêmes. À la fin de sa vie, Léonard de Vinci avait prévu que si, comme les humanistes, on prenait les mathématiques comme point de départ, on n'aurait que des particuliers, l'on n'arriverait jamais à des universels, donc à la signification, mais, fatalement, à la mécanique! Deux cent cinquante ans seront donc nécessaires pour que la pensée humaniste aboutisse au point anticipé par Léonard de Vinci. Mais, vers le XVIII<sup>e</sup> siècle, l'objectif était atteint: tout est machine, les hommes aussi.

Rousseau, lui, envisage la tension essentiellement au point de vue social, politique et culturel. Il considère l'homme primitif, le « noble sauvage », supérieur à l'homme civilisé. « Si l'homme est bon par nature, comme je crois l'avoir montré, il en découle qu'il reste dans cet état aussi longtemps que rien d'étranger ne le corrompt. » En 1749, il connaît une sorte de « conversion » et il abandonne sa foi dans le progrès quand il parvient à la conclusion que le Siècle des Lumières, avec son insistance sur la raison, les arts et les sciences, avait amené les hommes à perdre plus qu'ils n'avaient gagné.

Rousseau et ses disciples commencent à déprécier la raison; ils considèrent les contraintes de la civilisation comme des maux. « L'homme était né libre, mais de tous côtés il est dans les chaînes! » La liberté primitive, innocente et autonome, devient le souverain bien! Mais la liberté dont Jean-Jacques se fait le défenseur n'est pas simplement liberté vis-à-vis de Dieu ou de la Bible, mais liberté à l'égard de toute espèce de contrainte: à l'égard de la culture, de l'autorité, liberté absolue de l'individu, devenu le centre de l'univers.

Sur le plan théorique, cette liberté individuelle se refléterait parfaitement dans la « volonté générale » à travers *le contrat social*. Mais son caractère s'avérera bien vite utopique quand, en France, à l'heure de la Terreur révolutionnaire, la purification de la volonté générale ne signifiera pas seulement la perte de la liberté individuelle, mais bel et bien le règne de la guillotine! Mais fallait-il vraiment attendre le règne de la Terreur pour prendre conscience du problème, inscrit, déjà, en filigrane dans les écrits de Rousseau?

La conception de la liberté autonome de Rousseau se heurta à sa propre description quand il passa de l'individu à la société. Dans *le Contrat social*, de 1762, il écrit: « Afin donc que le pacte social ne soit pas un vain formulaire, il renferme tacitement cet engagement qui seul peut donner de la force aux autres, que quiconque refusera d'obéir à la volonté générale y sera contraint par tout le corps: ce qui ne signifie autre chose sinon qu'on le forcera d'être libre. » Une fois de plus,

un humanisme utopique finit par la tyrannie, soit dans les écrits de Rousseau, soit sous le règne de la Terreur, qui poussa ce point de vue jusqu'à sa conclusion logique.

Robespierre, le roi de la Terreur, réglera rationnellement ses actions, en disciple doctrinaire de Rousseau. Comme pour renforcer le lien entre le Siècle des Lumières et la Révolution française, deux statues de taille humaine de Voltaire et Rousseau se font face à l'entrée de la propriété familiale de Voltaire, le château de Ferney, à deux pas de Genève.

Rousseau illustrera sa conception de la liberté de bien des manières. Dans ses Confessions posthumes publiées en 1782, il soutient que la meilleure éducation est tout simplement l'absence d'éducation! On mesure sans peine de nos jours l'impact d'une telle idée sur les théories, tant développées par la suite, qui prônent l'expression personnelle. Nous avons tous nos inconséquences, c'est vrai, mais que penser d'un Rousseau, si proluxe dans ses écrits sur l'éducation, qui envoya les cinq enfants qu'il eut de sa maîtresse dans des orphelinats? Dans leurs applications, ses conceptions ne se révéleront-elles pas aussi utopiques dans sa vie privée que sur le plan politique ?

Autre influence de Rousseau, ses opéras. **Le Devin du village** (1752) jouera un rôle important dans la formation du style de l'opéra-comique français. Sa dernière oeuvre, **Pygmalion**, composée en 1775, pose les fondements du mélodrame. En s'écriant «Retournons à la nature!», Rousseau marquera durablement à la fois la musique de son époque et les nouvelles tendances en littérature et en peinture.

Dans **Rousseau et la Révolution** (1967), Will et Ariel Durant ne s'y sont pas trompés: Rousseau a exercé, de bien des façons, l'influence la plus marquante sur la pensée moderne. Sans doute ont-ils raison, et c'est pourquoi je lui consacre plus de place qu'à Kant, Hegel et Kierkegaard.

Sa conception de la liberté autonome le conduit à l'idéal de bohème; le héros combat toutes les règles, toutes les valeurs, toutes les contraintes de la société. Giacomo Puccini (1858–1924) l'a exprimé dans son plus célèbre opéra... **La Bohème** (1896)! Dans les années 1960, cet idéal de bohème sera un facteur déterminant de l'apparition du mode de vie hippie.

Comme son contemporain Rousseau, le philosophe écossais David Hume (1711–1776), dans sa critique de la raison comme méthode de la connaissance et de la vérité, défend le caractère essentiel de l'expérience et du sentiment de l'homme. Il va jusqu'à contester l'existence même du concept de cause à effet. Hume a exercé une grande influence, autant sur la philosophie britannique que sur l'Allemand Emmanuel Kant, que nous retrouverons plus loin.

Pour le poète, écrivain et philosophe allemand Johann Wolfgang von Goethe (1749–1832), épigone de Rousseau, la nature est l'égal de la vérité. Il ne se contentera pas de substituer la nature à la Bible; pour lui, la nature est Dieu. C'est le panthéisme dominant de l'époque.

C'est en cherchant consciemment à découvrir un universel pour tous les particuliers observés dans la réalité, même si ces particuliers sont souvent contradictoires, que Goethe devient panthéiste. Il soutient que les atrocités de la Révolution de 1789 ont été commises une année où le vin avait été particulièrement bon! Son naturalisme s'orientera plus en direction d'un vague panthéisme que vers un matérialisme ouvert. En romantique, Goethe espère laisser une place à l'homme. La nature, dit-il, est la sanction ultime pour tous les jugements à prononcer sur l'homme.

L'Allemagne est donc la terre de naissance du romantisme, avec Goethe, Friedrich von Schiller (1759–1805) et Gotthold Lessing (1729–1781). Après avoir suivi le courant du Siècle des Lumières, ces trois hommes de lettres reviennent à Rousseau; la raison toute-puissante du Siècle des Lumières cède la place à l'émotion, l'héroïne du romantisme. « Toutes les créatures s'abreuvent avec joie au sein de la nature », écrit Schiller pour résumer cette école de pensée!

Beethoven (1770–1827) est l'expression musicale du romantisme. Ses oeuvres, comme jamais avant lui, donnent l'impression d'un épanchement direct de sa personnalité. Nous y percevons déjà l'insistance de l'homme moderne sur l'expression de soi. Les six derniers quatuors de Beethoven, composés entre 1824 et 1826, entrouvrent la porte à la musique du XX<sup>e</sup> siècle.

Romantiques aussi, les poètes anglais William Wordsworth (1770–1850) et Samuel Taylor Coleridge (1772–1834)! Wordsworth trouve les valeurs dans les instincts de l'homme plutôt que dans l'instruction.

Le peintre anglais John Constable (1776–1837) ne se contente pas de figurer les arbres et les nuages mais il rattache la nature qu'il voit à une conception de la grandeur morale de l'univers. Il fait ainsi écho à Wordsworth, dans **The Tables Turned**:

L'image fugitive d'un bois au printemps  
 N'apporterait-elle pas à l'homme  
 Une connaissance de soi, du bien, du mal,  
 Bien supérieure à toute sagesse humaine?  
 (Traduction libre)

Le « naturel » est moralement bon et le noble sauvage de Rousseau n'est pas si éloigné!

L'effort tendant à faire de la nature la base de la *morale* fut accompli

en matière de *loi civile* quand celle-ci devint la jurisprudence de la loi naturelle, une recherche, en plein XVIII<sup>e</sup> siècle, de principes juridiques, « même s'il n'y a pas de Dieu ». Ces juristes pensaient pouvoir édifier un système juridique complet et parfait sur les principes de la loi naturelle, mais un problème demeurait incontournable: la nature est cruelle autant que non cruelle.

Un autre disciple de Rousseau, Gauguin (1848–1903), sera confronté à un dilemme. Épris de totale liberté, ce peintre français abandonne sa famille et s'embarque pour Tahiti, en quête de la liberté chez le bon sauvage. Il ne tarde pas à découvrir l'illusion de l'idéal du bon sauvage. Dans son dernier grand tableau, **D'où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?**, peint entre la fin de 1897 et janvier 1898 et exposé de nos jours au Musée des beaux-arts de Boston, Gauguin montre que, par lui-même, l'homme civilisé, comme l'homme primitif, reste sans réponses à ces questions. Il trace au pinceau le titre, dans le coin supérieur gauche du tableau, pour que tout le monde en comprenne bien la portée. Au sujet de *D'où venons-nous? Que sommes-nous? Où allons-nous?*, Gauguin écrit: « J'ai terminé un ouvrage philosophique sur ce thème comparable à l'Évangile: je crois que c'est bien. »

Mais quel « évangile »! Examinons le tableau plus en détail. On y voit l'agonie d'une femme indigène âgée. « Où allons-nous? Près de la mort d'une vieille femme, un oiseau étrange, stupide, conclut: « Quoi? Ô douleur, tu es mon maître! Destinée, que tu es donc cruelle, et moi, vaincu, je me révolte toujours », écrit Gauguin dans une lettre à Georges Daniel de Monfreid. Parti pour Tahiti à la recherche de la liberté sans frontières — l'« obligation », pour Rousseau et pour Gauguin! –, sa découverte se transforme vite en mort et en cruauté. Le tableau achevé, l'artiste tente de se suicider. Mais c'est raté.

Prendre la nature pour modèle moral n'est pas sans poser un réel problème. Pour s'en convaincre, il suffit d'observer le marquis de Sade (1740–1814). Il a parfaitement compris à quoi aboutit, en toute logique, cette déification de la nature. Si la nature est tout ce qui existe, alors ce qui existe est bien et on ne peut rien dire de plus. Comment s'étonner alors de la cruauté du marquis — de son sadisme –, particulièrement envers les femmes? Dans **La Nouvelle Justine** (1791–1797), il écrit: « Puisque la nature a fait de nous (les hommes) les plus forts, nous pouvons faire avec [les femmes] ce qui nous plaît. » Pas de distinctions morales, pas de système de valeurs. Ce qui *existe* est bien; aucune base, donc, pour la morale, ni pour la loi.

Les peintres réformés hollandais figuraient avec joie les choses simples de la vie. Ils travaillaient dans un cadre à deux visages, la création de la nature par un Dieu personnel et bon et le caractère anormal

de cette même nature après la faute en Eden. En revanche, prendre la nature comme elle est maintenant et en faire le critère du bien, le standard auquel les hommes doivent se conformer, représente une démarche tout à fait différente, car la cruauté pourrait bien finir par devenir l'égal de la non-cruauté.

La liberté autonome de Rousseau tend à une conclusion qui dominera de plus en plus largement avec le temps. Il devint clair que les tenants de la position rationaliste, sur la seule base de leur propre raison, sont contraints en fin de compte de considérer que tout, l'homme compris, est une machine. Mais que reste-t-il alors de l'idéal de liberté de la personne? On le voit, l'aspiration à une connaissance unifiée de la réalité fondée sur la seule raison, propre à la plupart des penseurs plus anciens, devint très difficile à soutenir.

Du temps de Rousseau et chez ces disciples, les deux concepts (*tout est machine* et *l'homme est totalement libre*) ont eu tendance à s'écarter et à partir dans des directions opposées.

Emmanuel Kant (1724–1804) est le second des quatre hommes à qui l'on doit le changement de l'ancienne vue optimiste de la philosophie en une perspective moderne où l'espoir est perdu. Trois de ses livres, **La Critique de la raison pure** (1781), **La Critique de la raison pratique** (1788) et **La Critique de la faculté de juger** (1790), sont de la plus haute importance pour la pensée de son époque. Il formule le problème de ses contemporains avec ses propres termes, mais on ne peut oublier Rousseau:

LE MONDE NOUMÉNAL: les concepts de signification et de valeur

-----

LE MONDE PHÉNOMÉNAL: le monde qui peut être pesé et mesuré,  
le monde extérieur, le monde de la science

Tout comme Rousseau, en effet, Kant tentera en vain de maintenir l'unité de ces deux mondes. En fait, l'essentiel des trois livres cités, en particulier **La Critique de la faculté de juger**, cherche à résoudre ce problème. Avec son oeuvre, l'espoir d'une connaissance unifiée est sur le point de se scinder en deux parties sans aucun rapport entre elles. Le dilemme humaniste hérité de la Renaissance, les choses individuelles opposées à la signification et aux valeurs, était sur le point d'éclater. Si l'on commence par l'homme seul, il ne reste aucun moyen d'unir les mondes nouméal et phénoméal.

Le romantisme, né avec les disciples de Rousseau, se répand désormais avec un désir accru de croire en quelque chose, d'échapper à la réalité dépourvue de sens, même s'il faut pour cela abandonner l'espoir des anciens philosophes non chrétiens de parvenir, avec leur rai-

son et à partir d'eux-mêmes, à cette réponse unifiée qui intègre toutes choses.

Un autre Allemand, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831), est le troisième de ces hommes dont la portée demeure incontestable. Ses ouvrages les plus connus sont **La Phénoménologie de l'Esprit** (1807), **La Science de la logique** (1812–1816), **Précis de l'encyclopédie des sciences philosophiques** (1817) et **Les Principes de la philosophie du droit** (1821).

Hegel a compris la nécessité d'unir les mondes nouménal et phénoménal. Il se débatta avec ce problème en y mêlant une série complexe de concepts religieux, mais, en définitive, il ne laissera qu'un flot de mots pieux. « Ce n'est pas le concept, mais l'extase, ce n'est pas la froide progression de la nécessité du sujet, mais c'est l'effervescence de l'enthousiasme que l'on considère comme la meilleure attitude et le meilleur guide pour l'expansion des richesses de la substance. » Ces paroles de Hegel lui-même sont rapportées par Walter Kaufmann (né en 1921) dans son livre **Hegel: réinterprétation, textes et commentaire** de 1965.

Le système hégélien est complexe; il accorde beaucoup d'importance au caractère primordial de l'État et au sens de l'histoire. En 1976, dans **The Universe Next Door**, James W. Sire (né en 1933) résume très succinctement l'étude de Frederick Copleston (né en 1907) consacrée à Hegel et publiée en 1963 dans le septième volume de **History of Philosophy**. Je le cite: « Selon Hegel, l'univers se déroule régulièrement et c'est ainsi que l'homme le comprend. Aucune proposition particulière à propos de la réalité ne peut vraiment refléter ce qu'il en est. Au contraire, au cœur de la vérité d'une proposition donnée, on trouve son opposé; lorsque celui-ci est reconnu, il se déroule et il se trouve en opposition avec la thèse. La vérité est cependant à la fois dans la thèse et dans l'antithèse et, celle-ci trouvée, on obtient une synthèse; une nouvelle proposition énonce alors la vérité de la situation nouvellement perçue. Mais on découvre que cette proposition renferme à son tour sa propre contradiction; et le processus se répète à l'infini. C'est ainsi que l'univers, et la compréhension que l'homme en a, se déroule d'une manière dialectique. Bref, l'univers évolue avec sa conscience, l'homme. »

Il en résulte que toutes les positions particulières possibles sont vraiment relativisées. On en est arrivé à l'idée que la vérité doit être recherchée dans la synthèse plutôt que dans l'antithèse, ce qui simplifie par trop la position complète de Hegel. Au lieu de l'antithèse — certaines choses sont vraies, leurs opposés non —, la vérité et la rectitude morale seront trouvées dans le sens de l'histoire, ce qui en constitue la synthèse. Cette conception n'a pas seulement eu le dessus de l'autre côté

de l'ex-rideau de fer, mais aussi à l'Ouest, en philosophie et en politique, dans les affaires de la cité, en morale individuelle, domaines où notre génération cherche des solutions en termes de synthèse et non plus d'absolus. À ce stade-là, la vérité telle que les hommes l'ont toujours pensée est morte.

Le Danois Søren Kierkegaard (1813–1855) est le dernier de nos quatre penseurs essentiels. Il a rédigé des ouvrages de piété et de philosophie. Parmi ces derniers, **L'Alternative** (1843), **Les Miettes philosophiques** (1844) et le **Post-Scriptum non scientifique et définitif aux miettes philosophiques** (1846). Il y aura toujours discussion parmi les savants à savoir si les penseurs profanes et religieux qui ont édifié des systèmes en s'appuyant sur Kierkegaard lui ont vraiment rendu justice. Néanmoins, leur kierkegaardisme profane et religieux a porté à son point ultime l'idée que la raison conduira toujours au pessimisme. Comment trouver des réponses optimistes aux problèmes de la signification et des valeurs, sinon à un « niveau supérieur » et en dehors de la raison, par un « saut de la foi » ?

De l'humaniste de la Renaissance, qui se prenait comme seul point de départ, confronté à des difficultés au sujet de la signification ou de la valeur des choses et des absolus moraux, à Rousseau, où le problème devient LIBERTÉ AUTONOME/NATURE AUTONOME, on est passé à Kant, MONDE NOUMÉNAL/MONDE PHÉNOMÉNAL, et à Kierkegaard; dès lors, un pas supplémentaire est franchi:

NON-RAISON = FOI, OPTIMISME

-----  
RAISON = PESSIMISME

L'optimisme appartient désormais à la sphère de la non-raison.

L'homme moderne vit dans une dichotomie, une dichotomie séparant totalement deux ordres qui s'excluent réciproquement, sans unité ni lien entre eux, le domaine de la signification et des valeurs et celui de la raison. La raison conduit-elle au désespoir? Qu'elle soit résolument tenue à l'écart de l'optimisme aveugle de la non-raison! Deux niveaux sont ainsi créés, le niveau inférieur de la raison, qui conduit au pessimisme, et le niveau supérieur, où les hommes partent à la recherche de l'optimisme, dénué, lui, de raison. Voilà l'homme moderne! Les anciens philosophes sont désormais dépassés, avec leur espoir optimiste de maintenir l'unité entre le monde de la raison et celui de la signification et des valeurs.

Pour la raison humaniste contemporaine, seul existe le mécanisme cosmique qui renferme les hommes et toutes choses. Une forme de déterminisme, un type de behaviorisme — un réductionnisme en quelque



sorte — peut expliquer ce que les hommes sont et le champ de leurs activités. Les termes *déterminisme* ou *behaviorisme* indiquent que tout ce que les hommes pensent et font est arrêté mécaniquement; tout sentiment de choix ou de liberté est une illusion. L'homme est réduit aux plus petites particules de son corps; il n'est plus que la molécule ou la particule d'énergie, certes plus complexe mais pas intrinsèquement différente.

Je n'ai jamais entendu exposer ce point de vue aussi clairement que lors d'un séjour à Acapulco, au Mexique. George Wald, alors professeur de chimie à l'Université de Harvard, participait au même programme de conférences que moi et il présenta avec beaucoup de force la conception moderne selon laquelle tout, y compris l'homme, n'est que le produit du hasard. Après avoir souligné à plusieurs reprises ce point de vue, il déclara: « Il y a quatre cents ans, une collection de molécules nommée Shakespeare composa **Hamlet**. » Selon les théories de Wald, voilà *tout* ce que l'homme peut être. Très fier de son humanisme, l'homme a voulu se rendre autonome. Mais est-il devenu grand? En réalité, il s'est vu réduit à un amas de molécules — et rien de plus.

Ces questions nous ramènent aux origines: quel fut le commencement des choses? En dernière analyse, les réponses possibles sont peu nombreuses.

Première hypothèse: tout est sorti de rien, réellement de rien, ce que j'appelle rien-de-rien (en anglais *nothing-nothing*). Cela veut dire qu'il n'y avait rien, à l'origine, ni masse, ni énergie, ni mouvement, ni personnalité. C'est théoriquement possible, mais je n'ai jamais entendu personne soutenir un tel point de vue, impensable. Par conséquent, si nous ne soutenons pas que tout est sorti de rien-de-rien, quelque chose a donc toujours existé.

Seconde hypothèse: un commencement personnel et tout aurait été fait par un être capable de faire jaillir l'univers (le continuum espace-temps), un univers qui n'aurait jamais existé auparavant sous quelque forme que ce fût; mais il ne serait pas né de *rien-de-rien*: la personnalité préexistait.

Troisième hypothèse: un commencement impersonnel, une certaine forme impersonnelle aurait existé éternellement, même s'il s'agit d'une forme très différente de ce que nous connaissons maintenant. Cette notion d'un commencement impersonnel se présente sous diverses formes; certains, même, emploient le mot Dieu pour désigner l'impersonnel suprême, comme dans le panthéisme. Le néologisme « pantoutisme » (en anglais *pan-everythingism*) serait plus convenable, car le mot panthéisme conduit à la notion de personnalité, même si, par définition, le concept l'exclut. Pour la pensée moderne, tout commence avec l'impersonnalité de l'atome, de la molécule ou de la particule

d'énergie, d'où, par hasard, la vie et l'homme apparaîtront.

Toutefois, Louis Pasteur (1822-1895) a rompu avec l'idée admise couramment de son temps, la génération spontanée de la vie à partir de choses non vivantes. En 1864, il établit que la vie ne pourrait pas se produire si les choses non vivantes étaient stérilisées, puisque la stérilisation tue tous les germes vivants. Or, la vie n'est jamais produite que par des choses vivantes. Mais alors, les hommes de cette époque revinrent à la conception de la génération spontanée en y ajoutant un facteur nouveau: de longues étendues dans le temps.

Les hommes modernes soutiennent cette équation: l'impersonnel plus le temps plus le hasard produit la configuration complète de l'univers et de tout ce qu'il contient. Mais quand on accepte cela dans un acte de foi, quelle valeur suprême reste-t-il? Dans sa conférence d'Acapulco, George Wald termina en parlant d'une seule valeur ultime, qu'il partage avec le philosophe anglais Bertrand Russell (1872-1970) et beaucoup de penseurs modernes, la continuité biologique de la race humaine. Cependant, si là est la seule valeur suprême, on en est réduit à se demander pourquoi elle a une telle importance.

Tout au long des pages précédentes, nous sommes passés de l'orgueil de l'homme de la Renaissance et du Siècle des Lumières au désespoir actuel. Nous pouvons dès lors mieux comprendre la situation de nos contemporains, qui n'ont pas de place pour un Dieu personnel, ni pour l'homme en tant qu'homme, ni pour l'amour, la liberté, la signification. Le problème est capital. Faire de l'homme le point de départ, n'est-ce pas le réduire à l'état de machine? *Mais même ceux qui soutiennent un tel point de vue ne peuvent pas vivre comme des machines!* S'ils le pouvaient, leurs positions intellectuelles et leurs vies ne connaîtraient pas de telles tensions. Non, vivre comme des machines leur est bel et bien impossible; ils doivent chercher l'élément capable d'offrir un sens à leur vie, fût-ce au prix de leur raison. Ils doivent bondir à l'étage supérieur!

Même si le découragement marqua le terme de leur démarche, Léonard de Vinci et les hommes de la Renaissance n'auraient jamais accepté une telle solution; pour eux, séparer la signification et les valeurs équivalait à juste titre à un suicide intellectuel! Faut-il alors douter de la probité intellectuelle de ceux qui ont franchi un tel pas — séparer signification et valeurs — à partir d'une foi orgueilleuse en la suffisance de la raison humaine?

## 9. Philosophie et théologie modernes

Dans sa quête désespérée d'optimisme dans le domaine de la signification et des valeurs, l'homme moderne s'est évadé « à l'étage supérieur », dans le monde de la non-raison.

Jean-Paul Sartre (1906–1980) est de loin le plus célèbre des existentialistes. Pour lui, la raison offre un champ où tout est absurde, mais il reste à l'homme un moyen de s'authentifier lui-même par un acte de volonté; il doit abandonner la position du spectateur pour agir dans un monde sans finalité. Mais, d'après Sartre, la raison étant séparée de cette authentification, la volonté peut agir dans n'importe quelle direction, autant en aidant, la nuit tombée, une dame âgée à marcher le long de la route qu'en appuyant sur l'accélérateur pour la renverser... La raison n'est pas en jeu et rien ne peut vous indiquer la direction que votre volonté doit prendre.

Albert Camus (1913–1960) a toujours été placé aux côtés de Sartre comme l'un des deux chefs de file de l'existentialisme français, même s'il n'a jamais fait preuve de la même cohérence que Sartre dans leurs présuppositions communes. Mais les jeunes se réclamant de l'existentialisme français ont nettement donné la préférence au caractère plus humain de Camus.

Mais Sartre lui-même n'a pas toujours été conséquent avec ses principes. En signant le **Manifeste algérien** en 1960 — « la guerre d'Algérie est une sale guerre » –, il a bel et bien émis un jugement de valeur qui n'était pas qu'un saut de non-raison; il anéantissait son propre point de vue; il disait que l'homme peut utiliser sa raison pour conclure que certaines choses sont bonnes, d'autres mauvaises. Plus tard, il agira de la même manière en embrassant l'idéologie de l'extrême gauche.

Le philosophe existentialiste allemand Martin Heidegger (1889–1976) exprima essentiellement la même idée, à savoir que les réponses sont séparées de la raison. **L'Être et le temps** (1927), **Qu'est-ce que la Métaphysique?** (1929) sont ses premiers livres. Tout jeune, il définit la place de l'homme devant le monde par le mot *Angst* (inquiétude). Cette anxiété n'est pas la peur. Pour Heidegger, la peur a un objet; sous sa plume, l'*Angst* est un sentiment général et indéfini d'anxiété que l'on éprouve dans l'univers. Dans le système de Heidegger, ce genre d'anxiété donne aux hommes la certitude de leur existence; ainsi l'appel à la décision leur est adressé. De là naît une signification à la vie et aux choix, fût-ce à l'encontre de la raison. Nous ne tarderons pas

à voir, plus loin, que Heidegger a trouvé cette conception trop floue. Dans sa vieillesse, il modifiera son point de vue.

Karl Jaspers (1883–1969) est un autre existentialiste allemand, même si on lui attribue à tort la nationalité suisse parce qu'il vécut et enseigna à Bâle à partir de 1945 et durant une bonne partie de sa retraite. À certains égards, il a exercé une très grande influence sur la pensée et les formes de vie résultant de l'existentialisme. Nous pouvons avoir pendant notre vie, disait-il, une *expérience finale*. Expérience finale était, pour lui, un terme technique: il voulait dire par là que, même si notre esprit nous dit que la vie est absurde, il nous est néanmoins possible de connaître une expérience ultime, qui nous encourage à croire que la vie a un sens.

On comprendra le dilemme de l'existentialisme de Jaspers avec l'exemple d'un jeune Hollandais, disciple de Jaspers, venu étudier avec moi en Suisse. Un soir, à Amsterdam, au théâtre, il fait une expérience en assistant à la représentation de la pièce **Gras Pâturages**. La raison n'a joué aucun rôle, mais l'expérience fut très émouvante et lui a donné l'*espoir* d'une certaine signification de la vie inconnue auparavant. Les semaines et les mois ont passé et, comme la raison n'avait aucune place dans cette expérience, il demeurerait incapable de l'expliquer par des mots et de lui donner un contenu. Chez l'existentialiste, la raison est exclue d'une expérience qui demeure sans contenu et qu'il est impossible de définir avec des mots. « J'ai eu une expérience » est à peu près tout ce que l'on peut dire aux autres, ou à soi-même. Peu à peu très accablé, notre jeune Hollandais fut gagné par la pensée du suicide. Le sentiment d'une signification sans fondement raisonné lui échappa et, très sensible, il resta plongé dans le désespoir. Quelle amertume!

Système philosophique, l'existentialisme a pourtant perdu du terrain, même si, il faut le reconnaître, cette forme de pensée a tendance à se répandre de plus en plus, même chez des personnes qui ne connaissent pas le mot *existentialisme*! Allons donc! L'idée que la raison ne conduit qu'au pessimisme les pousse à l'action. À bien des nuances près, ils agissent d'après le concept « essayons de trouver une réponse dans un élément séparé de la raison ». L'humaniste a voulu se suffire à lui-même avec comme seule exigence de partir de soi pour édifier ses propres universels en vue d'atteindre un champ unifié de la connaissance. Mais un tel espoir l'a cependant conduit au triste constat qu'il n'est qu'une machine, une poignée de molécules. Il s'est engagé alors dans une quête désespérée de signification dans la sphère de la non-raison, jusqu'au moment où, avec les disciples de Jaspers, son problème fut de savoir comment être certain de connaître jamais une *expérience finale* suffisante ou bien, s'il devait y en avoir une, comment il pourrait en vivre une autre. Ainsi toute certitude s'évanouissait.

Cette ligne de pensée trouva son prolongement chez un Anglais, Aldous Huxley (1894–1963). Sa solution? Les drogues! Donnons des drogues aux bien portants, ils trouveront la vérité dans leur tête! L'expérience définitive tant recherchée sera à leur portée quand ils la désireront. Nul besoin d'attendre, dans l'espoir que quelque chose surviendra. Huxley proposa cette théorie pour la première fois dans **Le Meilleur des Mondes**, publié en 1932. Il appelait la drogue la plus importante le *soma*, un terme soigneusement choisi parce que, dans les mythes hindous, le *soma* est la substance qui permet de donner satisfaction aux dieux. En reliant ainsi la pensée orientale à son espoir de trouver un sens à la vie dans le domaine de la non-raison, Aldous Huxley anticipait l'étape suivante.

Près de vingt-cinq ans plus tard, en 1954, Huxley dépassa le concept théorique du **Meilleur des Mondes** pour se faire ouvertement l'avocat des drogues en écrivant **Les Portes de la perception** et **Le Ciel et l'enfer**. Le dernier chapitre de **The Humanist Frame** (Le Cadre humaniste), publié en 1961 par son frère Julian Huxley, « Potentialités humaines », encourage la recherche constante d'expériences ultimes par les drogues. Huxley maintiendra ce point de vue jusqu'à sa mort. Il fit promettre à sa femme de lui donner du LSD sur son lit de mort. Il voulait mourir en plein *voyage*.

La démarche des philosophes existentialistes — la subjectivité tendant à donner à l'individu à la fois l'ordre et la signification, par contraste à l'ordre provenant de ce qui est extérieur à soi-même, donc objectif — aboutit donc, avec Huxley et ses disciples, à sa conclusion logique: la vérité est dans notre tête. L'idéal de vérité objective a disparu.

L'insistance sur les drogues hallucinogènes a inspiré plusieurs groupes de musique pop et des chanteurs, tels Cream, Jefferson Airplane, Grateful Dead, Incredible String Band, Pink Floyd, Jimi Hendrix, essentiellement entre les années 1965 et 1968. **Sergeant Pepper's Lonely Hearts Club Band**, le fameux album des Beatles de 1967, fut le cri de ralliement des jeunes du monde entier. Il exprimait l'essence de leurs vies, leurs pensées et leurs sentiments. Il n'était pas une simple succession de chansons distinctes, mais il formait un ensemble qui servit, plus que n'importe quel autre moyen de communication, de véhicule à la musique de la drogue et à sa mentalité.

Dans la conception occidentale de la vie, l'expérience religieuse de l'hindouisme et du bouddhisme fut largement admise dans le domaine de la non-raison. Si ces religions orientales sont devenues si populaires en Occident n'est-ce pas, précisément, en raison de la recherche irrationnelle de signification et de valeurs existentielles? Avec d'autres, Goethe et Wagner avaient déjà ouvert une brèche pour la pensée

orientale avec leur panthéisme mal défini, mais le courant submergea l'Occident quand Huxley insista tant sur l'usage des drogues. En fait, il rejoignait le désir d'irrationnel de nombreux Américains et d'Européens en quête de signification et de valeurs. Des jeunes — mais pas seulement! — ont alors tenté le *voyage* de la drogue avant de prendre la route des religions orientales. On cherche la vérité dans sa propre tête tout en reniant la raison.

Cette même expérience a été tentée, sans la drogue cette fois, à travers le rock psychédélique. C'est la période de **Revolver** (1966) et de **Strawberry Fields Forever** (1967) des Beatles, et de **Blonde on Blond** (1966) par Bob Dylan.

Avec la recherche d'un espoir optimiste, bien des choses ont été rangées dans la sphère de la non-raison. Ainsi en est-il d'une conception très sophistiquée de l'art. Pour André Malraux (1901–1976), l'art — non pas son contenu, mais simplement le fait qu'il existe — nous donnera l'espoir de trouver une certaine signification à la vie. Dans **Les Voix du silence** (1953), en présentant l'art comme un espoir, un espoir de non-raison, l'écrivain et esthète français montre qu'il a très bien compris que l'homme moderne est l'homme sans absolus.

Vers la fin de sa vie, Heidegger, constatant que son premier existentialisme s'avérait par trop flou, apporta des correctifs à sa philosophie dans ses derniers ouvrages: une **Introduction à la métaphysique** (1953), **Essais de métaphysique** (1957), **Le Problème de l'Être et Qu'est-ce que la Philosophie?** (1956), ainsi que **Discours sur la pensée et Qu'appelle-t-on penser?**

Sa nouvelle orientation est évidente dans **Qu'est-ce que la Philosophie?**, écrit en 1956. Selon le Heidegger « dernière version », on peut espérer une signification à l'univers qui existe, à l'*Être*, parce qu'il existe un être, l'homme, qui parle et construit des phrases. Là est la cause finale de l'optimisme. « Écoutez le poète », écrit Heidegger dans cet ouvrage. L'important n'est pas ce qu'il dit (les poètes peuvent se contredire entre eux!), mais simplement le fait que les poètes existent...

Comment la raison de l'homme moderne peut-elle s'accommoder de l'apparition impressionnante de l'occultisme à laquelle nous assistons de nos jours? Beaucoup de nos contemporains semblent en effet préférer une évasion à un étage supérieur, dans la compagnie de démons, plutôt que rester prisonniers de l'idée de la machine implacable de l'univers, dans l'espoir de trouver une certaine forme de signification, aussi terrifiante soit-elle.

Un groupe d'artistes de Zurich cherchaient à donner un nom à leur mouvement. Un jour, ils ouvrent au hasard un dictionnaire de la langue française et, au hasard encore, posent un doigt sur une page. Ils tombent sur le mot *dada*, cheval dans le langage des enfants. Ce

geste est révélateur du dadaïsme, où tout s'inscrit dans le non-sens et le rejet total de toutes les valeurs. Le dadaïsme a ainsi ouvert la voie au surréalisme, qui associe, lui, le concept freudien de l'existence avec le dadaïsme, un art et un style de vie où l'on pense que tout est absurde. L'art et la pensée de Dali se détacheront du surréalisme avec son acception de l'absurdité. L'artiste espagnol peindra alors des tableaux mystiques où sa femme Gala est le point central dans sa quête de signification, qui n'a plus aucun fondement rationnel.

Le tableau **La Corbeille de pain** est la première nouveauté de cette période. En 1926 et en 1945, Dali donnera le même titre à plusieurs de ses oeuvres qui représentent des paniers de pain paysan d'Espagne. En 1945, il se sert de ce titre pour représenter Gala avec un sein nu, mais, soucieux d'éviter toute méprise, il prend la précaution d'écrire le nom de sa femme sur le tableau. Sa femme devient son centre mystique. Là où Marie figurait sur des chefs-d'œuvre catholiques romains il ira jusqu'à peindre Gala trois ou quatre fois. Dès lors, beaucoup de ses peintures, exposées au Centre culturel de New York, attestent le saut mystique irrationnel de leur auteur.

C'est l'époque du **Christ de saint Jean de la croix**, réalisé en 1951, conservé de nos jours au Musée des beaux-arts de Glasgow, et de **La Cène**, de 1955, que l'on voit à la National Gallery de Washington. Ce n'est pas le Christ de l'histoire, mais un personnage mystique situé quelque part à un étage supérieur. C'est l'expression du saut kierkegaardien en peinture. Le Christ de **La Cène** est une figure chimérique; son corps n'est pas de chair et de sang, il n'appartient ni au temps ni à l'espace, et il laisse voir, au second plan et en transparence, des petits bateaux. Ce Christ impalpable présente un contraste saisissant avec les corps physiquement opaques des apôtres.

Dali a souvent dit aux journalistes qu'il avait découvert un sens mystique à la vie en imaginant que les choses étaient composées d'énergie et n'étaient pas des masses solides. C'est pour cela qu'il pouvait envisager un saut dans la sphère de la non-raison, avec l'espoir de trouver une signification. Dans toute son oeuvre, comme dans les nombreuses entrevues qu'il accorda aux médias, ce saut aveugle dans l'irrationnel, à défaut de la raison ou du christianisme, lui permit d'échapper à l'absurdité du surréalisme.

Il est très important de bien comprendre que, depuis Kierkegaard, la conception d'une dichotomie entre la raison et la non-raison (entre elles, pas de communication possible!) s'est largement répandue. *L'espace inférieur*, représenté par la raison, est totalement isolé du domaine optimiste de la non-raison. Comme il est absolument impossible de traverser un mur de ciment d'une très grande épaisseur renforcé de fils de fer barbelés électrifiés, la séparation entre la raison et la non-raison

ne sera jamais franchie. Aucune relation, aucune osmose concevables entre les deux niveaux. L'homme moderne vit dans une dichotomie complète. La raison conduit au désespoir.

La sphère de la raison humaniste est à l'étage inférieur, là où l'homme, privé de sens et de valeurs, est une machine. À l'étage supérieur, où la raison n'a pas sa place, où elle est même proscrite, règne un optimisme dans la quête de signification et de valeurs.

La division entre ces deux sphères est la méthodologie existentielle caractéristique du courant moderne de la pensée humaniste. Une fois cette dichotomie admise, une réalité s'impose et il faut désormais y faire face: beaucoup de choses peuvent être rangées dans la sphère de la non-raison. Mais comme la raison ne donne aucun critère de sélection entre deux objets, peu importe au fond ce qu'on veut bien y mettre.

A côté de l'existentialisme séculier de Sartre, de Camus, de Jaspers et de Heidegger, un existentialisme *théologique* va prendre racine sur le terrain du kierkegaardisme, avec Karl Barth (1886–1968) et son volumineux commentaire de l'épître aux Romains de 1919.

Citoyen suisse, professeur en Allemagne, Karl Barth nous inspire un grand sentiment de respect et d'admiration pour sa position publique contre le nazisme. Il est l'auteur principal de la **Déclaration de Barmen**, en 1934. Enseignant pendant plusieurs années à l'Université de Bâle, il fut un auteur prolifique qui a exercé une influence profonde sur la théologie et la pensée intellectuelle de sa génération. Mais en introduisant la méthodologie existentielle, Barth a établi sa propre dichotomie en théologie.

Les doctrines du Siècle des Lumières s'étaient largement répandues dans les universités allemandes, en dépit du fait que la Réforme avait écarté certains éléments humanistes qui s'étaient introduits dans l'enseignement de l'Église au Moyen Âge et développés durant la Renaissance et le Siècle des Lumières. Une forme plus absolue d'humanisme, le rationalisme *théologique*, est la marque caractéristique du XVIII<sup>e</sup> siècle. Telle une marée puissante, il s'est déversé dans les facultés de théologie pour inonder peu à peu le protestantisme, et au-delà même, le catholicisme romain.

Le langage théologique a adopté le point de vue de l'homme point de départ. Les théologiens de cette école ont accepté les présupposés du rationalisme et, comme la Renaissance avait tenté la synthèse entre Aristote et le christianisme, puis entre Platon et le christianisme, ils tentent désormais la synthèse du rationalisme du Siècle des Lumières et du christianisme: c'est le *libéralisme théologique*.

Gêné par le surnaturel qu'il nie, le rationalisme théologique libéral du XIX<sup>e</sup> siècle veut rester attaché au Jésus historique, mais en reje-



tant tous les éléments surnaturels du Nouveau Testament. Ce paradoxe n'est pas sans rappeler les anciens penseurs profanes, pour qui ou une chose est vraie, ou elle ne l'est pas. Impossible qu'elle soit à la fois vraie et non vraie. Voulez-vous un exemple de l'enjeu? Ou le Christ est ressuscité des morts, ou il ne l'est pas.

Le mouvement connaît son apogée avec le livre d'Albert Schweitzer (1875–1965) **La Recherche du Jésus historique**, paru en 1906, et en particulier avec la conclusion de la seconde édition. Pour Schweitzer, il est impossible de débarrasser le Nouveau Testament du surnaturel tout en acceptant un Jésus historique. L'histoire et le surnaturel étant par trop entremêlés dans le Nouveau Testament, il devenait difficile pour les théologiens rationalistes de séparer le Jésus historique des événements surnaturels qui se rattachent à lui. Si l'on retient un tant soit peu du Jésus historique, on doit conserver une partie du Jésus surnaturel. Vouloir éliminer tout le surnaturel équivaut à rejeter le Jésus historique. En réalité, Albert Schweitzer, le spécialiste de la musique de Jean-Sébastien Bach, l'organiste de génie, le médecin inlassablement à l'œuvre en Afrique, en est resté à un panthéisme éthique poétique.

Dès lors que la théologie accepte les présuppositions du rationalisme, on ne tarde pas à hériter d'une variante de l'humanisme. La théologie libérale a suivi le même chemin que la pensée humaniste, optimiste à ses débuts dans son espoir de trouver les réponses aux questions de l'existence par la raison, en prenant l'homme comme seul point de départ. Mais, avec le kierkegaardisme, la pensée humaniste s'est orientée vers le pessimisme et a accepté la *méthodologie existentielle* et sa dichotomie. Avec Karl Barth, la méthodologie existentielle et la dichotomie furent admises en théologie. Avec sa théologie kierkegaardienne, Barth a occupé la place abandonnée par le vieux libéralisme théologique.

Jusqu'à la fin de sa vie, Karl Barth a partagé les vues de la haute critique des théologiens libéraux du XIX<sup>e</sup> siècle sur la Bible. Pour lui, elle contient beaucoup d'erreurs, même si une « parole » religieuse s'y fraie un passage. C'est l'expression théologique de l'existentialisme et de la dichotomie. Autrement dit, la méthode existentielle est appliquée à la théologie: on a ajouté la théologie à tout ce qui avait déjà été rangé dans le placard de la non-raison!

A la méthodologie existentielle a succédé la théologie existentielle néo-orthodoxe, pour laquelle, si la Bible contient des erreurs dans le champ de la raison et si elle ne donne pas une vérité formulable dans des propositions satisfaisantes, particulièrement en ce qui concerne le cosmos et l'histoire, matières où ses déclarations sont vérifiables, elle peut néanmoins provoquer une expérience religieuse dans la sphère de la non-raison. Pour bon nombre de théologiens de la néo-orthodo-

xie, la Bible ne présente pas non plus d'absolus moraux. La foi n'est pas la foi en quelque chose, c'est la foi en la foi.

Finalement, le *mot* Dieu devient seulement le mot Dieu, sans contenu certain. Sur ce point, des théologiens renommés ne sont pas très éloignés de George Harrison (né en 1943), le guitariste des Beatles, quand il composa **My Sweet Lord**, en 1970. Certains ont pensé qu'il était devenu chrétien, sans prêter suffisamment d'attention aux mots répétés en arrière-fond de la chanson: « Krishna, Krishna, Krishna. » Krishna, un nom hindou pour Dieu... La chanson n'exprimait pas un contenu, mais un simple sentiment d'expérience religieuse. En réalité, les deux mots Christ et Krishna se valent et ni le mot employé ni son contenu n'ont une quelconque importance.

Ces théologiens en sont arrivés à un point où le mot *Dieu*, totalement dépouillé de tout contenu certain, est utilisé avec d'autres mots religieux pour décrire une expérience irrationnelle. J. S. Bezzant, professeur à Cambridge, libéral « ancienne manière », a livré son opinion sur la position néo-orthodoxe dans le volume **Objections to Christian Belief** (1964): « Quand on me dit que c'est précisément son immunité aux preuves qui met la proclamation chrétienne à l'abri de l'accusation d'être mythologique, je réponds que l'absence de preuves ne peut rien garantir, si ce n'est l'absence de preuves, et j'appelle cela une absurdité. » Comment mieux résumer la néo-orthodoxie?

Parce qu'elle soutient que la Bible ne s'occupe ni du cosmos ni de l'histoire, la nouvelle théologie libérale n'a aucune base réelle pour appliquer les valeurs des Écritures dans une situation historique, que ce soit dans le domaine moral ou dans celui de la loi. Le religieux étant de l'ordre de la non-raison et la raison n'y ayant aucune place, il ne reste plus de terrain pour la discussion, mais seulement des déclarations arbitraires. Emmanuel Kant n'a pas pu unifier les mondes nouménal et phénoménal et le théologien nouveau n'a aucun moyen pour faire entrer ses valeurs personnelles, forcément arbitraires, dans une situation donnée. Prenons l'exemple de Sartre, pour qui, dans un monde absurde, nous nous authentifions nous-mêmes par un acte de volonté. Mais, comme nous l'avons déjà vu, la raison n'ayant pas non plus sa place ici, nous pouvons aussi bien aider nos semblables que leur faire du mal! De même, puisque les déclarations de ces théologiens sont arbitraires dans les domaines de la morale et de la loi, elles peuvent, selon les circonstances, tout aussi bien être complètement inverties.

Il existe un autre point sur lequel les théologiens modernes n'ont pas d'explication, c'est le pourquoi de l'existence du mal. Ils sont placés devant le même problème que les philosophes hindous, pour qui, en définitive, tout ce qui existe est également en Dieu. En effet, dans la pensée hindoue, l'une des manifestations de Dieu est Kali, une repré-

sentation féminine de la divinité aux crocs menaçants et portant un collier de crânes. Pourquoi les Hindous personnifient-ils Dieu ainsi? Parce que, pour eux, tout ce qui existe actuellement est une partie de ce qui a toujours été, une partie de « Dieu ». Par conséquent, la cruauté est l'égal de la non-cruauté. Mais l'humaniste occidental moderne a abouti au même point terrifiant. Profane ou religieux, il ne sait plus comment désigner le bien et le mal, ni dire pourquoi la non-cruauté est préférable à la cruauté.

Paul Tillich (1886–1965), de la Faculté de théologie de Harvard, compte parmi les plus célèbres théologiens non orthodoxes. Un étudiant m'a raconté qu'il a rencontré Tillich peu avant sa mort, à Santa Barbara, en Californie. Il lui a demandé: « Priez-vous? — Non, mais je médite. » Il ne restait plus à Tillich que le mot *Dieu*, sans la certitude d'une réalité au-delà du mot, ou que ce mot ait un équivalent plus riche de sens que le pantoutisme panthéiste. La théologie de la mort de Dieu, à la suite de Tillich, a conclu logiquement que, s'il ne nous reste plus que le mot *Dieu*, il n'y a aucune raison de ne pas barrer le mot lui-même!

Tous les théologiens libéraux modernes ne disent pas que Dieu est mort. Mais comme ils n'acceptent pas que Dieu ait donné, dans la Bible et dans la révélation qui est en Christ, la vérité qui s'exprime par des propositions, tout *contenu* à propos de Dieu est mort et toute assurance d'un Dieu *personnel* est morte. Il reste seulement des mots à connotation religieuse sans contenu, et l'émotion que ce vocabulaire peut encore provoquer. C'est tout.

Si ces mots religieux qui inspirent le comportement de beaucoup de gens sont issus de notre passé chrétien, ils sont néanmoins séparés de leur contenu originel et de leur contexte biblique. Ils ne tardent pas, dès lors, à devenir une bannière pour défendre, par exemple, une nouvelle morale sexuelle détachée de toute référence chrétienne historique fondée sur l'enseignement de la Bible et du Christ, ou pour légitimer une manipulation civile et politique.

En partant de l'homme seul, nos contemporains, à la suite de la théologie moderne, en arrivent à l'impasse dans laquelle le brillant philosophe allemand Friedrich Nietzsche (1844–1900) s'est lui-même enfermé. Dans les années 1880, Nietzsche fut le premier à dire, en termes modernes, que Dieu est mort, et à comprendre où cela conduirait: si Dieu est mort, toutes les questions auxquelles il donne une réponse et une signification sont mortes. C'est vrai pour les hommes en général. C'est aussi vrai pour le théologien moderne, qu'il proclame la mort de Dieu ou qu'il s'inscrive en faux contre cette théologie, tout en continuant de faire usage d'une méthodologie existentielle. Pour lui, tout contenu à propos de Dieu est mort, toute assurance au sujet d'un

Dieu personnel est morte elle aussi, et l'impasse demeure la même.

Nietzsche fut frappé de folie lors d'un séjour en Suisse. On peut dès lors se demander si la maladie vénérienne dont il souffrait en était réellement la cause. Je reste pour ma part persuadé qu'il comprit que la folie est la seule réponse philosophique si le Dieu infini et personnel n'existe pas.

Je connais bien le beau village de Sils Maria, dans l'Engadine, où Nietzsche a passé ses étés et où il a travaillé sans relâche de 1881 à 1888, dans une maison que l'on peut encore voir de nos jours. Sur la ravissante presqu'île de Chasté, une citation de l'écrivain est inscrite sur une plaque fixée à un grand rocher :

Ô homme, fais attention!  
 Qu'a dit le profond minuit?  
 « J'ai dormi, j'ai dormi, D'un rêve profond je me suis éveillé:  
 Le monde est profond,  
 Et plus profond que le jour ne le pensait.  
 Profonde est sa douleur.  
 Le plaisir — plus profond encore que peine de cœur.  
 La douleur dit: Passe et péris.  
 Tout plaisir veut l'éternité  
 – veut une profonde, profonde éternité. »

Dans un des plus beaux panoramas du monde, Nietzsche connut la tension et le désespoir de l'homme moderne. Sans Dieu personnel, tout est mort. Cependant, l'homme — et peu importe ce qu'il dit qu'il est! — crie pour connaître une signification qu'il ne trouvera que dans l'existence du Dieu infini et personnel, qui n'est pas resté silencieux mais qui a parlé, et dans une existence personnelle qui se prolongera dans l'éternité. « Tout plaisir veut l'éternité — veut une profonde, profonde éternité. » Quelle intensité dans ces vers de... Nietzsche!

Sans le Dieu infini et personnel, un individu ne peut que bâtir des « systèmes », comme l'a montré Nietzsche. Dans le langage du XX<sup>e</sup> siècle, nous dirions des « plans de jeu ». Quelqu'un peut édifier une certaine structure, un cadre limité dans lequel il vit et s'enferme lui-même sans porter ses regards à l'extérieur du cadre. Ce « plan » peut être fait de beaucoup d'éléments. Il peut paraître grand et noble, être considéré idéalement comme le plus grand bien pour le plus grand nombre, qu'il s'agisse d'un savant appliquant tous ses soins à un détail scientifique de telle manière qu'il n'a plus à penser aux grandes questions comme celle de savoir pourquoi tout existe, ou d'un skieur qui s'entraîne sans relâche pour gagner ce dixième de seconde qui lui vaudra la coupe, ou il peut s'agir encore d'un jeu de mots théologiques à l'intérieur de la

structure de la *méthodologie existentielle!*

Voilà où se retrouvent les hommes de l'âge moderne. Ils ne construisent que sur eux-mêmes.

## 10. Art, musique, littérature et films modernes

**S**i le pessimisme moderne et la fragmentation qui l'accompagne ont pris naissance sur le continent européen, ils se sont répandus en Angleterre avant de franchir l'Atlantique en direction des États-Unis d'Amérique. Sur le plan culturel, ils ont influencé la philosophie, l'art, la musique, le roman, la poésie, le théâtre, le cinéma, la théologie même. Mais la nouvelle mentalité n'est pas restée l'apanage du monde universitaire; elle a gagné les gens cultivés et, grâce aux médias, toute la population.

Une partie de la classe moyenne et des personnes d'un certain âge ont continué de penser d'une manière passive, sans réflexion et en fonction de critères d'une autre époque, comme si les valeurs d'autrefois existaient encore.

Quand leurs enfants ont atteint l'âge des études, ils n'ont plus compris l'attitude de leurs parents et un fossé s'est creusé entre les générations. La nouvelle manière de penser était inoculée à leurs esprits; ils réalisaient que les valeurs auxquelles leurs parents prétendaient être attachés, en se conformant à une tradition sans vie, se contentant de suivre les habitudes du passé, ne reposaient en fait sur aucun fondement réaliste.

Avec le temps, les adeptes de la nouvelle culture se sont retrouvés environnés par un consensus quasi monolithique. Une dichotomie semblable, fondamentale, se retrouve partout: la raison mène au pessimisme et tout optimisme est recalé dans le champ de la non-raison.

Dans le domaine de l'art, une nouvelle manière de peindre apparaît chez les naturalistes dès le XIX<sup>e</sup> siècle. En général, devant un tableau, l'amateur d'art voit ce que l'artiste a représenté; mais, en même temps, il en vient à se demander si ce qu'il regarde a un sens. L'art est devenu stérile. La rupture date des impressionnistes, avec de grands peintres comme Claude Monet (1840–1926), Pierre Auguste Renoir (1841–1919), suivis bientôt par Camille Pissarro (1830–1903), Alfred Sisley (1839–1919) et Edgar Degas (1834–1917).

Ils «suivaient la nature», disaient-ils pour qualifier leur technique. Comme ils ne peignaient que ce que leurs yeux percevaient, il fallait toujours se demander si une réalité se cachait derrière les ondes lumineuses qui atteignaient leurs yeux. Pensons à la série des **Peupliers de Monet**, tels **Peupliers à Giverny au lever du soleil**, de 1888 (Musée d'art moderne de New York), et **Peupliers au bord de l'Epte**, de 1890

(Tate Gallery de Londres). Dès 1885, Monet fait une constatation logique: la réalité est devenue rêve et l'impressionnisme s'inscrit comme un mouvement artistique distinct. L'art, à son tour et après la philosophie, est devenu vecteur du pessimisme moderne.

Les post-impressionnistes, parmi lesquels Paul Cézanne (1839–1906), Vincent Van Gogh (1853–1890), Paul Gauguin (1848–1903), Georges Seurat (1859–1891), ont cherché à revenir à la réalité, à l'absolu caché derrière les choses particulières. Vaine tentative, hélas! Ils n'ont pu que constater la perte des universels et, finalement, ils ont échoué. Ils n'ont certes pas toujours exprimé consciemment leur philosophie de la vie dans leur peinture, mais l'ensemble de leur oeuvre reflète leur vision du monde.

Quel talent! Quels tableaux magnifiques! Comment ne pas être ému aux larmes à la lecture de lettres de Van Gogh qui trahissent sa souffrance d'homme sensible? Ces peintres occupent une place à part dans l'espace culturel, dès lors que l'art est devenu pour l'homme moderne le moyen d'expression de la fragmentation de la vérité et de la vie.

Ce sentiment de dislocation perceptible dans les tableaux des post-impressionnistes va dans le même sens que la perte de tout espoir d'unité de la connaissance en philosophie. Plus que d'une nouvelle technique de l'art pictural, il s'agit de l'expression d'une vision du monde. À la recherche d'un universel capable de relier toutes les formes de particuliers qui sont dans la nature, Cézanne a réduit la nature à ce qu'il estimait être ses formes géométriques fondamentales, même si, dans ses oeuvres, elle n'en apparaît pas moins éclatée et brisée. Considéré dans son ensemble, le tableau **Les Grandes Baigneuses** (peint entre 1900 et 1905, National Gallery de Londres) est éclatant de fraîcheur et de vitalité, malgré cette apparence fragmentée donnée par Cézanne à la nature et à l'homme lui-même — devenu un être éclaté.

En partant de là, on arrive soit à un naturalisme ultranaturaliste, comme celui des photoréalistes, soit à un tel degré de liberté que la réalité éclate au point de disparaître, et où l'homme en est réduit à fabriquer son propre monde. C'est ce que le peintre expressionniste Wassily Kandinsky (1866–1944) écrit dans son article « A propos de la question de forme », paru en 1912 dans **Der Blaue Reiter** (Le Cavalier bleu). L'harmonie séculaire de l'unité de la connaissance perdue, deux possibilités demeurent, un naturalisme excessif ou une abstraction poussée à l'extrême. Pour Kandinsky, les deux se valent.

Des artistes et des écrivains influents, dont plusieurs devaient connaître la notoriété, se retrouvaient régulièrement chez un auteur américain vivant à Paris, Gertrude Stein (1874–1946). Des idées nouvelles jaillissaient de leurs conversations. C'est dans le salon de Gertrude Stein que Picasso a rencontré Cézanne pour la première fois.

On retrouve chez Pablo Picasso (1881–1973) la fragmentation de la peinture de Cézanne, la conception du bon sauvage de Gauguin et la forme des masques africains alors récemment devenus célèbres à Paris. L'artiste a mélangé toutes ces données dans **Les Demoiselles d'Avignon**. Ce chef-d'œuvre, réalisé dans les années 1906 et 1907, marque la naissance de l'« art moderne ». Il se trouve aujourd'hui au MOMA, le Musée d'art moderne de New York.

Dans le grand art, la technique s'accorde avec la vision du monde qui est offerte. En conséquence, la nouvelle technique est au diapason de la vision du monde propre à un homme divisé. Ce que Douglas Duncan écrit dans son livre **Les Picasso de Picasso** (Picasso's Picassos) à propos d'une série de tableaux de la collection privée de l'artiste résume une grande partie de l'œuvre du peintre: « Naturellement, aucun de ces tableaux n'est vraiment un portrait; mais c'est la prophétie, par Picasso, d'un monde en ruine. » La rupture est complète avec l'art de la Renaissance, un art qui reposait sur l'espérance humaniste de l'homme. Dans **les Demoiselles d'Avignon**, les personnages sont devenus MOINS que des êtres humains. L'humanité est perdue.

Mais Picasso ne pouvait pas accepter cette perte. S'il eut plusieurs maîtresses, c'est Olga, puis Jacqueline qu'il épousa et, aux plus belles heures de sa relation amoureuse avec chacune d'elles, il mit tout son génie pour les peindre telles qu'elles étaient vraiment, dans toute leur humanité, laissant de côté sa vision éclatée de la réalité. Jacqueline a conservé l'un de ces portraits dans son salon privé. À propos de ce tableau charmant, Duncan a écrit: « Suspendu très haut, de façon précaire, à un vieux clou de l'un des murs du salon du second étage de La Californie [la maison de Picasso et de Jacqueline] un portrait de Jacqueline Picasso règne en maître. Cette pièce est son domaine. (...) Peint à l'huile et au fusain, le chef-d'œuvre a pris place à côté d'elle peu de temps après sa rencontre avec le maître. (...) Elle l'aime et elle désire l'avoir près d'elle. » Quand Picasso a peint ses jeunes enfants, il a de même et souvent laissé de côté sa technique brisée et fragmentée.

Loin de moi l'idée que l'art moderne est dépourvu de sensibilité et de douceur, mais l'humanité s'est vue disloquée au fur et à mesure du développement de ces techniques nouvelles, avec Marcel Duchamp par exemple. Mais, tout en traduisant sur leurs toiles la notion d'une réalité fragmentée, ces artistes pleins de sensibilité ont pu en mesurer les conséquences: l'absurdité de toutes choses.

Hans Arp (1886–1966), sculpteur alsacien, a écrit un poème paru dans le dernier numéro de la revue *De Stijl* (le style), publiée par le groupe d'artistes *De Stijl*, ayant à sa tête Theo van Doesburg et Piet Mondrian (1872–1944). Représentant le plus connu du mouvement, Mondrian n'était pas dadaïste. Bien au contraire, il voulait peindre l'ab-



solu. Hans Arp, lui, était dadaïste, en relation avec De Stijl.

Voici quelques vers de « Pour Theo van Doesburg », librement traduits de l'allemand :

la tête en bas  
 les jambes en l'air  
 il culbute dans l'abîme sans fond  
 d'où il est venu.

Le mouvement dada a poussé jusqu'à sa conclusion logique le concept selon lequel tout arrive par hasard, avec pour résultat l'absurdité définitive de toutes choses, même celle de l'humanité.

C'est peut-être Marcel Duchamp (1887–1968) qui a saisi le plus clairement et de la manière la plus consciente l'absurdité totale à laquelle on aboutit. Dans **Le Nu descendant un escalier** de 1912 (Musée d'art de Philadelphie), il va plus loin encore dans le concept de dislocation, avec la disparition complète du caractère humain. Le hasard et le concept de la dislocation de ce qui existe ont conduit à la dévaluation et à l'absurdité de toutes choses. On en reste à une vue éclatée d'une vie qui est absurde sous tous ses aspects.

Duchamp s'est rendu compte que l'absurdité de l'art est liée à l'absurdité de toutes choses. Ses tableaux « tout faits » étaient composés d'un objet quelconque qui se trouvait à sa portée, une bicyclette, ou un urinoir, avec une signature. L'art lui-même était qualifié d'absurde.

Résumons le déroulement historique des événements. À partir de Rousseau, Kant, Hegel et Kierkegaard, les philosophes, ayant perdu tout espoir d'une unité de la connaissance et de la vie, présentent une vue fragmentée de la réalité. Si les artistes ont emprunté la route tracée par les philosophes, ils ont cependant été les premiers à comprendre que cette conception conduirait à l'absurde. Ces artistes sont venus après les philosophes, comme leurs prédécesseurs avaient suivi Thomas d'Aquin. À la Renaissance, en effet, on assiste à un mouvement identique, qui voit défiler, avec les philosophes, des peintres tels Cimabue et Giotto et des écrivains tel Dante. Même élan au XX<sup>e</sup> siècle, où les philosophes sont les premiers à formuler intellectuellement ce que les artistes représenteront dans l'art.

Aux États-Unis, Jackson Pollock (1912–1956) reste, incontestablement, le meilleur exemple d'une peinture qui, par sa technique d'exécution, veut affirmer que tout est hasard. À partir de pots suspendus, la peinture dégouline sur des toiles disposées à l'horizontale sur le sol. Mais des tableaux exécutés d'une telle manière sont-ils vraiment le résultat du hasard? N'y a-t-il aucun ordre dans les lignes de la peinture, puisqu'un ordre existe dans l'univers, qui n'est pas un univers de

hasard? Ainsi, quand le liquide s'égoutte sur les toiles de Pollock, ses traces ne font que suivre l'ordre de l'univers lui-même. L'univers n'est pas ce que ces peintres disent qu'il est!

Et maintenant, après la philosophie et la peinture, la musique va jouer le rôle de vecteur des idées modernes. La musique classique d'abord, la musique populaire, le rock, ensuite. En musique classique, on distingue deux courants, le courant allemand et le courant français.

C'est dans les derniers quatuors de Beethoven (1812 et 1825) qu'on note pour la première fois un changement dans la musique allemande. On ne qualifiera pas ces quatuors de « modernes », mais l'évolution est néanmoins sensible par rapport à la musique antérieure. Pour Leonard Bernstein (1918–1990), Beethoven est le « nouvel artiste, l'artiste considéré comme prêtre et prophète ». Joseph Machlis écrit, en 1961, dans **Introduction to Contemporary Music**: « Schönberg prit son point de départ dans les derniers quatuors de Beethoven. » Et Stravinski dira: « Ces quatuors sont mes plus grands articles de foi musicale (une autre manière de parler tout au moins de l'amour), aussi indispensable que la température est indispensable à la vie, au développement et à la signification de l'art, lorsqu'un musicien de ma génération pense à l'art et doit l'apprendre. »

Après Beethoven, vient Richard Wagner (1813–1883), puis Gustave Mahler (1860–1911), à propos de qui, en pensant à sa Neuvième Symphonie, Leonard Bernstein dira, en 1973, lors des **Norton Lectures** de l'Université de Harvard: « Notre siècle est le siècle de la mort et Mahler est son prophète musical... Si Mahler le savait (mort personnelle, mort de la tonalité, mort de la culture antérieure) et si son message est si clair, comment nous, qui le savons aussi, faisons-nous pour survivre? Pourquoi sommes-nous encore là à lutter pour aller de l'avant? Nous avons à faire face maintenant à l'ambiguïté vraiment définitive: l'esprit humain, l'ambiguïté la plus satisfaisante de toutes (...) Nous apprenons à accepter notre mortalité; et pourtant, nous persistons à rechercher l'immortalité (...) On peut entendre toute cette ambiguïté définitive dans le finale de la **Neuvième Symphonie** de Mahler. »

Remarquez combien cela est proche du poème de Nietzsche cité à la fin du chapitre 9. C'est la situation de l'homme moderne, mentalement parvenu à la conclusion que l'homme est mort mais qui ne peut pas vivre ainsi, puisque là n'est pas sa véritable identité.

Schönberg (1874–1951) a complètement mis de côté la tradition musicale du passé en inventant la série des douze sons (dodécaphonisme). Du moderne, dit-il, parce qu'il y a une variation perpétuelle sans aucune résolution. (En musique, la résolution est une manière satisfaisante pour l'oreille d'enchaîner une dissonance à une consonance.) Pour lui, la musique est le véhicule de la pensée moderne. La

vision du monde propre à l'homme moderne a façonné la musique contemporaine. Le contraste est saisissant avec Bach, dont la musique, inspirée par une vision du monde empreinte de l'enseignement biblique de la Réforme, est d'une grande richesse; elle a une résolution. Chrétien, le compositeur de Leipzig croyait à une résolution, pour la vie individuelle comme pour l'histoire.

Alban Berg (1885–1935), Anton Webern (1883-1945) et John Cage (1912-1992), disciples de Schönberg, sont restés attachés à la même tendance de non-résolution, chacun à sa manière. David Jay Grout, dans **A History of Western Music**, a évoqué l'isolement de Schönberg et de Berg dans le monde contemporain, leur impuissance face à des forces qu'ils ne comprennent pas, en proie au conflit intérieur, à la tension, à l'anxiété et à la peur. Une musique de non-résolution est au diapason de la situation réelle dans laquelle l'homme moderne a fini par se trouver.

Pour Joseph Machlis, toujours dans son **Introduction to Contemporary Music**, la manière de Webern de disposer les sons les plus graves sur le temps faible et de varier sans cesse la phrase rythmique donne à sa musique son caractère indéfinissable de « suspension aérienne ». Machlis ajoute que Karlheinz Stockhausen (né en 1928) en particulier et l'école allemande de Cologne en général ont emprunté à Webern la formation de musique électronique qui « produit, transforme et manipule les sons électroniquement ». Stockhausen a publié pour la première fois de la musique électronique dans ses **Electronic Studies**. La part du hasard dans la composition est une des préoccupations de Stockhausen que l'on retrouvera chez John Cage.

En France, le changement se produit avec Claude Debussy (1862-1918). Sa musique exprime plus la fragmentation que la non-résolution et elle est largement appréciée et admirée. Elle a influencé depuis lors la plupart des compositeurs, du classique au rock, en passant par le jazz des Noirs et les negro spirituals qui ont fait la gloire de l'Amérique.

La fragmentation en musique est à mettre en parallèle avec celle que la peinture a connue. Une évolution technique, d'accord, mais plus encore, un moyen de mettre à la portée du grand public, que les seuls écrits des philosophes n'auraient jamais pu atteindre, un point de vue sur le monde.

John Cage est certainement le meilleur exemple du changement en musique. Comment exprimer un univers de hasard, sinon en composant au hasard? Et Cage a fait preuve de beaucoup de persévérance pour atteindre cet objectif! Des petits coups sur des pièces de monnaie pour le choix d'une musique; un mécanisme dressé pour diriger un orchestre à coups de mouvements exécutés au hasard, sans aucun

ordre, l'orchestre lui-même ignorant la suite de la partition. Ou bien, encore, Cage plaçait deux chefs, séparés par une cloison, pour diriger le même orchestre, dans la confusion la plus totale!

Un autre lien étroit avec la peinture apparaît encore. En 1947, Cage composa une **Musique pour Marcel Duchamp**, en partie constituée par le silence, un silence interrompu par des sons produits à proximité, et au hasard. Dès le moment où Cage a cherché à appliquer ses méthodes de hasard, il n'en résulta que du bruit.

Cage a attesté l'impossibilité d'un tel fondement de vie; en considérant l'univers comme un hasard, il n'était pas en harmonie avec la réalité de cet univers. Détail piquant, Cage, en mycologue averti qu'il était, a dit un jour: « Je me suis rendu compte que si je m'occupais des champignons comme je travaille ma musique, au hasard, je ne tarderais pas à mourir. »

Et comment se fait la cueillette des champignons? Avec d'infinies précautions et beaucoup de discernement. Pour le moins, les théories de Cage ne semblaient pas adaptées à la réalité de l'univers!

L'édition européenne de *Newsweek* du 16 février 1976 a publié une entrevue avec sir Archibald Russel, l'homme qui a dessiné les plans de l'avion Concorde. « Bien des gens trouvent que le plan du Concorde est une oeuvre d'art. Avez-vous pensé à son allure au point de vue esthétique quand vous l'avez dessiné? » À cette question du journaliste, Russel répond: « En faisant le plan d'un avion, il faut se tenir aussi près que possible des lois de la nature, avec lesquelles, en réalité, vous jouez en essayant de ne pas les violer. Le fait est que nos idées sur le beau sont celles de la nature. Chaque forme, chaque courbe du Concorde est façonnée de manière à être conforme au courant naturel produit par ces lois. Voilà pourquoi je doute que l'avion supersonique russe soit un plagiat du nôtre. La nature impose aux Russes les mêmes phénomènes de base qu'à nous. »

Les ingénieurs ont mis au point des avions d'une grande élégance, construits avec beaucoup de soin et de méthode. On est loin de cette approche intellectuelle de l'art pour qui l'univers, c'est le hasard, et de cette musique qui s'achève en bruit absolu. Comme l'a souligné sir Archibald, un avion doit s'adapter aux lignes de vol bien ordonnées de l'univers s'il veut décoller, voler, déchirer les cieus et atterrir!

En fait, la musique de Cage et la vision du monde qu'elle exprime ne correspondent pas à la réalité de l'univers. On pense ici à Einstein et au principe d'incertitude et de quantum de Werner Heisenberg (voir chapitre 7). Si l'univers ne correspond pas à ce que Cage dans sa musique et Pollock dans sa peinture voulaient qu'il fût, la musique de Cage n'est pas non plus en harmonie avec l'homme. Pour ne pas lasser, cette musique est devenue de plus en plus spectaculaire... à un

point tel qu'un violoncelliste a pu l'interpréter sous l'eau, et nu!

Cet art est-il vraiment de l'art? Ou n'est-ce pas plutôt une simple affirmation intellectuelle et philosophique sans rapport avec le caractère fondamental des hommes et de la réalité de l'univers? En se limitant à n'être qu'une affirmation intellectuelle, l'œuvre d'art, plus vite encore, devient de l'anti-art.

La culture — c'est-à-dire la poésie, le roman, le théâtre, le cinéma — est le quatrième support de diffusion des idées modernes.

Dans son poème **La Terre vaine** (*The WasteLand*), publié en 1922, T. S. Eliot (1888–1965) réunit une forme de poésie et un message fragmentés. Voici la cinquième et dernière section de « La Terre vaine », dans le texte original:

Le prince d'Aquitaine à la tour abolie  
 Je veux de ces fragments étayer mes ruines  
 Why then Ile fit you. Hieronymo's mad againe.  
 Datta. Dayadhvam. Damyata.  
 Shantih shantih shantih.<sup>6</sup>

Eliot a ouvert la voie à la poésie moderne, comme Picasso ouvrira celle d'un concept disloqué de la vie avec ses **Demoiselles d'Avignon**. Quand Eliot devint chrétien, en 1927, son écriture se transforma, mais sans jamais se démoder. Et comme la musique populaire, le rock a apporté aux jeunes du monde entier la conception d'un monde éclaté et d'un optimisme accessible dans le seul domaine de l'irrationnel.

On mesure à quel point un consensus presque parfait s'est dessiné dans la culture contemporaine, tant il est devenu difficile d'échapper à l'influence de cette conception fragmentée de l'univers et de la vie popularisée par l'art, la musique, la poésie, le roman, le théâtre, l'information, la théologie, la littérature comique, sans parler du cinéma, sur-tout dans les années soixante. Nos enfants peuvent-ils y échapper? Et nous-mêmes?

Le discours philosophique formel a eu tendance à s'abâtardir, sinon à mourir, au milieu des hommes modernes. Comme nous l'avons vu, la science moderne humaniste a laissé de côté la base épistémologique de la science moderne, pour laquelle l'homme peut découvrir ce qui se rapporte à l'univers par sa raison, puisque le monde a été créé par un Dieu rationnel. Après avoir mis de côté cette base, les savants ont tenté d'établir un nouveau fondement philosophique de la connaissance: le positivisme.

Le positivisme a été élaboré dans la première moitié du XIX<sup>e</sup> siècle

6 - [NdT] Eliot T. S., *La Terre vaine*, édition bilingue, traduction de Pierre Leyris. L'école des lettres, Seuil, Paris 1995

par le philosophe français Auguste Comte (1798–1857). C'est Herbert Spencer (1820–1903) qui l'a appliqué à la science. Lié à l'empirisme de John Locke (1632–1704), le positivisme est une philosophie naïve qui dit en substance ceci: vous observez un objet et il est là. Les données qui vous atteignent par le moyen de vos sens vous rendent capables de connaître l'objet d'une manière directe et sans complication.

On n'a pas tardé, cependant, à réaliser que la science n'observe pas un objet avec une objectivité totale. Dans le *Journal of Franklin Institute* (1936), Albert Einstein a montré que l'homme fait des choix parmi toutes les données des sens qui l'atteignent. Autrement dit, il y a un élément subjectif dans le processus scientifique. Michael Polyani (1891–1976) a enseigné dans de nombreuses universités depuis qu'il a pris sa retraite de l'Université de Manchester en 1958 et, dans son livre **Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy** (1958), il met à mal la conception naïve du positivisme; pour lui, l'observateur est toujours là, il dégage des conclusions, il n'est jamais neutre.

Mais le positivisme ne constitue plus une base acceptable pour la connaissance. En science, un homme prépare l'expérience; il a dans sa pensée une grille dans laquelle il place ses observations et il tire ses conclusions. Le positivisme que j'ai connu dans ma jeunesse, si influent dans le monde universitaire européen et américain, est désormais mort. Ses défenseurs ne sont plus aussi assurés de la relation entre l'objet de leurs observations et eux-mêmes.

Autre objection à l'égard du positivisme: à partir de ce système philosophique, il n'existe aucune certitude quant aux données qui atteignent l'observateur. Ces données sont-elles de l'ordre de la réalité ou de celui de la simple illusion? Ce problème ne s'est pas posé tant que le christianisme était à la base, avec ses conceptions de l'homme créé par un Dieu raisonnable pour vivre dans un univers créé par ce Dieu raisonnable. Mais en dehors de cette perspective chrétienne, reste-t-il la moindre assurance que ce que nous percevons par les sens correspond bien à ce qui « est là, en dehors de nous »?

L'humanisme de la Renaissance n'a pas su trouver le moyen de donner une signification et une valeur aux choses individuelles, aux particuliers. Avec le déclin du positivisme, l'humanisme a perdu le fondement apte à donner une certitude à la connaissance.

Ce problème n'a pas échappé aux artistes impressionnistes, contemporains du positivisme. Ils ont peint ce qu'ils voyaient, mais la question de savoir si une réalité existe derrière les ondes lumineuses qui frappaient leurs yeux restait ouverte. Monet franchit l'étape suivante en 1885 et la réalité a eu tendance à en être obscurcie. À un moment donné, les artistes ont été en avance sur les philosophes et les savants. Sans la base chrétienne, les artistes, les philosophes et les savants

avaient perdu la certitude d'atteindre la connaissance.

Et la science? La science, telle qu'elle est envisagée généralement, n'a pas de base épistémologique apportant la certitude que les observations des savants correspondent à ce qui existe en réalité.

Cependant, une correspondance existe bel et bien, dans la science et dans la connaissance quotidienne, entre le monde extérieur et nous-mêmes, car Dieu a vraiment créé le sujet et l'objet pour qu'ils soient dans une relation appropriée, tout comme nos poumons, par exemple, sont adaptés à l'atmosphère terrestre. Oui, les hommes peuvent continuer à s'instruire sur l'univers!

Le problème est donc le suivant: l'humaniste ne pouvant fonder sa démarche cognitive à l'intérieur de son propre système philosophique, son optimisme à propos de la connaissance du monde extérieur en est atteint.

De ce point de vue, la science moderne humaniste tend progressivement à devenir ou bien une forme supérieure de technologie souvent orientée vers la recherche d'une prospérité galopante, ou bien une science sociologique qui permettrait aux hommes, avec la perte de l'idéal de l'objectivité, d'aboutir plus rapidement aux conclusions indispensables à leurs objectifs pour la société.

Edmund Leach (1910–1989), conférencier et célèbre professeur d'anthropologie à l'Université de Cambridge, a donné une excellente définition de la science sociologique dans sa contribution à la *New York Review of Books* (1966). Leach observe deux conceptions de l'évolution dans le passé. Pour les uns, tous les hommes sont issus du même point de départ; pour les autres, il y aurait eu différents points de départ dans l'espace et dans le temps, à partir des formes biologiques préhumaines, ce qui laisse entendre que les races les plus anciennes sont les plus évoluées. La préférence de Leach va au premier point de vue, car le second conduit au racisme: « Cette conception de la race ne sert à rien, si ce n'est à fournir des armes à des causes politiques déplorable. » On ne saurait mieux exprimer la science sociologique. Désormais, les choix scientifiques sont faits sur la base de leurs conséquences sociologiques! Et le concept d'objectivité est affaibli.

Esquissons maintenant un parallèle avec un changement indéniable qui s'est produit dans les médias. S'il est tout à fait légitime que l'éditorial d'un journal reflète le point de vue particulier de son auteur, on doit cependant déplorer la perte de l'idéal d'objectivité dans les colonnes couvrant l'actualité. La conception de la vérité est devenue plus relative. On assiste désormais à une diffusion sociologique de l'information qui ouvre la porte aux manipulateurs. C'est tout particulièrement le cas avec la science en raison de la croyance quasi « religieuse » des

gens à l'objectivité, donc à la certitude, des résultats scientifiques.<sup>7</sup>

En philosophie, le positivisme va perdre du terrain pour laisser la prééminence à l'*analyse linguistique* — philosophie de l'analyse du langage — et à l'existentialisme.

L'existentialisme s'occupe de questions importantes, mais il détache les réponses qu'il tente de donner de la raison pour les situer dans le domaine de la non-raison. À l'inverse, si l'analyse linguistique étudie le langage sur la base de la raison, elle découvre graduellement qu'elle ne mène ni aux faits ni aux valeurs et qu'elle n'aborde jamais les questions importantes. Le langage ne conduit qu'au langage!

L'existentialisme et l'analyse linguistique présentent plutôt le visage d'une antiphilosophie; aucun des deux n'offrira jamais la base nécessaire pour répondre aux questions importantes et fondamentales. De surcroît, chacun des systèmes, à sa manière, crée la confusion au sujet de la signification et des valeurs.

D'autres courants philosophiques ont suivi, certes moins influents, mais leurs réponses n'ont pas été plus satisfaisantes. On mesure le vide laissé par la philosophie officielle.

Les principaux concepts philosophiques sont progressivement devenus des expressions artistiques fuyant les affirmations officielles, et cela en musique, dans le roman, en poésie, au théâtre, au cinéma, en un mot, dans tout l'espace culturel.

Ainsi, l'existentialisme de Sartre et de Camus s'exprime plus largement dans le roman que par des déclarations philosophiques. Il suffit de penser à **La Nausée** (1938) de Sartre, à **L'Étranger** (1942) et à **La Peste** (1947) de Camus, comme à **L'Invitée** (1943) de Simone de Beauvoir (1908–1986).

Au cours des années soixante, l'expression philosophique fut particulièrement bien accueillie au cinéma. Des films comme **L'Année dernière à Marienbad** (1961) d'Alain Resnais, **Le Silence** (1963) d'Ingmar

7 - [NdE] Affirmation qui aurait l'appui du physicien français, Jean-Marc Lévy-Leblond qui, dans son essai **(Auto)critique de la science**, publié chez Seuil, observait cyniquement (1975: 41):

Les gens en général, bien qu'on leur enseigne certains des plus grossiers et des plus anciens résultats de la science, ont toujours eu peu ou pas de compréhension de ce qu'est réellement la science en tant que méthode. Cette ignorance a été perpétuée par tout l'enseignement primaire, secondaire, et même par l'importante partie de l'enseignement universitaire qui ne constitue pas une préparation à la recherche: la science y est enseignée dogmatiquement, comme une vérité révélée. Aussi, le pouvoir du mot «science» sur l'esprit du grand public est-il d'essence quasi mystique et certainement irrationnelle. La science est, pour le grand public et même pour beaucoup de scientifiques, comme une magie noire, et son autorité est à la fois indiscutable et incompréhensible. Ceci rend compte de certaines des caractéristiques du scientisme comme religion.



Bergman, **Juliette des Esprits** (1965) de Federico Fellini, **Blow up** (1967) de Michelangelo Antonioni, **Belle de jour** (1966) de Luis Buñuel et **L'Heure du loup** (1968) d'Ingmar Bergman ont atteint un public incroyablement large. Jamais un traité de philosophie, un roman, une oeuvre d'art n'auraient atteint autant de gens.

Tous ces chefs-d'œuvre cinématographiques illustrent avec talent la destinée de l'homme devenu une machine vivant dans la sphère de la non-raison, privé de catégories, sans moyen propre à distinguer le bien du mal, l'objectivement vrai de l'illusion et de la fantaisie.

Dans cet ordre d'idée, voici en quels termes **Blow up** fut salué par la critique: «Meurtre sans culpabilité, amour sans signification.» Dans ce film, Antonioni montre comment, dans le domaine de la non-raison, il n'y a ni certitudes au sujet des valeurs morales ni davantage de catégories humaines. **Blow up** n'a pas de héros. Quelle distance a été franchie depuis le **David** de Michel-Ange, cette proclamation de l'orgueil humaniste de l'homme autonome de la Renaissance! Le non-héros d'Antonioni a remplacé le **David** de Michel-Ange! Dans ce film, l'humain a disparu; la seule présence est celle de la caméra et de son « clic, clic, clic ». Le personnage principal prend en instantanés des choses individuelles, des particuliers. Les modèles qu'il saisit au passage ont perdu toute humanité et toute signification.

Après une scène où des clowns jouent au tennis sans balle, une prise de vues à distance et en arrière marque la fin du film. Le personnage principal disparaît complètement; seule l'herbe subsiste. Les hommes de notre temps se considèrent, en tout et pour tout, comme de simples machines; mais à peine sont-ils passés dans le champ de la non-raison, à peine cherchent-ils l'optimisme, qu'ils se trouvent séparés de la raison et privés de toute valeur humaine et morale.

**Juliette des Esprits**, **L'Année dernière à Marienbad**, **L'Heure du loup** et **Belle de jour** ont exprimé quelque chose de plus profond: les hommes modernes, par leur saut dans le domaine de la non-raison en quête de l'optimisme, n'ont plus de catégories humaines ou morales permettant de distinguer l'illusion de la réalité.

A cet égard, Bergman est tout à fait typique. En 1963, il produit **Le Silence**. Dans une entrevue filmée, il disait être parvenu à la conclusion de la mort de Dieu, explication du silence dans l'univers. Ce film est le reflet de cet état d'esprit. **L'Heure du loup** a suivi en 1967. On y cherche en vain la différence entre le réel et l'imaginaire. Ce qu'on y voit se déroule-t-il dans la réalité ou seulement dans l'esprit des héros du film? Après avoir vu **Juliette des Esprits**, **L'Année dernière à Marienbad** et **Belle de jour**, le spectateur se pose les mêmes questions. Verrait-il ces films cent fois qu'il resterait dans l'incertitude par rapport à ce qui relève de l'imagination d'un personnage. Si nous nous pre-

nous nous-mêmes comme point de départ et si nous vivons dans un univers sans Dieu personnel qui nous parle, nous ne possédons aucune certitude quant à la différence entre la réalité, la fantaisie ou l'illusion.

Mais Bergman, à la suite de Sartre, de Camus et de tous les autres, reste incapable d'assumer, et de manière absolue, la position qu'il a choisie.

Quand, dans cet entretien, on oriente Bergman sur la musique, il déclare qu'il y a une petite partie de l'être humain qui est sainte et à laquelle la musique s'adresse. Il a écrit **Le Silence** au son des **Variations de Goldberg** de Bach, qui remplissaient toute sa maison. Cette musique se mêle à l'exposé du film et elle en constitue le fond sonore.

L'homme créé à l'image de Dieu — et non le produit du hasard! — comprend pourquoi la musique est de la musique et pourquoi elle lui adresse un message. À la lumière de la révélation de Dieu en Christ et dans la Bible, et à la différence de l'humanisme, il sait que le silence n'est pas le dernier mot dans l'univers.

Il existe des certitudes sur les valeurs humaines et morales et des catégories pour distinguer entre l'illusion et la fantaisie. Il y a une raison pour que l'homme soit un homme. Cependant, les hommes modernes, avec leur position humaniste, ne comprennent plus cela. Les films philosophiques que nous venons de mentionner l'ont montré clairement.

Nos contemporains sont vraiment dans la peine. Il ne s'agit pas de choses enfermées dans les musées, les salles de concerts, les festivals de rock, sur scène, dans les cinémas ou les facultés de théologie. Le comportement des hommes s'appuie sur leur vision du monde. Voilà pourquoi la société a changé si radicalement.

Comme un homme pense, tel il est.

## 11. Le grand tournant

**P**eu à peu les conceptions modernes sont devenues la perspective dominante, un consensus presque monolithique. Et tandis que cette perspective a été transmise à la majorité des gens par le biais de l'art, la musique, le théâtre, la théologie et les médias de masse, les valeurs sont mortes. Tandis que le consensus chrétien s'érodait, une nouvelle mentalité se dessine dans nos sociétés, autour de la *paix* personnelle et de la recherche de *l'abondance*.

La paix personnelle? Cela signifie jouir d'une tranquillité égoïste, sans se laisser troubler par les détresses des autres ou envahir par celles d'un monde plus lointain, le refus de toute remise en question de son style de vie, quoi qu'il puisse en résulter pour les générations futures.

*L'abondance? Une prospérité éclatante, l'accroissement des richesses, le succès mesuré à la seule aune des biens matériels.*

Plusieurs générations durant, la conception fragmentée de la connaissance et de la vie fut enseignée dans les universités à travers le monde, et elle a fini par s'imposer. À la question des jeunes, au début des années 60: « Pourquoi étudier? », la réponse demeurait invariable: « Les statistiques démontrent qu'un homme instruit dispose d'un revenu annuel supérieur. » « Gagner davantage d'argent? Pourquoi? » « Pour envoyer vos enfants à l'université! » Mais avec de telles réponses, quelle est la finalité de la vie humaine et de l'instruction?

Les médias ont vulgarisé de tels concepts, dans un courant d'intoxication ininterrompue pour toute une génération qui a grandi avec la pensée que la raison mène au pessimisme dans le domaine de la signification de la vie et de la référence à des valeurs sûres. Que restait-il alors de l'époque où l'influence du christianisme était autrement plus marquante sur la société? Désormais, les étudiants se sont vus tels des petits ordinateurs dirigés par le grand ordinateur de l'université, lui-même dirigé par le super-ordinateur de l'État.

Privé de l'éclairage chrétien, le travail devint un but en lui-même et l'éthique du travail a beaucoup perdu de sa signification. Pour quoi travailler? À partir de quelles valeurs faire usage du produit de son labeur? En 1964, à l'Université californienne de Berkeley, les étudiants sont descendus dans la rue pour propager leurs idées que l'homme n'avait aucun sens. Pourquoi en être surpris dès lors que beaucoup de professeurs enseignaient l'absence définitive d'absolus et l'absurdité de la vie humaine, tout en vivant eux-mêmes, et de façon inconséquente, sur les souvenirs du passé? Était-il dès lors si étonnant de voir

toute une génération se laisser gagner par une manière de vivre inspirée par ce qui lui a été enseigné? On en mesura les résultats à Berkeley, en 1964: une redoutable tornade, rien de moins!

Disciples de Huxley, beaucoup d'étudiants eurent alors recours aux drogues comme on court après une idéologie, voire, pour certains d'entre eux, à une religion, dans l'espoir d'y trouver une signification « à l'intérieur d'eux-mêmes », puisqu'ils ne croyaient plus à la vérité objective. Le psychologue Timothy Leary (1920-1996), le poète Gary Snyder (né en 1930), l'auteur et philosophe Alan Watts (1915-1973), le poète Allen Ginsberg (1926-1997) ont exercé une forte influence pour que les drogues deviennent une idéologie. Dans l'esprit de Leary, elles sont les sacrements de la nouvelle religion. En réalité, le recours à la drogue n'était qu'un saut de plus, une recherche de signification dans la sphère de la non-raison. (Voir chapitre précédent).

Charles Slack (né en 1929), évoquant ses relations prolongées avec Leary, rappelle, dans **Timothy Leary, the Madness of the Sixties and Me** (1974), que Leary lui avait dit: « Tuer l'esprit, c'est le but que vous devez avoir. Rien d'autre ne réussira. »

On navigue en pleine utopie: mettre le monde en marche! Les problèmes de la civilisation moderne seront résolus le jour où un nombre suffisant de gens s'adonneront aux stupéfiants. On est allé jusqu'à imaginer répandre du LSD dans l'eau potable des villes! Les auteurs d'une telle suggestion n'avaient aucune intention de mal faire; simplement, ils croyaient que les drogues étaient la porte du paradis... À partir de 1964, et plusieurs années durant, le monde hippie a adhéré à ce point de vue idéologique.

A Berkeley, deux mouvements en faveur des drogues, le Free Speech Movement (le Mouvement de la Libre Parole) et les hippies apparurent en même temps. À l'origine, le Free Speech Movement ne se situait, politiquement parlant, ni à droite ni à gauche, mais plutôt comme un appel en faveur de la liberté d'exprimer n'importe quelle opinion sur Sproul Plaza, à Berkeley. La Libre Parole n'a pas tardé, cependant, à devenir le mouvement de la parole malpropre: la liberté consistait à répéter, en hurlant, des mots grossiers dans un micro. C'est à partir de ce groupement que se développa la New Left (Nouvelle Gauche), fidèle à l'enseignement de Herbert Marcuse (1898-1979), professeur allemand de philosophie qui s'inscrivait pleinement dans la ligne de l'école néomarxiste de Francfort, avec Theodor Adorno (1903-1969), Max Horkheimer (1895-1973) et Jürgen Habermas (né en 1929). Devenu l'inspirateur de la Nouvelle Gauche, Marcuse enseignait à l'Université de Californie, à San Diego.

Les jeunes ont commencé par rejeter les valeurs dépréciées de leurs parents. Puis une certaine partie d'entre eux ont eu recours aux dro-

gues, considérées comme une idéologie, alors que d'autres épousaient le combat de la Nouvelle Gauche de Marcuse. Mais les aspirations de tous allaient au-delà de la recherche de la paix personnelle et de l'abondance. Si leur analyse était juste, ils s'égarèrent dans les solutions qu'ils proposaient.

Le point culminant de la culture de la drogue et du mouvement hippie est symbolisé par le film **Woodstock**. Woodstock est une petite ville dans l'État de New York, où eut lieu le fameux festival de l'été 1969, qui marqua, pour beaucoup de jeunes, «le début d'une ère nouvelle et merveilleuse», au dire de l'organisateur de la manifestation. Déjà impitoyable, le monde de la drogue allait vite atteindre les limites de l'euphorie avec la mort, quinze mois plus tard, en septembre 1970, de Jimi Hendrix, âgé de 28 ans à peine, victime d'une overdose juste après avoir prétendu que la civilisation dont il était la figure emblématique était un nouveau commencement. À la fin des années 60, les espoirs idéologiques fondés sur le recours aux drogues se sont bel et bien évanouis.

À Altamont, en Californie, les Rolling Stones organisèrent leur propre festival en décembre 1969. Ils choisirent le club de motards Hell's Angels (les Anges de l'Enfer) pour assurer le service d'ordre, en échange d'une certaine quantité de bière. Hélas, ces «gardiens» tuèrent un homme et, à la suite de ce drame, on a pu lire dans la revue *Rolling Stone*: «L'âge de notre innocence est passé.» En août 1970, 250 000 jeunes assistèrent à un autre festival de musique, à l'île de Wight, dans la Manche. Là aussi tout finit mal, et le recours à la drogue se modifia, sans pour autant que le nombre de consommateurs diminuât. Au contraire! Au tournant des années 60 et 70, la moyenne d'âge des jeunes absorbant une forme ou une autre de drogue diminuait. Les stupéfiants redevinrent le moyen d'évasion qu'ils furent si souvent dans le passé.

Aux États-Unis, la Nouvelle Gauche perdit progressivement du terrain, discréditée par l'usage des bombes. En 1970, des troubles au laboratoire de l'Université du Wisconsin firent une victime parmi les étudiants. Hélas, cette bombe ne fut pas la dernière à être posée aux États-Unis, où des éléments durs, radicaux au sens américain du terme, demeurèrent longtemps très actifs. Cette violence de la Nouvelle Gauche — son héritage naturel! — a conduit la majorité des jeunes Américains et Européens à ne plus la considérer comme un recours. Avec la fin d'une idéologie basée sur les espoirs trompeurs des drogues et l'affaiblissement de la Nouvelle Gauche, que restait-il, au tournant des années 70, pour ces jeunes Américains, sinon une apathie quasi totale?

Dans les années 60, aux États-Unis, et en dépit des efforts déployés

par les nombreux activistes politiques, les jeunes votaient peu, même si la majorité civique avait été ramenée à 18 ans sur le plan fédéral.

Passée la tourmente des sixties et le calme retrouvé sur les campus, nombreux furent ceux qui imaginèrent une amélioration de la situation. Pour ma part, j'en aurais pleuré...

En recherche de solutions, les jeunes avaient fait fausse route, en dépit de la pertinence de leur analyse. Hélas, une large partie d'entre eux perdirent tout espoir et revinrent tout simplement à ces valeurs qu'ils avaient rejetées chez leurs parents, la tranquillité et l'abondance. Autrement dit, en se révoltant contre leurs parents, les jeunes ont tourné en rond, pour finir souvent à un niveau plus bas encore — drogue, alcool, dont l'abus devint inquiétant, promiscuité sexuelle et hermaphrodisme –, avec des valeurs identiques, mais fortement dépréciées.

Le marxisme-léninisme et le maoïsme ont marqué une nouvelle étape de la révolte. Cette influence idéologique fut nettement plus évidente en Amérique du Sud, notamment, qu'aux États-Unis. Le marxisme-léninisme, autre saut dans le champ de la non-raison, a présenté alors, pour beaucoup de jeunes, un caractère tout aussi idéaliste que la drogue à ses débuts. Ils l'ont adopté en dépit du fait que l'oppression fait bel et bien partie du système communiste et représente bien plus qu'un abus imputable au seul Staline.

Pour s'en convaincre, relisons Soljenitsyne (né en 1918) et **L'Archipel du Goulag**, dont le premier volume, paru en 1974, démontre très soigneusement que les fondements d'un système législatif arbitraire ont été solidement établis par Lénine déjà. Après avoir résumé les procès tenus jusqu'en 1922 et se reportant aux fameux « procès de propagande » de 1937, Soljenitsyne s'interroge: « Pourquoi avoir été surpris en 1937? Toutes les bases de l'illégalité n'avaient-elles pas été posées? » Ce système a existé avant Staline et, de toute évidence, il lui a survécu. Pour Soljenitsyne, la « salamandre », qui lui sert à désigner le réseau des camps de prisonniers, est toujours en vie. Dans le deuxième tome de **L'Archipel du Goulag** (1975), il écrit que les camps renfermaient jusqu'à quinze millions de prisonniers à la fois. Selon ses évaluations, soixante-six millions de prisonniers ont péri entre la révolution de 1917 et 1959.

Même si, avec le temps, la « salamandre » a perdu de sa voracité, Soljenitsyne n'en était pas rassuré pour autant. Il voyait trop bien que la cause profonde de ce système législatif arbitraire résidait dans la volonté d'assurer la sécurité intérieure à tout prix; il savait que si ses contemporains l'exhortaient à « oublier le passé », ils faisaient néanmoins le même choix. Restez-en au passé et vous perdrez un oeil », disaient-ils. À quoi Soljenitsyne ajoute: « Mais le proverbe dit ensuite: oubliez le passé et vous perdrez les deux yeux. »

À l'époque, Soljenitsyne comparait fort opportunément l'effort constant de l'Allemagne occidentale, à partir de la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans sa chasse aux criminels nazis (86 000 avaient déjà été condamnés en 1966!) à l'absence totale d'une procédure similaire en Allemagne de l'Est (alors communiste) contre les mêmes nazis, et en Union soviétique contre les agents actifs des crimes de Staline, crimes pourtant dénoncés officiellement par les dirigeants communistes. Pour Soljenitsyne, Molotov est le symbole d'une telle mentalité. Ce dignitaire soviétique, dit-il, vivait paisiblement, en « homme qui n'a absolument rien appris, y compris à l'heure actuelle, bien qu'il soit abreuvé de notre sang, et qui traverse dignement le trottoir pour prendre place dans sa longue et spacieuse automobile ».

Méditant sur ces faits, Soljenitsyne ajoute: « Depuis les temps les plus reculés, on a distingué deux aspects dans la conception de la justice: la vertu triomphe et le vice est puni. » En Russie, au contraire, « les jeunes sont en train d'acquérir la conviction que les actions mauvaises ne sont jamais punies sur cette terre et qu'elles apportent toujours la prospérité. (...) Il devient inconfortable, horrible, de vivre dans un tel pays! » Et nous pourrions ajouter: dans n'importe quel pays où le communisme s'est emparé du pouvoir, la Chine ayant probablement moins de liberté que la Russie.

Les communistes soviétiques ont aussi pratiqué l'oppression hors de leurs frontières, en Hongrie, en Tchécoslovaquie. Je n'ai jamais oublié le jour où ils se sont emparés de la Hongrie, le 4 novembre 1956. J'étais à l'écoute de mon poste de radio, sur les ondes courtes, quand j'ai entendu les étudiants appeler à l'aide en anglais, dans l'espoir d'être entendus du monde extérieur. Un journal a publié la photo d'une jeune Hongroise, Ilond Troth, pendant son procès. Ilond Troth fut pendue en juillet 1957. J'ai conservé cette photo. Pour mémoire. « Oubliez le passé et vous perdrez les deux yeux. »

Le saut dans le marxisme-léninisme est bien romantique, au sens négatif du terme! Il se distingue du saut accompli par les existentialistes, mais il a néanmoins un point commun avec eux, il est sans base rationnelle. La philosophie sous-jacente au marxisme-léninisme, le matérialisme, n'offre aucune garantie de respect de la dignité et des droits de l'homme. Même si, dans l'opposition, il a toujours séduit par ses appels à la dignité et aux droits!

Pour comprendre cela, il faut savoir que Marx s'est appuyé sur des concepts que seul le christianisme peut fonder, soit la dignité de l'homme, et qu'il s'est approprié ces mots — dignité de l'homme — comme s'ils lui appartenaient. D'une certaine manière, par ses élans idéalistes, le marxisme-léninisme est une déviation du christianisme, et cela peut nous aider à comprendre l'attrait qu'il a exercé sur beaucoup

de jeunes. Au pouvoir, il a utilisé des mots auxquels le christianisme seul peut donner un fondement. Hélas, impossible de trouver un seul exemple, dans l'histoire, où le marxisme n'a pas apporté l'oppression. Ni où le désir de la majorité n'est pas devenu un concept vide de sens.

Quand l'action de l'État s'appuie ouvertement sur le matérialisme philosophique, il n'existe aucune base pour ce « socialisme à visage humain » si cher aux réformateurs tchèques groupés autour d'Alexandre Dubcek, dans la Tchécoslovaquie du printemps de 1968.

A la question de savoir si un communisme à visage humain est de l'ordre du possible, André Malraux a répondu, en 1975: « L'expérience de l'histoire suggère qu'il ne peut pas y en avoir. » Sans un fondement pour la dignité de l'individu, seule demeure une procédure arbitraire, qui peut tordre et transformer à volonté. En dernière analyse, les hommes ont tendance à agir de manière cohérente avec leurs présuppositions et leur vision du monde, et cela avec une constance tout à fait remarquable. L'oublier, à propos d'un système qui s'appuie consciemment sur la philosophie du matérialisme, ce n'est pas seulement perdre les deux yeux, c'est perdre la tête!

Les pays qui ont un fondement chrétien peuvent agir de manière totalement inconséquente avec leur héritage. Un État avec une philosophie matérialiste se complaira dans l'arbitraire, attentera à la dignité de l'homme dans sa politique intérieure et dans sa relation avec les autres nations, mais il sera, lui, en accord avec ses présupposés et ses principes.

Se tourner vers le marxisme-léninisme équivaut à un saut dans la sphère de la non-raison! C'est la règle du jeu typique de Nietzsche: on fixe les limites du système dans lequel on se situe et l'on refuse de regarder en dehors d'elles, de peur de voir le tout s'effondrer comme un château de cartes. Certes, le marxisme-léninisme n'en est pas devenu moins dangereux pour autant, et, dans les années 70, il a fallu tenir compte de la résurgence de partis communistes de la « vieille école » à côté de ces mouvements idéalistes nouveaux. Autrement dit, on avait affaire, d'une part, aux tenants d'un marxisme-léninisme purement idéal — mais essentiellement irrationnel! —, brandissant les notions de « dignité », « droits », qui sont devenues en fait une hérésie chrétienne, mais en fermant les yeux sur le caractère intrinsèquement oppressif du système en tant que tel, et, d'autre part, aux communistes de la « vieille école », fermes soutiens de l'orthodoxie idéologique!

Au cours d'une entrevue avec des journalistes, en 1975, Daniel Cohn-Bendit, *Dany le Rouge*, le meneur des émeutes estudiantines de Paris en mai 1968, a fait le distinguo entre ces deux groupes, parlant d'une « idéologie communiste orthodoxe » et d'une bureaucratie à la soviétique — telle qu'elle existait en Union soviétique à cette époque.



Aux États-Unis, les conclusions logiques auxquelles l'homme détaché de la révélation biblique, écrite et incarnée, est progressivement parvenu ont généré d'autres problèmes d'ordre pratique. Le concept de la souveraineté de la loi (voir *Lex Rex*, de Samuel Rutherford), grâce auquel de nombreuses libertés ont été rendues possibles, et ce sans le chaos, a perdu de son impact. Des lois n'ayant plus cette norme de gouvernement, les jugements arbitraires prennent de plus en plus le dessus. Et si, ici ou là, ce système est encore en vigueur, il ne faut y voir qu'une simple perpétuation passive de principes ancestraux.

Comme la science moderne humaniste dépourvue de base appropriée court le risque de devenir une *science sociologique* (voir chapitre 10), la loi civile peut devenir, elle aussi, une *loi sociologique*. Cette évolution a été franchement assumée par Oliver Wendell Holmes junior (1841–1935), un distingué juriste devenu juge à la Cour suprême américaine. Dans *The Common Law* (1881), il écrit en effet que la loi est basée sur l'expérience. Daniel H. Benson, professeur de la faculté de droit de l'Université texane de Tech, cite Holmes: « Le vote de la majorité de la nation est la vérité qui peut effacer toutes les autres vérités. »

Dans une lettre à John C. H. Wu, Holmes écrit: « Quand on doit établir un code de lois, la question ultime est de savoir ce que les puissances dominantes de la société veulent, et si elles le désirent suffisamment pour écarter toute opposition qui pourrait se dresser contre elles. » Cette perspective est bien éloignée de celle de Samuel Rutherford ou de la peinture murale de Paul Robert, où la Justice indique la Parole de Dieu.

Frederick Moore Vinson (1890 — 1953), ancien président de la Cour suprême, a formulé le problème ainsi: « Rien n'est plus sûr dans la société moderne que le principe qu'il n'y a pas d'absolu. » Tout est relatif, expérimental. Curieuse caractéristique de notre temps, cependant: le seul absolu toléré est l'insistance qu'il n'y a pas d'absolus!

Roscoe Pound (1870–1964) a écrit dans *Jurisprudence*, en 1959: « Les philosophes grecs ont cherché à trouver une base solide pour le gouvernement de la société, différente, d'une part, de la tradition et de l'habitude d'obéir et, d'autre part, de la volonté politique du moment. Ils pensèrent avoir trouvé cette base dans l'analogie des phénomènes constants et universels de la nature physique. » À une époque comme celle de Rousseau, de Goethe et de Constable, quand la nature était vénérée, il y avait un effort concerté pour faire de la nature la base de la loi: c'était la loi naturelle, ou l'école de jurisprudence de la loi de la nature. Roscoe Pound écrit à ce sujet: « Des juristes de l'école de la loi de la nature du XVIII<sup>e</sup> siècle pensèrent qu'un système de lois complet et parfait pouvait être édifié sur les principes d'une loi naturelle, c'est-à-dire idéale, que l'on pouvait découvrir grâce à la raison. » C'est un

aspect de l'optimisme du Siècle des Lumières.

Mais, progressivement, on a abandonné l'espoir qu'une nature à la fois cruelle et non cruelle pouvait constituer une valeur fixe pour la morale ou pour la loi. À partir du début du XX<sup>e</sup> siècle, la loi enracinée dans la nature n'a plus qu'un contenu variable, comme l'atteste une citation, faite par Pound, du juriste et philosophe du droit français Joseph Charmont (1859–1922). En pensant à la grave signification du procès des crimes de guerre de Nuremberg, un juriste judéo-chrétien m'a écrit un jour: « J'ai su alors qu'aucune loi morale n'était inscrite sur un brin d'herbe, dans une goutte d'eau ou même dans les étoiles. Je réalisai la nécessité de la loi divine immuable telle qu'elle est exposée dans la Torah sacrée, qui contient avec précision des commandements, des règlements, des ordonnances et des jugements. »

Après l'échec dans la recherche d'une base solide pour la loi, l'homme en est dès lors réduit à « l'expérience » d'Oliver Wendell Holmes et au « rien n'est plus sûr dans la société moderne que l'absence d'absolus » de Frederick Moore Vinson. Une partie non négligeable de la législation moderne n'est plus inspirée par la jurisprudence du passé. Dans une large mesure, et pour citer l'exemple des États-Unis, on fait dire à la Constitution ce que les tribunaux désirent qu'elle dise. Ainsi, à partir de la simple décision d'une instance judiciaire, la Constitution se voit interprétée à la lumière de ce qui est ressenti comme sociologiquement utile à un moment donné, parfois avec des résultats heureux, temporairement pour le moins. Mais une fois la porte entrouverte, tout peut devenir légal et les jugements arbitraires des hommes deviennent souverains. Le mouvement est lancé. La loi est en roue libre. Les tribunaux ne se contentent plus d'interpréter les lois établies par les législateurs, ils fabriquent la loi. *Lex Rex* est devenu *Rex Lex*. Le jugement arbitraire sur le bien sociologique qui a cours est souverain (est roi). La rupture est nette avec l'ancienne législation et par rapport au consensus d'alors et, curieusement, la majorité des gens semblent s'en accommoder sans trop de difficultés.

L'évolution de la législation américaine sur la question du fœtus humain en est un parfait exemple:

22 janvier 1973. Ce jour-là, la Cour suprême décide que toute femme américaine a le droit d'avorter pendant les trois premiers mois de grossesse sans que la moindre objection puisse être formulée. Durant les trois mois suivants, l'avortement est autorisé si l'État estime que la santé de la mère est en jeu. Mais on peut se demander où est la considération pour le fœtus durant ces six mois, d'autant plus quand on sait que, pendant les trois derniers mois de la grossesse, aucune protection réelle ne lui est garantie par la loi. La notion de santé de la mère est prééminente.

Joseph P. Witherspoon (né en 1916), professeur de jurisprudence à la faculté de droit de l'Université du Texas, commente en ces termes, dans *Texas Tech Law Review* (volume VI, 1974–1975), cet arrêté de la plus haute instance judiciaire américaine: « Par cette décision de 1973, la Cour a soutenu que le fœtus n'est pas une personne au sens donné à ce terme par le quatorzième amendement à la Constitution, avec la protection qui s'y rattache; la vie de tous les fœtus, leur liberté, leur propriété ne sont donc pas du tout protégées constitutionnellement. »

Nous faisons face à un absolu totalement arbitraire du point de vue médical et légal. Une série d'études favorables à l'avortement publiées sous le titre **Our Future Inheritance: Choice or Chance?** par des savants britanniques et américains de plusieurs disciplines avait pour ambition d'informer le grand public sur les problèmes posés par la génétique. Mais une question est restée ouverte, celle du moment où la vie commence. Ces scientifiques ont avancé que « l'avortement peut avoir lieu avant que le fœtus devienne « vivant ». Cependant, la question de savoir à quel moment le fœtus devient vivant est elle-même sujette à discussion. » Puis, plus loin: « Un biologiste peut dire que la vie humaine a commencé au moment de la fécondation, lorsque le sperme et l'ovule se sont rencontrés. »

Médicalement parlant, l'arbitraire de la décision de la Cour suprême de 1973 est mis en relief par **Our Future Inheritance: Choice or Chance?**. Paradoxalement, ce livre prône la destruction du fœtus par l'avortement, pour se demander ensuite s'il est moral de féconder *in vitro* l'ovule avec le sperme, à une époque, en 1974, où la recherche ne permettait pas d'être assuré de l'espérance de vie du fœtus au-delà de quelques jours.

Le problème est le suivant: après la fécondation, le fœtus a « toutes les capacités génétiques de l'être humain qu'il sera » dès lors qu'il fut introduit dans le sein maternel et que la grossesse s'est poursuivie avec succès. À quel stade de développement faut-il accorder à un embryon ou à un fœtus le statut de patient? Autrement dit: un fœtus âgé de six jours peut-il être considéré comme un « patient »? Dans leur plaidoyer en faveur de la fécondation *in vitro*, les auteurs du livre font valoir que, puisque nous soignons un bébé né prématurément, nous devons être prêts à aider au développement d'un bébé hors du corps de la mère. « Pour la majorité des gens, l'aide au bébé prématuré est considérée comme l'un des devoirs fondamentaux de la société. » Dans l'argumentation en faveur du développement complet de l'embryon hors du corps, la notion de bébé prématuré est pertinente dès la fécondation. Mais qu'en est-il alors de l'avortement d'un bébé de cinq mois et demi, un bébé qui a assurément « toutes les capacités génétiques pour devenir un être humain » ?

La libéralisation de l'avortement dans nos pays occidentaux pose<sup>8</sup> — nous ne le répéterons jamais assez! — un absolu tout à fait arbitraire qui affecte des millions d'embryons. Médicalement, la question reste très controversée: il est admis de se poser des questions sur le plan moral à propos d'un ovule fécondé âgé de sept jours seulement, et le problème qui se pose à propos de cet ovule repose sur le fait qu'« il a toutes les capacités génétiques pour devenir un être humain ». Ainsi, quand le très officiel **Supreme Court Reporter** (vol. 410) affirme que les bébés, avant leur naissance, ne sont pas considérés par la loi comme des personnes, il met en place un absolu arbitraire contre la vie humaine, et ce de nature médicale.

Mais cette législation sur l'avortement présente également un caractère arbitraire sur le plan légal: elle ne tient aucun compte des intentions des treizième et quatorzième amendements de la Constitution américaine. Relisons le professeur Witherspoon:

« Ainsi la Cour, en examinant la signification à donner au concept de « personne » dans le procès Roe contre Wade [lié à l'avortement], n'a pas fait d'enquête sur le véritable objectif et l'intention des législateurs qui formulèrent les treizième et quatorzième amendements, qui ont un rapport étroit avec cette situation. En agissant ainsi, elle n'a pas été fidèle à la loi ou aux législateurs. Tout observateur impartial étudiant avec soin l'histoire de ces deux amendements aura la preuve que l'objectif essentiel de leurs auteurs était d'empêcher tout tribunal, et spécialement la Cour suprême des États-Unis (en pensant à sa décision de 1857 dans le cas de *Dred Scott*<sup>9</sup>, ou toute autre institution ou autorité

8 - [NdT] En France, l'interruption volontaire de grossesse (IVG) est autorisée jusqu'à la dixième semaine de la gestation, voire au-delà pour des motifs thérapeutiques (indications pour risque maternel ou pour risque fœtal). L'IVG est libre pour toute femme majeure; pour les mineures, le consentement parental est requis. (Lois du 17 janvier 1975 et du 13 décembre 1979.) Les actes médicaux liés à l'avortement sont remboursés par la Sécurité sociale depuis décembre 1982. En outre, en France toujours, le contraceptif RU 486 est utilisé depuis septembre 1988. Son utilisation, sa détention et sa distribution sont fixées par l'arrêté du 28 décembre 1988. En Suisse, la libéralisation de l'avortement provoque des débats très vifs dans les milieux politiques et parlementaires, notamment par le jeu d'initiatives populaires soumises au vote du peuple. La législation est diversement appliquée suivant les cantons de la Confédération.

9 - [NdT] Par cette décision de 1857, dans le cas *Dred Scott* vease Sanford, en pleine controverse sur la question de l'esclavage, la Cour suprême dénie au Congrès le droit de bannir l'esclavage des territoires de l'Ouest et elle proclame son soutien aux esclavagistes du Kansas, territoire en voie d'organisation, vendu en 1803 par Napoléon aux États-Unis. Les treizième et quatorzième amendements constitutionnels ont été proposés et adoptés par le législateur

gouvernementale de donner une nouvelle définition du concept de personne qui exclurait une catégorie d'êtres humains de la protection de la Constitution et des garanties qu'elle a fixées en faveur des droits fondamentaux des êtres humains; il faut comprendre comme êtres humains les esclaves, les péons, les Indiens, les étrangers, les femmes, les pauvres, les personnes âgées, les criminels, les malades mentaux et les arriérés, les enfants, y compris ceux qui ne sont pas encore nés, et cela dès le moment de leur conception. »

Le juge fédéral américain White s'est désolidarisé de la décision de la Cour en exprimant son désaccord en ces termes: « Sur le strict plan du pouvoir judiciaire, il se peut que la Cour ait le pouvoir de faire ce qu'elle fait; mais, à mon avis, sa décision dénote une manière imprévoyante et excessive d'exercer le pouvoir de révision juridique que la Constitution lui donne. »

Par une décision *médicalement* et *légalement* arbitraire, la Cour suprême est en rupture complète avec le consensus chrétien du passé sur la question. Dans l'Empire romain — païen! –, l'avortement était librement pratiqué, mais les chrétiens s'y opposaient. En 314, le Concile d'Ancyre écarta de la table sainte, pour une durée de dix ans, les avorteurs et ceux qui concoctaient des remèdes abortifs. Pour le Synode d'Elvire (305–306), de telles fautes étaient frappées d'excommunication jusqu'au lit de mort.

De nos jours, et depuis 1973, les absolus arbitraires de la Cour suprême sont couramment admis, en dépit du consensus et de la législation des siècles passés. On peut craindre dès lors, de la part d'une génération élevée dans l'idée de l'absence de tout absolu et de la relativité de toute chose, une attitude plus souple face à des limitations qui s'avèreraient sociologiquement utiles. Nous voilà livrés à une loi sociologique. Où en seront ses limites?

Il est tout à fait légitime de condamner la cruauté et l'hypocrisie de ceux de nos ancêtres qui considéraient l'esclave noir comme une « non-personne ». Mais, de nos jours, une simple décision de la Cour suprême américaine n'a-t-elle pas, à son tour, dénié au fœtus la qualité de personne? Ainsi, avec un absolu arbitraire charrié par le flot huma-

---

entre 1865 et 1868. Ils sont qualifiés d'amendements de la Reconstruction, du nom de la période qui a suivi la guerre de Sécession. Ils annulent en partie la décision Dred Scott de la Cour. Le treizième amendement interdit l'esclavage et le quatorzième garantit à « toutes les personnes nées ou naturalisées aux États-Unis (...) les privilèges et l'immunité de citoyens (...); aucun État ne peut priver une personne de la vie, de la liberté et de la propriété hors du processus judiciaire régulier; ni la priver (...) de l'égalité de protection de la loi. » On comprend mieux l'objectif des auteurs de ces deux amendements: la protection absolue de la vie humaine.

niste, des millions de fœtus de toutes nations et de toutes races sont déclarés non-personnes » par la loi. Hypocrisie, là aussi.

À propos du fœtus, les tribunaux ont distingué arbitrairement « être vivant » et « être une personne ». C'était oublier qu'on pourrait agir de même, et de manière tout aussi arbitraire, envers les personnes âgées en acceptant l'euthanasie. Pourquoi ne pas maintenir en vie des individus en état de mort cérébrale pour prélever sur eux des organes ou du sang ? Une simple approbation au vote majoritaire serait suffisante. Le Dr Willard Gaylin (né en 1925) a fait cette proposition dans son article « Harvesting the Dead » (« La moisson des morts »), publié en septembre 1974 dans *Harper's*. Dans notre civilisation, la loi et les mœurs sexuelles sont réduites à une simple question de moyennes et de statistiques.

Avec l'affaiblissement du consensus chrétien, les solutions sociologiques de rechange sont peu nombreuses. Parmi elles, l'hédonisme : l'individu a pour seule préoccupation ses propres affaires. Mais édifier une société sur l'hédonisme, c'est aboutir au chaos. Un homme peut vivre sur une île déserte et suivre ses désirs, dans les limites du cadre de l'univers. Mais si deux hommes vivent sur cette île et aspirent à y vivre en paix, ils devront dépasser la seule recherche de leur plaisir personnel. Imaginez deux hédonistes sur un pont très étroit surplombant un cours d'eau impétueux : ne seraient-ils pas plus avisés de faire preuve d'égards réciproques et de sortir du cadre de leurs seules préoccupations individuelles ?

Le caractère impératif du vote à la majorité absolue, c'est-à-dire à 51%, est peut-être une autre solution. Jadis, dans une civilisation empreinte de concepts chrétiens, un croyant était apte, Bible en main, à porter un jugement sur les valeurs de la société pour avertir ses contemporains. Un absolu moral et judiciaire existait, qui dépassait le simple vote majoritaire. Le consensus chrétien évanoui, cet absolu a disparu comme force sociale.

Mais le vote majoritaire n'est pas parfait. Poussé à l'absurde, il a légitimé Hitler et lui a donné le droit d'agir à sa guise. À partir d'un tel principe, la loi et la morale sont réduites à une question de chiffres, de statistiques et de sondages, en fonction de l'impératif de l'approbation majoritaire — la moitié des voix plus une suffisent ! Il peut devenir légitime de supprimer les vieillards, les malades incurables, les fous et toutes les catégories susceptibles d'être décrétées « non-personnes ». Qui, désormais, pourrait s'y opposer ?

Alfred Charles Kinsey (1894–1956), biologiste et sociologue à l'Institut de recherche sur le sexe de l'Université de l'Indiana, a publié deux volumes écrits à partir de 18500 interviews, **Sexual Behavior of the Human Male**, en 1948, et **Sexual Behavior of the Human Female**,

en 1953, qui ont connu un plus grand succès que d'autres ouvrages considérés comme plus respectables. Kinsey a réduit ce qui est bon dans le domaine sexuel à une simple question de statistique. Mais l'impact réel de son travail réside dans la conception sous-jacente couramment admise de nos jours selon laquelle ce qui est bien et mal dans le sexe dépend de la pratique de la sexualité des gens, à un moment donné de l'histoire. L'homme moderne n'a pas agi différemment dans le domaine de la loi.

Pour les Grecs, nous l'avons vu au chapitre premier, la société — la polis — ne représentait pas une autorité suffisamment solide à partir de laquelle on pouvait bâtir. Les choses ont-elles changé de nos jours? Sans absolus et sans attirance non plus pour le chaos de l'hédonisme ou le caractère impératif du vote de la majorité, il ne nous reste qu'une troisième solution de rechange: un homme ou une élite fixant des absolus autoritaires et arbitraires.

Au fond, il existe une règle simple qui doit pousser à la réflexion: *sans absolus pour juger la société, la société devient alors l'absolu*. La société n'a plus qu'à faire appel à un homme ou à une élite pour combler le vide créé par la perte du consensus chrétien à l'origine de l'équilibre et de la liberté caractéristiques de l'Europe septentrionale en particulier et de l'Occident en général. Avec le communisme, une élite a pris le pouvoir, imposant des absolus arbitraires qui ont force de loi. Mais à partir de quels critères évaluer des absolus qui peuvent être un jour *ceci* et *cela* le lendemain?

Dans le monde occidental, deux types d'élites ont tenté de combler le vide culturel. D'abord, et à la suite de Marcuse, la nouvelle gauche; mais son influence a décliné et elle a vite perdu ses moyens d'action. Puis l'économiste John Kenneth Galbraith, né en 1908, qui déplore, à l'instar des étudiants de Berkeley, la culture misérable dans laquelle nous vivons. Il a lancé l'idée d'une élite d'intellectuels recrutée dans les milieux universitaires, scientifiques et gouvernementaux. Juin 1975 a vu deux mille «futuristes» réunis à Washington pour la deuxième assemblée générale de la World Future Society. Le sociologue et économiste Robert Theobald a souscrit au concept d'«autorité des sages», sorte de méritocratie sélectionnée pour collaborer étroitement à l'élaboration des décisions du pouvoir politique. «Il est naïf, dira Theobald, de nier la nécessité d'une élite d'experts compétents dans des domaines spécialisés.»

Pour Daniel Bell, professeur de sociologie à l'Université de Harvard, l'élite est composée d'intellectuels choisis. Dans le chapitre «Who Will Rule?» (qui gouvernera?) de son livre **The Coming of Post-Industrial Society**, il écrit: «L'université, ou un autre établissement d'enseignement de haut niveau, deviendra la principale institution des cent



prochaines années, en raison de son rôle comme nouvelle source de transformation et de connaissance.» Bell a anticipé le moment où les choix essentiels procéderont du gouvernement mais où les décisions politiques et économiques seront confiées à des centres de recherche cautionnés par le pouvoir politique. « Les conséquences des décisions étant liées de façon complexe, ces décisions auront un caractère technique croissant.» La société évoluera vers une technocratie où « l'influence déterminante appartiendra aux spécialistes de l'administration et de l'économie ». En dernière analyse, Bell estime que l'État, le gouvernement, les affaires, l'éducation, les règles mêmes de la vie quotidienne du citoyen seront dirigés par une élite de technocrates, évidemment seuls capables d'assurer la bonne marche du mécanisme complexe de la société et ayant reçu tous les pouvoirs appropriés.

Bell va encore plus loin et lance un avertissement avisé à propos des implications éthiques d'une telle situation; « Une société post-industrielle ne peut produire une morale transcendante (...) L'absence d'un système moral de croyance bien enraciné constitue la contradiction culturelle de la société, le plus grand défi à sa survie. » À l'avenir, ajoute-t-il, les hommes pourront être refaçonnés, leur comportement conditionné, leur conscience modifiée. Les contraintes du passé s'évanouiront. Quand le tableau du futur brossé par Bell sera devenu réalité, on aura l'élite souhaitée par John Kenneth Galbraith.

C'est le degré ultime et naturel de l'humanisme. Léonard de Vinci l'a entrevu le jour où il s'est rendu compte qu'en prenant l'homme comme point de départ unique, les mathématiques ne nous conduiraient qu'aux particuliers, et les particuliers qu'à la mécanique. L'humanisme ne peut pas atteindre l'universel dans le domaine de la signification et des valeurs. Mon fils Franky l'exprime ainsi: L'humanisme a changé le Psaume 23.

Ils ont commencé en disant: Je suis mon berger.

Puis: Les brebis sont mon berger.

Ensuite: Tout est mon berger.

Enfin: Rien n'est mon berger.

Au coeur de l'humanisme, il y a comme un désir de mort inhérent, un mouvement impulsif qui le pousse à combattre les sources de nos libertés et de notre culture.

À une nation d'Israël qui s'était détournée de Dieu, de sa vérité et de ses commandements révélés dans l'Écriture, le prophète Jérémie criait haut et fort: la mort est dans la cité! La mort dans la cité, pas seulement la mort physique de Jérusalem, mais la mort au sens le plus large, dans la *polis*, dans toutes les sphères de la société et de la



culture. L'homme moderne a sapé les garanties de libertés sans chaos. Les humanistes ont livré un combat à mort contre la connaissance de Dieu, un Dieu qui n'est pas resté silencieux, un Dieu qui a parlé dans la Bible et par le Christ; ils ont livré ce combat, et la mort des valeurs a suivi la mort de la connaissance de Dieu.

Il s'ensuit premièrement la décadence. Pensons un instant à Times Square, à la 42<sup>e</sup> Rue et à Broadway, à New York, à la ravissante Kalverstraat d'autrefois à Amsterdam, aux vieilles rues de Copenhague. Ces lieux ont tant changé. Nous sommes marqués par les cicatrices de l'ancienne Rome, dégénérescence, décadence, dépravation, violence. Pompéi est de retour! Et nous sommes tous concernés, partout.

Deuxièmement, une société ne supporte pas le chaos. Alors, un individu ou un groupe élitaire viendra combler le vide et imposer arbitrairement ses absolus. Qui restera debout, pour y faire face?<sup>10</sup>

La fameuse majorité silencieuse des années 1960 et 1970 aux États-Unis groupait, d'un côté, une *minorité* de chrétiens aux convictions bibliques solides et, de l'autre, une masse de gens — anciens et nouvelle génération — dont les seules valeurs se résumaient au confort personnel et à la poursuite de la prospérité matérielle, en dépit des différences de style de vie propres aux modes du moment.

Cette majorité silencieuse n'était pas une alternative crédible. Pouvait-elle se lever, au nom de ses « valeurs », pour défendre ses libertés, ou se contenter d'assister passivement à leur grignotage ? Les politiciens savent ce qu'il faut promettre pour être élus: faire miroiter la tranquillité personnelle et l'abondance, même illusoire et trompeuses. La politique a perdu son idéal.

Edward Gibbon (1737–1794), dans son **Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain**, ouvrage écrit entre 1776 et 1788, décrit cinq caractéristiques de la chute de Rome qui nous semblent bien familières:

- l'amour grandissant du luxe ostentatoire (l'abondance!);
- le fossé qui s'élargit entre les gens très riches et les plus pauvres;
- l'obsession du sexe;
- dans les arts, le bizarre se faisant passer pour une originalité, la prétention enthousiaste pour la créativité;
- le désir de vivre au-dépends de l'État.

Depuis le début de ce livre, nous avons parcouru une longue route et nous voilà de retour à Rome.

10 - [NdE] Une question exploré par C.S. Lewis au chapitre 3 de son essai **Abolition de l'homme**. (1946)

## 12. La manipulation et la nouvelle élite

**S**i on envisage l'arrivée d'une élite à la tête d'un État autoritaire pour pallier le vide créé par l'abandon des principes chrétiens, il ne conviendra plus de penser de manière naïve en termes des exemples classiques de Staline et Hitler mais envisager plutôt un État autoritaire *manipulateur*. Les gouvernements modernes disposent de moyens de manipulation inimaginables naguère, des moyens liés à des techniques psychologiques, à la recherche biologique, aux médias capables d'influencer les comportements.

Quand Sigmund Freud (1856–1939) enseigne que les relations du jeune enfant avec sa mère fixent le modèle de la constitution psychologique de l'enfant, il ouvre la voie au déterminisme psychologique.

Lorsque Burrhus Frederic Skinner, psychologue et psychanalyste né en 1904 en Pennsylvanie, soutient, en 1971, dans son ouvrage **Beyond Freedom and Dignity**, que le conditionnement de l'environnement explique le caractère, il provoque un large débat autour du déterminisme sociologique, qui comprend à l'origine le behaviorisme.

Quand Francis Crick, né en 1916, Prix Nobel, réduit l'homme aux propriétés chimiques et physiques constitutives de la molécule d'ADN, il trace la voie au déterminisme génétique.

La société joue un rôle particulièrement important dans l'environnement; par conséquent, elle peut et elle doit employer des stimulants pour faire naître le genre de groupe social désiré. En 1948, Skinner publie **Walden Two**, un roman où l'utopie génère une société complètement conditionnée. Le regard sur tous les détails, le directeur T. E. Frazer manipule les individus jusqu'au point où ils en viennent à penser qu'ils désirent ce que Frazer lui-même avait décidé qu'ils devaient être, eux et la communauté. Ici, comme avec n'importe quelle autre forme de déterminisme, on assiste à la mort de l'homme. Skinner l'admettra: « A l'homme en tant qu'homme, nous disons volontiers: bon débarras! »

Pour Skinner, la continuité biologique est la seule valeur qui subsiste: « La seule valeur avec laquelle on peut, en fin de compte, juger une culture, c'est la survivance; toute habitude qui favorise la survivance a, par définition, une valeur de survivance. » Mais, comme Bertrand Russell et George Wald, qui ont adopté un point de vue identique, Skinner est incapable de vivre à partir de son propre système. Inconséquent avec lui-même, il rappelle le souvenir des valeurs chrétiennes qu'il a superbement ignorées dans son oeuvre.

Le christianisme peut admettre que des éléments de conditionnement font partie de l'existence humaine. Mais, à la différence d'un déterministe, pour qui le retrait de tous ces éléments de conditionnement signifierait de toute façon la disparition de l'homme comme tel, le chrétien insistera plutôt sur l'existence propre de chaque personne comme un être particulier créé à l'image de Dieu, avec sa dignité. Aveuglé par son orgueil, l'humaniste cherche à tout prix son autonomie. N'importe quelle technologie est nécessaire pour se débarrasser des limitations inhérentes à l'environnement, dont *la nature humaine* — une prison insupportable pour l'homme autonome! On constate une tension chez l'homme moderne, parmi les étudiants en particulier. Tout en aspirant à régler leur propre destinée en toute liberté, ils ne peuvent cependant s'empêcher de penser qu'ils sont déterminés.

À la base du sadisme du marquis de Sade, on retrouve sa conception du déterminisme. On peut la résumer très sommairement, en quelques mots: ce qui existe est bien. Toute personne qui adopte une forme quelconque de déterminisme doit reconnaître que cette conclusion du marquis est la seule logique, même si tous les déterministes ne la partagent pas. C'est le spectre qui les hante: ce qui est considéré comme bon ou acceptable est arbitraire.

Les déterministes modernes ne se sont pas contentés d'exposer des théories abstraites. La progression croissante des idées déterministes sur la nature humaine a eu une première conséquence, la plus importante sans doute: consciemment ou inconsciemment, les hommes se sont montrés prêts à se laisser traiter comme des machines, et à traiter les autres comme des machines. Ensuite, chaque théorie déterministe a entraîné avec elle une méthode de manipulation, même si la plupart des gens refusent l'idée que l'homme n'est que le produit d'un conditionnement psychologique, sociologique ou chimique. De telles techniques manipulatoires représentent toujours un réel danger, par le simple fait qu'elles sont toutes, à un degré ou un autre, à la disposition d'États autoritaires. Et il ne s'agit pas de science-fiction!

T. George Harris (né en 1924) écrit, dans une recension du livre de Skinner **Beyond Freedom and Dignity**, parue dans *Psychology Today* en août 1971: « Personne ne s'affolerait quand Skinner attaque notre idée de liberté s'il ne s'agissait que de paroles. Mais Skinner a un programme, et des disciples pour l'exécution de ce programme. » En effet, les behavioristes sont nombreux et ils ont souvent pris le contrôle de l'éducation à partir du niveau le plus élémentaire. Des articles sont là pour nous rappeler sans cesse que le behaviorisme domine dans plusieurs facultés de psychologie dans les universités. Si tel professeur ou tel auteur à la mode voit son influence diminuer, le behaviorisme, lui, demeure permanent et agissant dans notre société.

Des voix se sont élevées contre les idées de Skinner et, d'une manière générale, contre le behaviorisme. Noam Chomsky (né en 1928), dans un article de *Language*, s'est opposé à l'un des premiers livres de Skinner, **Verbal Behavior**, paru en 1957.

Une forte pression pour le développement des techniques de manipulation s'exerce au niveau de la recherche et des réalisations biologiques, comme cela apparaît nettement dans l'exposé de Francis Crick (né en 1916), lauréat, en 1962, avec James D. Watson et Maurice Wilkins, du prix Nobel de physiologie et de médecine, pour ses recherches dans le déchiffrement du code génétique. Au printemps 1971, le *Washington University Magazine* publia une contribution de Crick intitulée « Pourquoi j'étudie la biologie », où il lance un appel en faveur du génie génétique. « Si vous voulez exprimer simplement pourquoi je fais de la recherche biologique, dites que c'est pour des raisons philosophiques, voir même religieuses. »

Au centre de sa conception de la vie, Crick développe l'idée que l'homme peut être réduit essentiellement aux propriétés chimiques et physiques constitutives de l'échantillon ADN, à l'état de machine électrochimique en quelque sorte. Au point de vue philosophique, Crick est un « réductionniste ». Cette notion conduit vite à l'idée que l'homme peut et doit être manipulé et dirigé.

Crick raconte qu'une étudiante d'une université de Californie lui a demandé un jour sa date de naissance en lui parlant d'astrologie et de l'Age d'Aquarius. Le scientifique avait déjà observé la grande quantité de livres sur l'occultisme dans les librairies. Voici sa réaction: « Scientifiquement, l'astrologie est une complète absurdité. J'ai fait beaucoup d'efforts pour voir s'il y avait moyen de lui donner une signification; c'est trop demander! La présence à l'université de ceux qui partagent ces idées m'étonne. »

Qui alors sera admis à l'université? Crick ne fait pas que suggérer que le contenu de l'astrologie soit erroné, mais laisse entendre que de telles personnes devraient y être exclus. Puis il poursuit:

La principale conclusion à retirer de la biologie moderne, c'est l'importance de la sélection naturelle. L'essence de la sélection naturelle, difficilement admise par certains, c'est qu'elle est causée par des événements dus au hasard. Elle n'est pas programmée à l'avance. Vous pouvez soutenir que le hasard est la seule source réelle de véritable nouveauté.

Un peu plus loin dans son article, le Dr Crick ajoute cependant: « Vous ne pouvez pas fixer une tendance générale [pour le cours de l'évolution]; la sélection naturelle est plus intelligente que cela. Je pense à des combinaisons, à des manières de faire les choses qui n'ont pas été prévues. » Ce propos, intéressant, attribue une sorte de personnalité à

la sélection naturelle!

Dans toute la première partie de **The Origin of the Genetic Code** (1968), Crick écrit nature avec une lettre capitale initiale: *Nature*. Dans **Of Molecules and Men** (1967), il la désigne, dans le texte anglais, par *she* (elle), plutôt que par *it*. Autrement dit, dans son système, il personnelise l'impersonnel.

Pourquoi? Il ne supporte pas les implications de l'impersonnel. Par cette espèce de mysticisme sémantique, Crick pense soulager ceux qui sont emprisonnés dans cet univers de l'impersonnel dans lequel, en réalité, il vit; et, même s'il cherche à le personnaliser en qualifiant la sélection naturelle d'« intelligente » — *elle* « pensera » —, on ne comprend plus vraiment ce qu'on vient de lire!

Dans ce même article, Francis Crick écrit que ses recherches scientifiques sont dominées par une position religieuse... qu'il reconnaît être, au sens conventionnel du terme, antireligieuse! « C'est une attitude religieuse parce qu'elle s'occupe de problèmes religieux. » Crick a raison: il introduit un système de foi basé sur le prestige de la science, même si ses suggestions n'ont aucun lien logique avec ce qui constitue le fondement de ce prestige.

Plus loin, Crick examine comment le comportement mental est déterminé. « Nous voudrions en savoir davantage sur la santé mentale, ce qui est déterminé génétiquement et ce qui dépend de l'environnement. Nous aimerions aussi connaître cela dans le domaine de l'intelligence et de l'esprit de création. » À l'évidence, l'homme n'est-il pas en train de disparaître? Deux facteurs subsistent: *primo*, l'hérédité; *secundo*, l'environnement. Avec une part de 90% pour l'un, de 10% pour l'autre? ou l'inverse? Peu importe... Chacun de ces deux facteurs (ou les deux ensemble) est mécanique. L'homme a un code génétique et il vit dans un milieu qui influe sur le produit du code génétique. Tout le monde est ainsi fait.

Dans la dernière partie de son article, Crick aborde un nouveau sujet: « Nous voilà arrivés dans un domaine dans lequel je ne me sens pas très à l'aise — il ne correspond pas à mon caractère —, la question de la biologie et de la politique. » Autrement dit, quel est le rôle de l'État en matière de biologie?

Je pense que nous savons tous, ou, du moins, que nous commençons tous à réaliser que l'avenir est entre nos mains, que nous pouvons, jusqu'à un certain point, faire ce que nous voulons. Que se passe-t-il à l'heure actuelle? La technologie rend la vie des êtres humains plus facile, elle permet d'opérer des changements. En réalité, tout ce que nous faisons, c'est d'apprendre à « bricoler » avec le système. Mais on réfléchit très peu à une ques-

tion fondamentale: quel genre d'hommes aimerions-nous avoir?<sup>11</sup> À la longue, c'est la question que vous serez obligés d'affronter. Vous devez réaliser, me semble-t-il, qu'en bien des circonstances, si nous poursuivons dans la même direction, ce qui se produira ne sera pas conforme à notre attente réelle.

(...) La recherche médicale a pour objectif de guérir autant de maladies que possible, en particulier les maladies cardiaques et le cancer, sans doute les plus meurtrières. Dès lors, que va-t-il arriver? Ceci: on peut facilement agir sur la répartition des âges, dans une population stable, à partir du taux de mortalité. L'âge moyen de la population augmentera graduellement. Le but de la recherche médicale est, à l'heure actuelle, de mettre le monde à l'abri de la sénilité.

En substance Crick dit ceci: modifions le concept humanitaire de la médecine; commençons aujourd'hui. Puis il poursuit:

Ceux qui ont aujourd'hui entre 15 et 25 ans affronteront cela; mieux vaut donc qu'ils y réfléchissent dès maintenant!

(...) Nous venons de voir qu'il est aujourd'hui tout à fait admis de débattre le chiffre idéal de la population mondiale. On ne veut pas, pour le moment, discuter la question de savoir qui seront les parents de la prochaine génération, qui naîtra et qui aura des enfants. D'une manière générale, on pense qu'en cultivant de bonnes relations les uns avec les autres et en observant une moyenne de 2,3 enfants par couple, tout ira bien. Je ne crois pas que ce soit vrai. Pour de bonnes raisons génétiques, même si l'on a davantage de soins médicaux, de transplantations d'organes par exemple, la situation ne serait pas saine biologiquement. Un groupe déciderait que certaines personnes devraient avoir davantage d'enfants, d'autres moins (...) Vous avez à décider qui va naître.

Vue sous cet angle, la biologie est vraiment une discipline révolutionnaire, en fait la plus révolutionnaire de toutes. Elle va faire passer les nouveaux concepts dans la pensée de la société. La biologie ne consiste pas à savoir ce que l'on peut faire avec des troupeaux de bétail. Il y a des choses beaucoup plus compliquées qui engagent les hommes sur le plan de l'interaction psychologique dans la société; mais je ne crois pas que l'on puisse résoudre tous ces problèmes seulement en «bricolant» avec l'équipement génétique. Je crois que le moment viendra où il faudra réfléchir dans cette direction; si on ne le fait pas ici, en Amérique, le point de départ sera donné ailleurs.

En guise de conclusion à son article «Pourquoi j'étudie la biologie»,

---

11 - [NdE] CS Lewis a réfléchi à cette question dans son cour essai: **Abolition of Man/Abolition de l'homme.**

Francis Crick écrit:

Je voudrais ajouter un point essentiel: l'éducation est absolument primordiale, l'éducation au niveau des plus jeunes. Lire des articles de *Time Magazine* ou de *Life*, c'est utile, mais apprendre quelque chose à l'école exige un apprentissage méthodique. Vous l'« absorbez », pour ainsi dire, pendant une période où vous êtes plus réceptifs, avec des exercices à la clé. Je crois vraiment qu'il faut réfléchir pour savoir si nous voulons nous approprier cette nouvelle façon de voir l'homme.

De toute évidence, l'auteur désire que le sujet de la nature biologique de l'homme et l'acceptation d'un mécanisme humain soient introduits dans l'éducation, et cela à partir des classes élémentaires déjà.

Si l'homme correspond à ce que Francis Crick dit qu'il est, il en est réduit à la somme de l'impersonnel *plus* le temps, *plus* le hasard, rien d'autre que la particule d'énergie développée et plus complexe. Dans ces conditions, pourquoi notre génération devrait-elle toujours respecter la vie humaine? Avec l'avortement, on a tué l'embryon, ouvrant ainsi la porte à l'euthanasie envers les personnes âgées.

Francis Crick a compté parmi les avocats les plus fervents d'un usage immédiat de toutes les applications du génie génétique: avec un groupe de personnes déterminant qui seront les parents de la prochaine génération, qui pourra naître et qui pourra avoir des enfants. Même si le génie génétique peut être l'objet d'une couverture assez sensationnelle de la part de certains journaux, des hommes comme Crick doivent être pris au sérieux en raison de leur influence dans le domaine de la manipulation biologique. Tenez-vous bien: Crick n'est pas le seul à dire que la médecine moderne est une menace puisqu'elle maintient en vie les faibles, qui, à leur tour, engendreront une génération guère meilleure. Le président d'une des universités suisses en fit son thème lors d'une allocution inaugurale il y a quelques années.

Il est impératif cependant d'examiner le génie génétique avec objectivité. Le livre **Our Future Inheritance: Choice or Chance?** (Notre héritage futur: choix ou hasard?), publié en 1974, soutient un point de vue équilibré, même si le titre anglais incline à l'acceptation du génie génétique: *choice* (choix) sonne tellement mieux que *chance* (hasard)! Ce livre revêt une importance particulière par l'influence qu'il a exercée sur nombre de savants dans la présentation de leurs études. La réflexion des pages suivantes est inspirée par cet ouvrage et par les questions qu'il soulève.

Pour évaluer, dans le domaine du génie génétique, la fécondation in vitro et le clonage à l'infini d'un individu qui serait dépourvu d'éléments mâle et femelle, il est nécessaire de tenir compte de la question dans son ensemble, à la fois sur le plan éthique et sur le plan pratique. On

ne peut que se réjouir d'autres développements, telles les greffes d'organes, en particulier de reins, qui, dès le départ, ont été parmi les plus réussies. Mais cet exploit médical n'est pas sans soulever certaines difficultés. Un état de mort cérébrale de vingt-quatre heures au moins est exigé pour le prélèvement d'organes. Il n'y a pas ici de problème éthique au sens propre, mais le risque existe de maintenir des corps en état de mort cérébrale, dans lesquels tous les organes fonctionnent, pour tenir en réserve leur sang et leurs organes pour des greffes et des expériences. Sans la frontière établie par le christianisme pour marquer le caractère distinctif propre à chaque individu, des techniques bonnes en elles-mêmes peuvent conduire à la perte progressive de l'humain.

Autre problème, le traitement de la stérilité. Beaucoup de couples ont été aidés grâce à l'insémination artificielle du sperme du mari. Mais que faut-il penser quand le sperme est celui d'un autre donneur que le mari? Où sera la limite? Le livre **Our Future Inheritance: Choice or Chance?** souligne deux aspects problématiques: conformément à la législation anglaise actuelle, l'enfant à naître est juridiquement illégitime et, aux États-Unis, dans certains procès en divorce, les juges ont déclaré les enfants nés d'un donneur autre que le père fruits de l'adultère et ils ont refusé au père le droit de garde, ou l'ont exempté de l'obligation de verser une pension. Quelle sera la prochaine étape? L'ouvrage ose une réponse: «La suggestion la plus sensée à faire est que le concept de légitimité disparaisse complètement.» Suivre cette suggestion équivaut à changer la morale, ce qui ne serait pas sans porter sérieusement atteinte au caractère humain et à la nature même de la famille. Que deviendraient alors les relations entre parents et enfants? Pour les auteurs du livre, ce changement de la morale et des lois doit s'appuyer sur l'«obstacle social». C'est ce que j'ai appelé la loi sociologique.

Nous plaçons tous beaucoup d'espoir dans les progrès de la recherche en matière de traitement des maladies génétiques et dans le soulagement que tant de personnes souffrantes en recevront. Prudence, cependant! Ne touchons pas à ce qui, au sens du christianisme, confère à l'existence humaine son caractère d'exception!

Avec le recours de plus en plus fréquent au génie génétique, la porte est ouverte aux manipulations à une échelle très étendue: qui aura des enfants? et quel genre d'enfants? La réponse pourrait appartenir à un groupe social restreint, seul habilité à déterminer le genre d'enfants désiré et à prendre les dispositions pour les «fabriquer» génétiquement. James D. Watson, lauréat du prix Nobel avec Francis Crick, en 1962, pour ses travaux sur le déchiffrement du code ADN, a adressé une mise en garde au comité d'un congrès, invitant ses interlocuteurs à



prendre les plus grandes précautions face aux dangers d'expériences dans ces domaines. Il a réitéré cet avertissement dans *The Atlantic* de mai 1971, sous le titre « Nous diriger vers le clonage de l'homme, est-ce bien ce que nous voulons? » (**Moving Towards the Clonal Man, Is That What We Want?**).

Les hommes ne sont que des machines, enseigne-t-on ici ou là et, peu à peu, s'émousse la résistance à une manipulation multiforme. L'homme moderne ne sait plus où sont les bornes, ni ce qu'il *doit* faire. Sa seule limite est ce qu'il peut faire. Les obligations — tu dois! — de la morale sont réduites à ce qui est momentanément perçu comme acceptable sur le plan sociologique.

L'homme ne se voit plus qualitativement différent du « non-homme » après le rejet du consensus chrétien autour de l'idée de l'être humain créé à l'image de Dieu, fondement de son caractère unique. On constate donc progressivement, même dans le domaine du bien, une rupture dans la pratique de la vie comme vie humaine. En philosophie et depuis longtemps, popularisée par certains médias, s'est répandue la notion que la vérité n'existe pas comme vérité objective. Donc, la morale et la loi sont relatives. Non seulement *l'idée* de la manipulation est acceptée, mais *sa mise en pratique*, sous différentes formes, ne semble plus soulever d'objections.

En 1970, Jacques Monod (1910–1976) publie **Le Hasard et la Nécessité**. Ici, on s'empare de toutes les valeurs. La théorie de Monod — tout est le produit du hasard — ne repose pas sur le travail scientifique mais plutôt sur les conceptions philosophiques du disciple de Camus qu'il était. Avec Monod, la science se noie dans la spéculation et son oeuvre suffit à lui conférer, aux yeux de beaucoup de gens, l'autorité du prestige scientifique, alors que, en réalité, il n'y a pas de lien nécessaire entre les parties spéculative et scientifique du livre. Monod soutient, à juste titre que, sur la base de la nature, l'homme ne dispose d'aucun moyen de tirer le *devoir* de ce qui *existe*. Pour lui, ce qui est, c'est simplement ce qui est présent sur le plan naturel, ce qui est arrivé bon gré mal gré. Par conséquent, le choix de nos valeurs est arbitraire. Si l'on accepte cette façon de penser, il est beaucoup plus facile d'imposer des absolus arbitraires.

Arthur Koestler (1905–1983) a suggéré le développement d'un élément chimique pour procurer à l'homme une condition paisible (*Horizon Magazine*, printemps 1968). À partir de sa conception de l'évolution, il pose en postulat que l'homme a hérité trois cerveaux de son passé: celui d'un reptile, celui d'un cheval et, enfin, son cerveau humain, qui est unique. Koestler souhaite la découverte d'un produit chimique apte à apporter, d'une manière ou d'une autre, la paix entre ces cerveaux et préserver ainsi l'homme de toute agression. Toute la

population serait obligée de consommer ce supertranquillisant, mélangé à l'eau potable. On se souvient d'une suggestion de partisans du recours idéaliste à la drogue: utiliser le réseau d'eau potable des grandes villes pour donner du LSD aux habitants. S'il y a une différence, le principe reste le même.

Kermit Kranty, directeur de la section de gynécologie et d'obstétrique de la faculté de médecine de l'Université de Kansas City, a imaginé, pour sa part, de répandre la pilule contraceptive dans l'eau afin de mieux contrôler le chiffre de la population. D'autres ont suggéré que le gouvernement distribue ensuite une seconde drogue de son choix, pour annuler l'effet du produit déjà répandu dans l'eau. Ainsi, l'État serait seul à même de sélectionner les futurs parents.

Ces rêves futuristes ne sont-ils pas proches de la description horrible proposée par C. S. Lewis (1898–1963) dans **That Hideous Strength/ Cette hideuse puissance**, écrit en 1945 déjà? Mais ne s'agit-il que de fiction? Ces propositions font désormais partie de l'actualité, comme l'atteste, hélas! les anecdotes suivantes au sujet des travaux de José M. Delgado, Kenneth B. Clark et Russel V. Lee.

José M. Delgado (né en 1915), de l'Université de Yale, est l'un des chercheurs qui ont utilisé des électrodes sur le cerveau d'ânes et d'épileptiques pour maîtriser leur comportement. Delgado a déclaré, devant le Comité de l'UNESCO sur les agressions humaines, que ces méthodes nous permettront d'assister dans le futur à une révolution dans le traitement médical de l'agressivité, une révolution aussi importante que celle provoquée naguère par le traitement des maladies infectieuses par les antibiotiques. La société de demain sera, dit-il, psychocivilisée grâce à la stimulation électrique du cerveau (EBS, Electrical Stimulating of the Brain).

En 1971, le socio-psychologue Kenneth B. Clark (né en 1914), alors président de l'Association américaine de psychologie, a suggéré que tous les dirigeants politiques perdent leur agressivité en étant obligés de prendre des pilules ant-agressives! Un peu plus tard, il a prôné des expériences sur la maîtrise du cerveau, la psychotechnologie.

Les journaux ont fait état d'une autre idée, celle du professeur honoraire de chirurgie Russel V. Lee, de la faculté de médecine de l'Université de Stanford: exiger annuellement de tous les fonctionnaires un test psychologique complet. Pour les hauts fonctionnaires du gouvernement fédéral, et si les examinateurs le jugent nécessaire, le résultat pourrait être transmis à un comité du Congrès habilité à les révoquer. Clark et Lee ont oublié un (petit) détail: le pouvoir absolu conféré à l'individu appelé à distribuer les pilules ou à établir le test psychologique...

Parler de manipulation sociale, c'est être confronté à trois questions.

Immanquablement. Qui surveillera les contrôleurs? Qu'arrivera-t-il quand les gens auront perdu la ligne de démarcation entre ce qu'ils *doivent* et ce qu'ils *peuvent* faire? Enfin, si l'humanité est vraiment réduite au point de vue de l'homme moderne, pourquoi attacher de l'importance à la perpétuation biologique de l'espèce humaine?

Les médias ont consacré une large place aux techniques de manipulation. Mais ces informations ne doivent pas être assimilées sans une analyse attentive, sinon nos contemporains finiront par admettre d'eux-mêmes une idée différente de la réalité. La manipulation serait illimitée.

On n'a pas oublié les asiles psychiatriques où étaient enfermés les prisonniers politiques de la défunte Union soviétique pour être «reconditionnés». Valeriy Tarsis, dans **Ward 7: an Autobiographical Novel**, paru en 1965, décrit la condition de l'opposant au régime. Déclaré malade, il devient une «non-personne», il perd ses droits civiques, oublie quelque part dans un hôpital psychiatrique.

Mais le conditionnement n'a pas toujours été aussi brutal qu'au **Ward 7**. Même de ce côté-ci du rideau de fer, on l'a déjà vu, certains n'ont pas manqué d'en appeler à une élite pour manipuler la société. Des recherches appropriées en ce sens ont bien avancé! N'importe quel gouvernement autoritaire utilise pratiquement sans limites des moyens de manipulation.

Autre technique encore, à la télévision ou au cinéma, avec la projection répétée d'une image à une vitesse telle qu'elle s'imprime dans le subconscient à l'insu du spectateur. Ainsi, une publicité pour une boisson gazeuse avec image subliminale a été projetée à un public inconscient de ce qui se passait. Résultat: le spectacle terminé, les stocks de sodas du quartier furent rapidement épuisés! Cette technique est proscrite dans les pays occidentaux, mais une simple retouche à la loi suffirait à l'autoriser. D'ailleurs, la tendance des législateurs n'est-elle pas justement d'accepter ce qui est sociologiquement bon au moment opportun? Bien entendu, le public ignorerait quand ces messages seraient diffusés.

En réalité, la télévision manipule par sa présentation des sujets. En créant une illusion de la réalité, elle donne à nombre de téléspectateurs le sentiment d'avoir été vraiment témoins d'une scène. Ils savent parce que leurs yeux ont vu; ils ont l'impression de posséder une connaissance objective directe plus grande que jamais auparavant et ce qu'ils voient sur le petit écran devient plus vrai que ce qu'ils peuvent voir de leurs yeux dans le monde extérieur.

Pourtant, ils ont bel et bien affaire à une illusion... Chaque minute d'un programme télévisé, d'un magazine d'actualité est minutieusement préparée. Le téléspectateur n'assiste pas à l'événement. Il ne

voit qu'un aspect préparé, un symbole préparé, une perspective éditée de cet événement, sur lequel se superposent une atmosphère, une authenticité et une objectivité illusoire. Le cadrage de l'image oblige à ne présenter qu'un aspect de l'ensemble. Déplacez l'objectif de 10 mètres à gauche ou de 10 mètres à droite et le point de vue subjectif du reporter image et des réalisateurs entre en jeu, donnant un aspect tout différent de la situation. Et quand un responsable politique passe à l'écran, que voyons-nous? Le personnage tel qu'il est réellement ou l'image qu'on a décidé de nous présenter?

Le film documentaire **Triumph of the Will/Triumph des Willens** (1935), de Leni Riefenstahl, sur le rallye nazi de Nuremberg de 1934 a été un instrument de propagande terriblement efficace entre les mains d'un gouvernement diabolique. Si cela a pu se produire à cette époque déjà, imaginez quel peut être l'impact d'un programme télévisé soigneusement préparé pour créer l'illusion de la réalité lorsqu'il est regardé pendant de longues heures par toutes les générations et dans tous les foyers!

Mais la télévision n'a pas le monopole de la manipulation. On peut discuter la question de l'existence d'une connivence entre l'élite et les gens de la presse, voire même crier au complot, au risque de perdre de vue le fond des choses: une même vision moderne et humaniste du monde, partagée à la fois par les dirigeants de haut niveau et les faiseurs d'opinion d'un ensemble de grands médias, suffit; leur vision du monde est une grille qui détermine leur façon de présenter les choses.

Un exemple, tiré de l'histoire tragique du XX<sup>e</sup> siècle. La majeure partie des journaux et plusieurs diplomates ont vu les crimes du régime nazi et les ont dénoncés. À l'inverse, ils ont mis plus de temps avant d'admettre les répressions du stalinisme. Si les journaux étaient plus lents à ouvrir les yeux sur la situation en URSS, faut-il en déduire nécessairement que la presse était communiste? Non. La plupart des journalistes ne l'étaient certainement pas. En revanche, leur vision du monde — leur système de présuppositions — les amena à considérer les événements de l'Allemagne hitlérienne et ceux de la Russie de Staline avec deux types de lunettes totalement différents. Edward Behr (né en 1926), correspondant de l'édition européenne de *Newsweek*, dans sa critique du livre d'Olivier Todd **Les Canards de Ca Mao** (1975), pose parfaitement le problème: «Voici le dilemme libéral: comment opposer l'injustice (...) et demeurer cependant assez lucide pour combattre les formes autoritaires de gouvernement qui, par le processus révolutionnaire, remplacent cette injustice par une tyrannie d'un ordre différent.»

*Ne cédonz toutefois pas au confort des généralisations abusives du style « la presse » ou « les médias ».* Il est peu équitable de les mettre en

cause globalement, comme s'ils formaient un bloc monolithique. Tous les journaux ne sont pas manipulateurs.

Des agences, des journaux, des magazines deviennent des « faiseurs de nouvelles ». Leur capacité de produire de l'information repose sur une sorte de syndrome, de psychologie ou d'état d'esprit, non seulement dans la corporation des journalistes, mais également dans les milieux influents de politiciens, de fonctionnaires et d'universitaires. La notoriété de ces médias ne repose pas avant tout sur leur tirage mais sur leurs liens avec l'élite.

Ces « *fabriquants de nouvelles* » ne se contentent pas de sélectionner les sujets — pensons à tout ce qui ne retient pas l'attention de la presse, à tout ce qui se « perd » ! Ils habillent l'information qu'ils diffusent d'une coloration particulière. L'effet voulu peut être obtenu par un chapeau en tête de l'article, quelques lignes destinées à « accrocher » le lecteur et à retenir son attention. Habilement rédigé, ce *hard lead* donne le ton au sujet et devient le vitrage teinté au travers duquel il sera compris.

Nous allons tout droit vers une *science sociologique*, une *loi sociologique*, une diffusion de *l'information sociologique*. L'objectivité, vieil idéal journalistique, tend à disparaître, mais, comme Forrest Boyd, alors correspondant à la Maison-Blanche de la radio Mutual Broadcasting, me le fit remarquer un jour, « l'objectivité en a pris un coup au cours des dernières années ». La distinction entre le traitement de l'information proprement dit et le commentaire éditorial a perdu de sa netteté, même dans les meilleurs journaux. Un point de vue idéologique sans rapport avec la question abordée peut être subrepticement introduit dans la rubrique société ou dans la critique d'un film. Les « *fabriquants de nouvelles* » disposent d'un pouvoir phénoménal; si l'élite s'en empare, ou s'il y a convergence entre leur vision du monde et celle de l'élite, les médias deviennent alors l'instrument rêvé au service de l'autoritarisme manipulateur.

L'informatique présente aussi un risque potentiel de manipulation. En tant qu'outil, elle est neutre. Elle peut être utilisée autant pour des objectifs louables que nuisibles. L'ordinateur ouvre de larges perspectives en matière de recherche scientifique et dans les affaires et il facilite l'établissement rapide de diagnostics médicaux, mais il n'est pas sans présenter des dangers, notamment par sa capacité de stockage de données dépassant tout ce que les hommes et les gouvernements ont jamais connu. L'histoire complète d'une personne peut être affichée sur un écran... Restera-t-il encore à l'individu et à la famille un espace d'intimité, un chez-soi?

Qui nous protégera de l'influence de la télévision sur le subconscient? des pressions croissantes qui s'exerceront sur la société? de la toute-puissance de l'informatique? Quel usage des gouvernements

autoritaires feront-ils de l'ordinateur? Et, dans nos pays, quelles seront les conséquences de ces techniques?

A l'évidence, certains n'acceptent pas de bon gré ce renforcement de l'autorité et cette manipulation, surtout dans le contexte d'un siècle relativiste, mais sauront-ils trouver les garde-fous? Paradoxalement, nombre de ces avocats des libertés civiles sont des partisans de l'intervention de l'État en vue de résoudre tous les problèmes de la société. On peut entrevoir le jour où les pressions deviendront trop fortes et où — avec la perte moderne de toute distinction qualitative entre l'homme et le « non-homme » — leur sentiment de gêne s'évanouira.

Aux États-Unis, par exemple, un pouvoir autoritaire manipulateur pourrait très bien émerger au niveau administratif ou législatif. Un fonctionnaire qui a travaillé à un échelon élevé du gouvernement de Washington a observé avec perspicacité que « la dictature législative n'est pas meilleure que la tyrannie de l'exécutif ». Mais cette tyrannie pourrait tout aussi bien venir du pouvoir judiciaire compte tenu de la notion que les lois sont appelées à changer et que les tribunaux font la loi. La Cour suprême a le dernier mot dans les affaires administratives et législatives et la justice pourrait bien devenir le centre de gravité du pouvoir. On assisterait alors au gouvernement des juges. Coupée de sa légitimité historique, la Cour suprême n'est rien de plus que l'instrument d'un pouvoir illimité. On en est là quand viennent s'y ajouter ce que l'ancien juge à la Cour suprême Oliver Wendell Holmes a appelé « les forces dominantes de la société ».

L'autorité? Pour faire face à la menace de chaos intérieur, elle pourrait aussi émaner d'une organisation semi-officielle, comme il l'a été suggéré en Grande-Bretagne et aux États-Unis, voire même d'une institution internationale; ou encore, être imposée par une puissance étrangère avec un mélange approprié de force d'un côté et de faiblesse de l'autre.

La structure du gouvernement américain est spécifique et distincte de celle des autres pays. Mais cela ne change rien à la pression exercée par une partie du pouvoir en vue d'installer aux États-Unis un gouvernement manipulateur et autoritaire, dont l'émergence sera facilitée par l'abandon du consensus chrétien, source de la liberté à l'intérieur du cadre biblique.

Le message central du christianisme biblique, c'est la possibilité offerte à des hommes et des femmes de s'approcher de Dieu grâce à l'œuvre du Christ. Mais ce message a d'autres implications: des libertés tout à fait exceptionnelles qui peuvent devenir une force de destruction et de chaos quand elles sont séparées de leur inspiration chrétienne. « Lorsque la liberté détruit l'ordre, l'aspiration à l'ordre détruira la liberté. » (Eric Hoffer.)

*À ce stade, les termes « droite » ou « gauche » n'ont aucune signification. Seules subsistent deux routes menant à la même destination. Autrement dit, il n'y a pas de différence entre un gouvernement autoritaire de droite ou un gouvernement autoritaire de gauche. Leur finalité est identique. Une élite autoritaire imposera peu à peu une organisation de la société afin qu'elle ne bascule pas dans le chaos.*

Dans leur désir de paix et de confort, par apathie, par souci du fonctionnement régulier du système politique et du rendement des affaires, la plupart des gens s'en accommoderont. Il n'en fut pas autrement dans la Rome de César Auguste.

## 13. L'alternative

**D**es pressions accablantes sont maintenant exercées sur des individus qui n'ont pas absolus, qui n'ont que les valeurs superficielles de la paix et de la prospérité personnelle. Ces pressions préparent progressivement l'individu moderne à accepter des formes de gouvernement autoritaire et manipulateur. Malheureusement, bon nombre de ces pressions s'exercent déjà sur nous.

*Crise économique.* L'incapacité de la société moderne à trouver une solution au problème de l'inflation, sans provoquer de récession économique, ouvre largement la porte à une crise économique. Chaque cycle d'inflation, la mise en place de mesures de contrôle, la menace d'une récession économique, et enfin, le relâchement des mesures de contrôle, nourrissent l'inflation. Puisque la majorité des gens sont dominés par la notion d'une expansion infinie du niveau de vie, sur le plan politique il est difficile ou impossible de faire face au danger d'une « récession anémique. Ainsi, chaque menace de récession économique ouvre la porte à la prochaine poussée d'inflation. Une crise économique d'envergure semble tout à fait possible.

Je ne peux m'empêcher de penser à un parallèle troublant que l'on peut établir entre la situation actuelle et la perte de confiance des Allemands dans la République de Weimar, juste avant l'arrivée de Hitler, une crise causée par une spirale d'inflation inouïe. L'histoire démontre que, lorsque la situation économique se dégrade au-delà d'un certain point, les gens cessent de se préoccuper des libertés individuelles et deviennent prêts à accepter un régime répressif. Le danger est évidemment amplifié lorsque les deux valeurs principales d'une majorité de gens sont la paix et la prospérité personnelle.

*Guerre ou la menace sérieuse de guerre* - entre l'Occident et les pays communistes expansionnistes et impérialistes.

Alistair Cooke (1908-) dans son livre **America** (1973) exprima la chose ainsi: « Quelle est la question féroce ment débattue aujourd'hui entre les pays communistes et les pays non communistes, sinon celle de la qualité et la capacité d'endurance de la civilisation américaine. » Je voudrais préciser que non seulement les États-Unis, mais l'Occident de manière générale est visé cette question. L'Occident pourrait-il tenir ferme contre les nations totalitaires tandis que le fondement chrétien des libertés occidentales est en grande partie évanoui ? Évidemment, cette question peut être liée au premier point — la possibi-



lité d'une crise économique en Occident.

La pression provenant des pays communistes pourrait s'exprimer de plusieurs manières ou une combinaison d'entre elles: sur le plan militaire, par un bloc de l'Est puissant agissant contre un Occident militairement inférieur lors d'une crise quelque part dans le monde; sur le plan économique lors d'une crise en Occident: ou sur le plan politique par la prise du pouvoir par les vieux partis communistes dans les pays de l'Europe du Sud. Un tel développement pourrait survenir soudainement avec une collaboration ouverte avec l'URSS et sa puissance militaire, ou il pourrait prendre forme subtilement et progressivement, sous des apparences raisonnables, jusqu'à un moment de crise et de confrontation. On voit déjà une poussée d'influence par les vieux partis communistes en Europe du Sud, et il est important de noter que ce sont des pays qui n'ont jamais bénéficié de la base biblique que les pays du nord avaient acquise après la Réforme. Dans ces pays du sud, les libertés ont été importées, plutôt qu'y prendre racine de manière autonome.

Dans ce chaos de menaces de guerre, en particulier d'une guerre nucléaire, ceux qui n'ont que les valeurs de la paix et de la prospérité personnelle seront fortement tentés d'accepter presque n'importe quel type de gouvernement autoritaire s'il affirme être en mesure d'éliminer la menace de guerre, en particulier si (comme Auguste a fait dans la Rome antique), s'il prend la précaution de maintenir les formes extérieures de la constitutionnalité. La bombe atomique est une menace extraordinaire pour une génération qui s'est si largement détournée de l'existence de Dieu de la Bible et qui estime par conséquent que l'homme est le seul témoin regardant avec intelligence soit le coucher de soleil ou le vol des oiseaux.

Le roman de Nevil Shute (1899-1960) **Sur la plage** (publié en 1957) reste toujours pertinent. Shute y envisage une époque après une guerre nucléaire, une époque où toute vie humaine a pris fin. Dans les villes. Les lumières restent allumées pendant un certain temps, mais plus personne n'est là pour les voir. Il n'y a pas si longtemps, les hommes ont pensé qu'il pourrait exister de la vie intelligente sur Mars. Il semble que Charlie Chaplin, parlant non pas comme un comique, mais comme philosophe, ayant appris qu'il n'y avait pas de vie intelligente, a dit: « Je me sens seul. » Et pour les nombreux penseurs pour qui la seule valeur fondamentale est la survie biologique de l'espèce humaine, la guerre nucléaire exerce une pression extraordinaire à renoncer à presque tout afin que même la menace de guerre puisse être légèrement réduite.

*Le chaos de la violence* — en particulier une violence aléatoire ou

politique ainsi que le terrorisme aveugle, soit dans des pays individuels ou dans le monde. Tant dans les pays individuels que dans le contexte international, l'utilisation répandue de terrorisme politique est devenue l'un des phénomènes de notre époque. Un terrorisme aveugle, fait au hasard, est encore plus effrayant. Il est également inquiétant d'apprendre que des organisations terroristes de diverses nations ont en quelque sorte coordonné leurs efforts. Nous avons déjà vu que les gens sont prêts à abandonner leurs libertés lorsque confrontés à la menace du terrorisme.

*Une redistribution radicale de la richesse du monde.*

La redistribution de la richesse du monde serait accompagnée d'au moins deux choses. Tout d'abord, il y aurait une baisse de la prospérité et de la richesse chez les individus et pays qui ont pour acquis un accroissement infini du niveau de vie et de la prospérité. L'histoire récente nous a montré avec quelle rapidité les nations et les individus modifient leurs attitudes vers d'autres pays et d'autres personnes lorsque cela devient une menace. Deuxième viendrait une redistribution du pouvoir dans le monde. Dans une spirale descendante de la prospérité et l'érosion du pouvoir politique/militaire dans le monde, un gouvernement autoritaire et manipulateur pourra être facilement accepté, si c'est dans l'espoir qu'un tel gouvernement saura atténuer les résultats désagréables causés par une diminution de prospérité et l'érosion de son pouvoir politique/militaire.

*Une pénurie croissante de nourriture et d'autres ressources naturelles dans le monde.*

Il y a lieu de penser que ce dernier point devienne de plus en plus important. Tandis que le consensus chrétien est mort dans les pays où il avait déjà existé, il faut s'attendre à ce que cela change les choses non seulement dans ces nations, mais aussi dans leur compassion à l'égard des autres. La compassion sera mise de côté. Ce qui restera ne sera que l'utilitarisme, c'est-à-dire le calcul, en quoi ce geste me sera-t-il profitable ? Il est vrai que la perfection n'a jamais été atteinte, mais on peut s'attendre à un pragmatisme plus ouvert et poussant de côté la compassion partielle qui existe. Une pénurie alimentaire croissante serait susceptible d'exercer une pression croissante pour conduire les gens à se soumettre à un autoritarisme croissant s'il propose des solutions. Tandis que l'insécurité grandit, la cupidité — couplé avec les objectifs de la paix et de la richesse personnelle à tout prix — croîtra également.

Si ces pressions ne cessent de croître, ce qui semble probable, pensez-vous que les gens, jeunes ou vieux, au prix de grands sacrifices,

au prix de leur tranquillité personnelle actuelle et de leur richesse, se lèveront-ils pour la liberté et pour l'individu ? Les pays qui n'ont jamais eu une base de la réforme chrétienne seront les premiers à se plier à l'autoritarisme. Un grand nombre de pays en Asie et en Afrique ont déjà évolué dans ce sens. Les hommes dans les gouvernements occidentaux, eux-mêmes des hommes modernes, n'ont pas compris que la liberté sans anarchie n'est pas une formule magique qui peut être implanté n'importe où. Mais puisque ce sont des hommes modernes, ils pensent que parce qu'on a dépassé l'année 1950 et que la race humaine a évolué jusqu'à un certain stade, la démocratie peut être greffée n'importe où, de l'extérieur. Ils ont soigneusement fermé les yeux sur le fait que la liberté sans anarchie est le produit d'une civilisation érigée sur des fondements chrétiens. Ils n'ont pas compris que la liberté sans anarchie ne peut être séparée de ses racines.

Et lorsque ces formes extérieures sont imposées dans un pays dominé par une vision du monde qui ne saurait jamais produire d'elle-même de la liberté sans anarchie, les individus ne sauront pas se tenir debout lorsque les pressions augmenteront. Les journaux nous rappellent que dans de nombreux pays où la démocratie a été imposée de l'extérieur ou du haut vers le bas, règle générale, cela aboutit à l'autoritarisme. On pourrait faire une longue liste de ces pays.

Jiro Tokuyama, directeur de l'Institut Nomuro, le plus grand centre de recherches multidisciplinaires du Japon, a écrit dans *Newsweek*: « Les religions occidentales sont basées sur des croyances en un Dieu éternel et absolu; mais les Japonais (...) n'ont pas perçu la présence d'un tel être permanent. Ils ont cru que le bien évolue avec les époques et avec les situations changeantes. » Tokuyama a compris que la vision du monde d'un peuple détermine sa morale privée et la forme de la société.

La liberté de l'individu n'est pas née d'un coup de baguette magique dans les pays qui ont été au bénéfice de la Réforme. *A contrario*, la disparition du consensus chrétien peut même la mettre en péril. Coupé de ses racines, le régime est incapable de fonctionner par lui-même, quel que soit le parti politique au pouvoir. Sans les principes, seul subsiste l'opportunisme à tout prix.

Les pays qui n'ont pas connu de renouveau chrétien seront les premiers à se courber devant l'autoritarisme — n'est-ce pas déjà le cas pour beaucoup d'entre eux, en Afrique et en Asie? Les hommes d'État occidentaux n'ont pas compris que la liberté sans le chaos n'est pas une formule exportable sans autre. Ils ont oublié qu'elle est un fruit du christianisme, inséparable de ses racines. Mais, dans les années 1950, aveuglés par leur confiance dans les progrès de la race humaine, ils ont estimé que la démocratie se développerait sur n'importe quel terreau.

Quand ces nations sans tradition démocratique se réunissent dans des enceintes internationales — où elles constituent souvent la majorité —, il est difficile d'imaginer qu'elles ne se comportent pas comme chez elles, au mépris de la charte des Nations Unies et de toutes les organisations non gouvernementales affiliées.

Nous pouvons dès lors raisonnablement nous attendre à la tyrannie au milieu des tempêtes provoquées par les bouleversements politiques.

À quelques remarquables exceptions près, les dirigeants politiques et les intellectuels des pays protestants, à l'image de la population dans son ensemble, partagent un point de vue moderne sur le monde: autonomie par rapport à Dieu et sa révélation en Christ. Leur manière de penser en termes de synthèse — et non de règles et d'absolus — est perceptible dans les gestes politiques, à l'intérieur comme à l'extérieur du pays.

La synthèse domine, dans la sphère publique comme dans la morale privée, dans le domaine des affaires étrangères comme en politique intérieure. Plus de notion fixe du bien ou du mal, seulement un mélange. S'il en va ainsi chez les intellectuels, qui ont poussé l'abandon du fondement chrétien jusqu'à sa conclusion logique, c'est tout aussi vrai pour tous ceux qui ont subi cette influence, sans réfléchir. C'est le temps du pragmatisme: faire ce qui paraît « réussir » sans prêter nulle attention aux notions établies du bien ou du mal.

En matière diplomatique comme en politique intérieure, l'opportunisme est de règle pour maintenir à tout prix les bénéfices de la paix personnelle et de l'abondance. À ce point du déclin de la pensée occidentale, les principes absolus n'ont que peu, sinon plus du tout de signification.

Dans l'euphorie des accords de Munich, le 30 septembre 1938, l'Europe baignait dans l'illusion de parvenir à « la paix pour notre génération ». Mais c'était au prix de la Tchécoslovaquie et de tout le reste, livrés à Hitler. Les paroles de Winston Churchill (1874–1965) à la Chambre des communes, en réponse à la signature de ces accords, prennent aujourd'hui une résonance prophétique:

Les gens doivent savoir que nous avons subi une défaite sans guerre et que ses conséquences nous accompagneront longtemps sur notre chemin; ils doivent savoir que nous avons franchi une borne terrible de notre histoire, où tout l'équilibre de l'Europe s'est trouvé perturbé, et que ces mots terrifiants ont été, pour le présent, prononcés contre les démocraties occidentales: « Tu as été pesé dans la balance, et on t'a trouvé léger. » Et n'allez pas croire que c'est fini. Ce n'est que le début du règlement de compte. Ce n'est que la première gorgée, Le premier avant-goût

d'une coupe amère Qui nous sera présentée, année après année,  
A moins que, par un sursaut ultime de santé morale et de vigueur  
martialle, nous ne nous relevions pour reprendre la défense de la  
liberté, comme autrefois.

Après la Seconde Guerre mondiale, on regrettera l'absence d'un dirigeant animé d'une telle vision pour avertir l'Occident d'une nouvelle défaite, la perte de la bataille morale.

La guerre terminée, 50 000 cosaques, contraints par la force à retourner en Russie, furent emprisonnés et tués. Soljenitsyne, dans **Le Communisme, un héritage de terreur**, mentionne 1 million et demi de citoyens soviétiques renvoyés contre leur gré à Staline pour être finalement exécutés. Et, dans **L'Archipel du Goulag**, il demande pour quelle raison militaire ou politique ces centaines de milliers d'hommes ont été livrés entre les mains de Staline. Dans **The Last Secret** (1974), Nicholas Bethell rapporte les propos d'un officier supérieur de l'état-major britannique chargé de superviser le retour des cosaques: « Nous ne pouvons rien faire maintenant pour venir en aide à ces pauvres malheureux; leur destinée peut du moins nous servir de leçon. »

Les années ont passé, et il est loin d'être certain que la leçon ait été apprise. À partir de leur conception de synthèse, de pragmatisme, d'utilitarisme, sans critère pour distinguer le bien du mal, les individus sont prêts à lâcher beaucoup sur l'autel de la paix et de la prospérité du moment présent. Les pathétiques idéals humanistes paraissent légers pour notre génération et pour la suivante. Souvenez-vous de ce petit pont romain de notre premier chapitre: s'il résistait pour le passage des hommes, il s'écroulait sous le poids d'un camion. Si les perspectives économiques demeurent toujours aussi incertaines, avec la menace de nouvelles récessions, si la crainte de perdre la paix personnelle et la prospérité se confirme, si les guerres et les bruits de guerres s'intensifient, si la violence et le terrorisme continuent leurs ravages, si la nourriture et les autres ressources naturelles se raréfient, la tendance se confirmera. Et lorsque des gens sans autres valeurs que leur tranquillité et leur confort verront ces périls s'abattre sur eux, ils seront écrasés, incapables de la moindre résistance, à l'image du petit pont cédant sous le poids d'un camion de 40 tonnes!

Compte tenu des circonstances et du cours naturel des événements, l'alternative est la suivante: l'ordre imposé ou le retour de notre société aux sources de sa liberté sans le chaos, c'est-à-dire à la révélation de Dieu dans la Bible et par le Christ. Nous avons passé en revue, tout au long de cet ouvrage, quelques-unes des conséquences de cet ordre imposé. Faut-il dès lors baisser les bras et nous soumettre? Soyons plutôt attentifs au second terme de l'alternative, et adoptons-le!

Les valeurs chrétiennes ne ressemblent pas à un utilitarisme d'ordre

supérieur, à un moyen d'atteindre un objectif. Le message biblique est vérité. Il exige que l'on s'abandonne à la vérité. La vérité ? Tout n'est pas la somme de l'impersonnel, du temps et du hasard. Il y a un Dieu infini et personnel, Créateur de l'univers, le continuum espace-temps. Ce point de vue marque le point de départ de la science moderne.

Il faut accepter le Christ comme Sauveur et Seigneur et vivre en conformité avec la révélation divine: on y trouve la morale, les valeurs, la signification — y compris la signification de l'homme! On n'est pas dans le domaine des moyennes statistiques, de l'utilitarisme, d'un saut hors du champ de la raison, mais dans celui de la vérité qui donne une unité à toute la connaissance et à toute la vie. Dans ce deuxième terme de l'alternative, les individus trouvent cette base et ils peuvent dès lors marquer la société de leur empreinte. Il n'est pas nécessaire que ces chrétiens constituent la majorité de la population pour que leur influence s'exerce sur le pays.

En l'an 60 de notre ère, un Juif, chrétien qui connaît la pensée grecque et la pensée romaine, écrit une lettre aux croyants de Rome. Il répète en réalité ce qu'il a déjà dit dans un discours à Athènes, à l'Aréopage, là où les sages de la Grèce se réunissent pour discuter, au pied de l'Acropole, au-dessus de l'ancienne place du marché. De nos jours, cet emplacement est marqué par une plaque avec le texte du discours de l'apôtre en grec commun de l'époque. À Athènes, Paul fut interrompu, mais, dans sa lettre aux Romains, il exprime tout ce qu'il a à cœur de dire aux sages de son temps.

Écoutons l'apôtre. Les points de référence de la vision du monde gréco-romain constituent des réponses insuffisantes aux questions posées par l'existence de l'univers et son organisation, et par le caractère spécifique de l'être humain. Refusant, écartant la réponse, les hommes attirent sur eux le jugement. « La colère de Dieu se révèle du ciel contre toute impiété et toute injustice des hommes qui retiennent injustement la vérité captive, car ce qu'on peut connaître de Dieu est manifeste pour eux, Dieu le leur ayant fait connaître. En effet, les perfections invisibles de Dieu, sa puissance éternelle et sa divinité, se voient comme à l'œil, depuis la création du monde, quand on les considère dans ses ouvrages. Ils sont donc inexcusables... »

L'univers, sa structure, le caractère unique de l'homme proclament cette grande vérité biblique. Au temps des réformateurs, la foi en l'existence du Dieu qui n'est pas resté silencieux mais qui a parlé aux hommes, dans la Bible et par le Christ, était le point de départ du retour au christianisme biblique. Ce message proclamait la possibilité pour les hommes de revenir à Dieu en s'appuyant uniquement sur la mort du Christ. C'est sur le fondement de ce christianisme biblique que furent édifiées, entre autres, les notions de l'ordre et de la liberté dans

les domaines social et culturel.

De grandes libertés, mais, grâce aux normes de l'Écriture sainte, des libertés qui n'ont pas basculé dans le chaos. L'avenir n'est pas sans espoir si nous choisissons cette solution. Ou, alors, nous subirons l'ordre imposé.

Comme je l'ai écrit au début du premier chapitre, le comportement des individus est beaucoup plus conforme à leur vision du monde qu'ils ne l'imaginent eux-mêmes. Où est le problème ? Pas dans le domaine externe, mais dans le choix de la vraie vision du monde, celle qui offre aux hommes et aux femmes la vérité de ce qui existe.

A partir de là, il reste à agir en conséquence.

## Une note pour le chrétien

**L**e chrétien doit se rappeler tout d'abord ce qu'est le trait caractéristique de la génération actuelle de pensée humaniste, c'est-à-dire l'acceptation de la dichotomie, de la séparation entre, d'un côté, l'optimisme touchant le sens de la vie et les valeurs et, de l'autre, la cohérence intellectuelle. Une fois que cette séparation est acceptée, ce que l'individu met dans le domaine de la non-raison est accessoire. Le trait caractéristique de la pensée humaniste actuelle est donc cette *méthodologie existentielle*.

En tant que chrétiens, nous ne devons pas tomber dans une variante chrétienne de la méthodologie existentielle. Si nous tentons de maintenir le système de valeurs, le système de sens, et les « questions religieuses » figurant dans la Bible, tout en relativisant ce que la Bible affirme sur le cosmos, l'histoire et les commandements moraux spécifiques, c'est pourtant ce que nous ferons. Nous érigeons notre propre forme de méthodologie existentielle si nous relativisons ce que la Bible dit à propos de l'univers, l'histoire, et les commandements moraux absolus en affirmant qu'elles sont liées à l'époque et la culture du monde ancien. Si nous agissons de la sorte, la génération qui suit sera certainement affaiblie dans ses convictions si on la compare à d'autres manifestations du christianisme au cours de l'histoire. Mais d'autre part, si nous-mêmes nous portons la marque centrale de notre génération, nous ne saurons pas, à ce moment de l'histoire, être la voix que nous devrions être pour notre génération appauvrie et détraquée. Nous ne saurons pas être le sel restaurateur que les chrétiens sont censés être dans leur génération et leur culture si touchant les Écritures nous aussi, nous sommes marqués par le compromis de la méthodologie existentielle. Si nous sommes marqués de la sorte, nous n'avons alors aucun absolu véritable avec lequel aider ou juger, soit la culture, l'État ou la société.

Deuxièmement, en tant que chrétiens, nous ne devons non seulement connaître [sur le plan intellectuel] la vision du monde véritable, la vision du monde qui nous dit la vérité sur ce qui est, mais nous devons aussi délibérément mettre en pratique cette vision du monde de manière à influencer la société dans tous les domaines et sur tous les aspects de la vie humaine, autant que cela nous possible, à la mesure de notre capacité individuelle et collective.

Troisièmement, tandis que nous regardons en arrière à l'époque de l'esclavage et l'époque après la révolution industrielle, nous devons être reconnaissants pour des chrétiens tels que Elizabeth Fry, Lord



Shaftesbury, William Wilberforce, et John Wesley qui ont parlé et pris position publiquement contre l'esclavage et contre l'utilisation égoïste des richesses accumulées. Je me demande si les chrétiens de l'avenir seront reconnaissants que de nos jours nous nous avons pris position et agi contre le racisme et l'utilisation égoïste de la richesse, *mais de manière simultanée et équilibrée* s'exprimer et agir aussi contre la maladie particulière et la menace de notre génération - la montée d'un État autoritaire? Allons-nous donc résister à un État autoritaire sous toutes ses formes, indépendamment de sa tendance politique ou indépendamment de sa source? Le danger touchant la montée d'un État autoritaire est que les chrétiens se tairont aussi longtemps que leurs activités religieuses, l'évangélisation, et leur mode de vie ne sont pas perturbés.

Que la culture et la société ne reposent plus, autant que par le passé, sur des fondements chrétiens, ne peut nous servir d'excuse pour ne pas parler. De toute manière, les chrétiens n'ont jamais eu besoin d'être dans la majorité pour influencer leur société.

Mais soyons réalistes. Jean-Baptiste éleva la voix contre la personification du pouvoir dans la personne d'Hérode en prenant appui sur la base des absolus bibliques et cela lui a coûté sa vie. Dans l'Empire romain, les chrétiens ont refusé d'adorer César au même plan que Christ. Ce refus était perçu par le pouvoir comme une remise en question de l'unité de l'Empire; et pour plusieurs, cela leur coûta cher.

Soyons réalistes d'une autre manière, aussi. Si nous, chrétiens, ne parlons pas et que des États autoritaires se développent à l'intérieur de l'Occident ou sont imposés de l'extérieur, par la suite, nous ou nos enfants pourrions devenir considérés *ennemis* de la société et de l'État. Aucun État autoritaire véritable ne peut tolérer ceux qui ont un absolu [moral] véritable qui peut servir à juger ses absolus arbitraires et qui oseront prendre position et agir en fonction de ces absolus. C'était justement la question litigieuse entre l'Église primitive et l'Empire romain, et si dans notre génération le litige prend vraisemblablement une forme différente de celle du culte de César, la question fondamentale d'avoir un absolu qui permet de juger l'État et la société restera la même.

Voici une phrase à mémoriser: *s'abstenir de prendre une décision en ce qui concerne la croissance d'un État autoritaire est déjà une décision en sa faveur*. Le titre de la version originale anglaise de ce livre et de la série de films, **Comment pourrions-nous vivre alors?**<sup>12</sup> vient du passage de la sentinelle dans Ézéchiél 33:1-11, 19. Le titre est tiré du verset 10.

La parole de l'Éternel me fut adressée, en ces mots:

12 - [NdE] En anglais, "How Should We Then Live?".

Fils de l'homme, parle aux enfants de ton peuple, et dis-leur: Lorsque je fais venir l'épée sur un pays, et que le peuple du pays prend dans son sein un homme et l'établit comme sentinelle, - si cet homme voit venir l'épée sur le pays, sonne de la trompette, et avertit le peuple; et si celui qui entend le son de la trompette ne se laisse pas avertir, et que l'épée vienne le surprendre, son sang sera sur sa tête. Il a entendu le son de la trompette, et il ne s'est pas laissé avertir, son sang sera sur lui; s'il se laisse avertir, il sauvera son âme. Si la sentinelle voit venir l'épée, et ne sonne pas de la trompette; si le peuple n'est pas averti, et que l'épée vienne enlever à quelqu'un la vie, celui-ci périra à cause de son iniquité, mais je redemanderai son sang à la sentinelle.

Et toi, fils de l'homme, je t'ai établi comme sentinelle sur la maison d'Israël. Tu dois écouter la parole qui sort de ma bouche, et les avertir de ma part. Quand je dis au méchant: Méchant, tu mourras! Si tu ne parles pas pour détourner le méchant de sa voie, ce méchant mourra dans son iniquité, et je te redemanderai son sang. Mais si tu avertis le méchant pour le détourner de sa voie, et qu'il ne s'en détourne pas, il mourra dans son iniquité, et toi tu sauveras ton âme.

Et toi, fils de l'homme, dis à la maison d'Israël: Vous dites: Nos transgressions et nos péchés sont sur nous, et c'est à cause d'eux que nous sommes frappés de langueur; comment pourrions-nous vivre?

... Si le méchant revient de sa méchanceté et pratique la droiture et la justice, *il vivra à cause de cela.*

Ce livre a été rédigé dans l'espoir que la génération actuelle puisse éviter cette méchanceté suprême, soit de placer une chose créée à la place du Créateur et que cette génération puisse quitter les sentiers de la mort et vivre.

# Postface

par Udo Middelmann

**A** la fin des années soixante-dix, Francis August Schaeffer publiait **How Should We Then Live?**, un ouvrage accompagné d'une série de films illustrant, à travers l'histoire, la relation entre la pensée des gens, leur point de vue sur le monde, leur cadre conceptuel et leur manière d'agir. La perspective chrétienne sur Dieu et sur l'homme, la vie et la mort, l'individu et la société, la loi et la liberté, la signification de l'histoire constitue le thème central du livre et des films. La Bible offre plus qu'une simple persuasion personnelle; elle a formé un peuple, l'Église, bouleversé un continent, l'Europe gréco-romaine avec ses coutumes antiques, païennes et tribales, devenue une société remarquable dans les arts, les sciences et le droit.

Les idées ont des conséquences; elles affectent le style de vie dans la réalité. Cette donnée paraît simple mais, pour beaucoup de nos contemporains, elle a ouvert la porte à des situations qu'ils ne comprennent plus. À la suite du Siècle des Lumières, le monde de la pensée a été séparé de celui des faits objectifs, de l'économie, des mathématiques et des coutumes, soumis aux lois rationnelles. La foi, reléguée au domaine privé de la religion et des opinions personnelles, reste sans influence pratique sur la manière de vivre des gens.

De nombreux chrétiens vivent cette dichotomie. Les résultats de leurs choix quotidiens et de leurs vertus personnelles reflètent leur soumission à Dieu et sont vus comme des bénédictions, des signes de grâce merveilleux et quasi surnaturels, mais sans impact sur l'ordre de la société, l'éthique du travail, les relations sociales, la législation, la compétitivité et la prise de risque, les droits privés et les responsabilités publiques. Où se situe, dès lors, la différence avec l'homme moderne, héritier des Lumières? Au demeurant, Francis Schaeffer fait preuve d'originalité quand, le premier, il établit la relation directe entre la pensée, les valeurs et le comportement. Ici, nul raccourci, nulle solution de facilité.

Cet ouvrage aura permis de recentrer l'étude de l'histoire, même si ce n'est pas là son premier objectif. Schaeffer a comparé le point de vue sur Dieu et sur le monde à un courant aux effets mesurables dans la vie quotidienne et le fonctionnement de la société. Mais les prémices et les observations de Francis Schaeffer seront peut-être discutés là où les événements ont pris une tournure différente. Il a fait preuve d'imagination mais il n'a jamais prétendu au rôle de prophète, ni à celui de

dépositaire d'une révélation particulière. Sa proposition centrale, celle qui traverse tout l'ouvrage, est confirmée: les idées ont des conséquences!

C'est l'heure de dresser un pont entre la première édition américaine de **How Should We Then Live?** et notre époque de changements dramatiques que l'auteur a pressentis, sans les voir: la chute du mur de Berlin et l'effondrement de l'Union soviétique. Qui, à sa place, aurait pu imaginer les conditions propres à leur déroulement?

Le propos de Francis Schaeffer était de souligner le pouvoir de répression soviétique à l'intérieur et la politique d'agression idéologique et militaire hors des frontières. Fondant son analyse sur les expériences politiques passées de l'histoire du XX<sup>e</sup> siècle, il a vu comment les idées léninistes et néo-staliniennes ont été imposées à des populations peu instruites et sans fondement chrétien, au sein d'une société à la croissance économique nulle.

Il lui était impossible de prévoir l'émergence du fondamentalisme islamique, si violemment opposé à la science, à l'économie et aux influences de la démocratie et du système politique inspiré par la pensée judéo-chrétienne occidentale.

**How Should We Then Live?** décrit le monde bipolaire de la guerre froide; la montée des nouveaux nationalismes n'y est pas mentionnée. Dans un monde frappé par la chute d'Adam et Eve, Francis Schaeffer était trop réaliste à l'égard du péché et du mal pour partager l'enthousiasme des élans pacifistes de son époque. Seule une résistance énergique vaincrait le communisme. Il était conscient de l'importance d'une préparation militaire pour défendre l'être humain et les libertés nécessaires à son développement, à l'enseignement du christianisme et à la préservation de ses résultats dans la vie quotidienne du peuple.

Mais la résistance aux méfaits du marxisme-léninisme impliquait d'autres « armes » encore. Combien de fois n'ai-je pas entendu Schaeffer suggérer que le régime soviétique ne devait pas seulement être confronté à la résistance de la force militaire et à la compétition sur le marché des biens de consommation, mais aussi à l'échange des idées! Pour lui, l'Occident eût été bien avisé de diffuser vers l'Europe de l'Est, par la voix des ondes, non seulement des informations mais du jazz, expression vivante de l'affirmation humaine et chrétienne de l'importance de l'individu, de la créativité, de l'improvisation, de la forme et de la liberté! Schaeffer en était convaincu: les idées sont une force capable d'influencer notre action. En définitive, la résistance militaire à la menace soviétique, la compétition sur le marché des biens de consommation et la libre circulation des idées viendraient à bout de l'étouffement des libertés.

En échange de la garantie des frontières de 1945 en Europe, la Rus-

sie accepte, en 1977, les accords d'Helsinki sur la libre circulation des personnes, de la presse et des idées à l'intérieur de sa zone d'influence. Le mensonge de la supériorité de l'Homo sovieticus et de la société socialiste ne peut plus tenir très longtemps, confronté qu'il est à l'influence des touristes à l'âge de la retraite, aux échanges culturels et académiques, aux programmes radiophoniques diffusés sans relâche par la BBC et la Voix de l'Amérique, aux magazines de la presse écrite, à Coca-Cola et aux jeans Levi's. Des scandales économiques, politiques et moraux éclatent au grand jour; le vide de la structure intellectuelle du marxisme et l'échange d'informations sur la cruauté massive de l'État induisent un processus de déstabilisation progressive des convictions et de l'ordre public (les gens ont *moins* peur!) et ébranlent la confiance dans le système.

L'appel de Gorbatchev à l'ouverture provoque précisément ceci: plus d'ouverture! La poursuite du présent et de l'intérêt de soi remplace celle de l'idéal de l'avenir socialiste et de l'avancement de l'humanité. L'appel permanent au sacrifice pour investir pour les générations futures, très lointaines, et pour financer l'effort militaire contre les «impérialistes» est désormais considéré comme participant de ce mensonge de l'État pour expliquer les catastrophes provoquées par l'idéologie léniniste.

L'auteur ne pouvait pas deviner les événements particuliers qui suivraient la route de l'histoire, mais sa proposition fondamentale est renforcée: les gens agissent à partir de leur point de vue sur le monde, qui ne se résume pas à une déclaration de foi, ni à une identité confessionnelle, ni même à une orientation théologique ou philosophique sophistiquée enseignée dans une université prestigieuse. C'est une paire de lunettes à travers laquelle les structures de la vie sont considérées, la réalité et l'intention expliquées, les idées et les mœurs modelées, les choix significatifs effectués — avec leurs conséquences réelles — dans l'histoire.

Francis Schaeffer n'a pas utilisé les mots trompeurs du postmodernisme ou du déconstructionnisme, mais il a compris leur impulsion en observant le mouvement croissant de recherche du seul intérêt personnel dans la vie privée et sociale, comme dans les loisirs. Nous serons exposés à un champ de possibilités plus ouvert dans un monde plus large, incluant d'autres religions, et à une bataille globale dans le domaine des mœurs. À ses yeux, notre culture n'a plus les fondements intellectuels suffisants pour répondre à un défi qui exige courage et réflexion.

La radio et l'automobile ont apporté, dans les années trente, leur lot de solutions de rechange pour la vie de tous les jours, même si cette évolution a parfois présenté des aspects discutables. À défaut de cri-

tères rationnels et moraux pour évaluer les nouveautés, il ne reste que la sensualité et l'envie, l'avantage maximal que nous en retirons, ce que nous craignons de perdre si nous y renonçons.

On assiste, à la fin du XX<sup>e</sup> siècle, à un déclin de l'idéologie des Lumières — un monde meilleur, le *progrès* de l'humanité. L'intérêt se limite désormais à l'individu, à son profit, à sa tranquillité et à son petit bonheur. À quelques différences près dans la pratique, les préoccupations sont avant tout de l'ordre du quantitatif et de l'individuel, plutôt que de celui de la morale et de l'intellect!

Pour Francis Schaeffer, seul le point de vue biblique ouvre une perspective sur la vie dans le monde réel et sur la vérité objective. Sans un renouvellement constant de ce point de vue, le tapis serait retiré progressivement du sol de notre réalité humaine familière.

La Bible affirme la valeur de l'individu. Elle encourage la lutte contre la mort, le combat pour toutes les dimensions de l'existence, et pas seulement pour la réussite, la richesse et le bien-être physique; loi fondamentale contre l'égoïsme, elle requiert une affirmation de soi disciplinée contre l'hédonisme ou certaines formes de déterminisme et de refus de la spiritualité.

Francis Schaeffer a mis le doigt sur les conséquences tragiques de l'érosion de ce fondement biblique pour l'Église et la société. Pour citer un exemple, le programme d'assistance au suicide du docteur Kevorkian est une distorsion des droits de l'homme. Ce praticien préfère se faire l'avocat du droit du malade à agir en fonction de ses émotions dépressives que du droit des professions de la santé d'appliquer des soins avisés envers les plus souffrants, trop faibles et trop déprimés pour décider par eux-mêmes. Le privilège d'assistance des proches, de la famille, des amis, déjà peu reconnu, est franchement laissé de côté dans une société égoïste où les valeurs de confort et d'abondance sont reines, où les devoirs et les responsabilités sont des fardeaux.

Aux Pays-Bas, le corps médical et les parlementaires débattent actuellement de la légalisation de l'euthanasie active, pour l'autoriser même sans le consentement des proches, si les professionnels de la santé la jugent préférable sur le plan social, économique et à la lumière des relations existantes ou passées au sein de la famille. L'assistance au suicide est désormais dépassée. Cette pratique a aussi ses partisans dans d'autres pays.

En Suisse, sous le patronage du gouvernement fédéral, des drogues sont distribuées à certains toxicomanes. Ces jeunes sont considérés comme des malades; ils ont besoin d'assistance et de leur dose hebdomadaire. Les stupéfiants ne sont pas la cause de la maladie. À l'instar du débat sur le sida, les problèmes liés au style de vie ne sont pas abordés, ni d'ailleurs l'origine de l'infection. Des choix moraux sont né-

cessaires pour éviter la contamination: les comportements sont seuls responsables du syndrome immunodéficitaire acquis. Mais il est plus convenable de présenter le sida comme une épidémie, inévitable par définition, comme l'est la grippe ou la tuberculose.

La véritable nature de l'homme est sournoisement dévaluée quand il est réduit à un être spirituel, à une âme, sans considération de son existence réelle et physique dans l'espace et le temps ou, inversement, quand seuls comptent les biens matériels et les besoins physiques. Chez beaucoup de chrétiens, la réaction à l'humanisme s'appuie sur une compréhension erronée de la valeur essentielle de la personne humaine. Deux raisons à cela.

La première repose sur une hypothèse non biblique: la vie serait sans valeur avant la conversion. Cette conception entretient la confusion entre le problème de la culpabilité et la réalité de l'ordre de la création pour des hommes et des femmes à l'image de Dieu. Chaque individu a une réelle valeur aux yeux de son Créateur — et pour son prochain!

Le rejet des facultés artistiques, intellectuelles, manuelles et sociales est la deuxième raison de cette mauvaise compréhension. Il convient certes de bien garder à l'esprit les distinctions importantes entre le bien et le mal, la beauté et la laideur, le vrai et le faux, la compassion et l'égoïsme, entre l'humain et le non-humain.

La question de la qualité n'est pas essentielle pour beaucoup de chrétiens. Seuls importent le péché et le salut. Craignant qu'une admiration des efforts et des réalisations de l'homme n'encourage la confiance dans les oeuvres, ils en viennent à refuser que Noé et Job, pour prendre ces deux personnages de la Bible, fussent des hommes honnêtes et justes au sens classique de ces mots, accomplissant des choses bonnes. Ils sont vus au travers de catégories relationnelles et morales et non comme des exemples d'humanité, doués de qualités réelles.

L'expérience de l'histoire souligne les failles d'un humanisme basé sur la grandeur et la bonté de l'homme. Notre siècle « humaniste » offre à cet égard une image bien affligeante. Hors du cadre intellectuel et moral du christianisme, toutes les idéologies privilégient des réalisations humaines sans absolus moraux et intellectuels. Des millions de vies ont été broyées par des idéologies en quête d'une nouvelle société. Dans le vocabulaire de Francis Schaeffer, il s'agit là de l'humanisme séculier. Où sont les motifs d'optimisme?

Mais il existe un humanisme chrétien. Il nous encourage à nous émerveiller de la « couronne de la création », l'être humain fait à l'image de Dieu et capable de bonnes choses, de choix, de sensibilité, de repentance, de sacrifice et d'altruisme. Il attache de l'importance à la pensée, à l'étude et à la santé, à la loi et à la responsabilité. Il se dresse contre les pouvoirs illégitimes, dans l'Église comme dans l'État, dans

les forces de la nature comme dans celles du destin. Il met l'homme à sa juste place, au-dessus de la nature mais sous la dépendance de Dieu. Mais, sans la Bible, il ne reste que le tableau évolutionniste du progrès par le combat, l'élimination de la faiblesse, la quête hédoniste de plus d'outils et de jouets, d'avantages personnels, de droits individuels, dans la croissance du matérialisme et de l'intérêt des actionnaires en lieu et place d'une économie à visage humain. Ce sont les idées concernant les restructurations, les redimensionnements, la baisse de la production, idées pas nécessairement mauvaises en elles-mêmes. Elles peuvent secouer notre mentalité indolente et revendicatrice, sûre de ses « droits ».

Lorsque seules les questions économiques déterminent les décisions, la dimension humaine est très vite perdue. Face à cette évolution caractéristique de l'égoïsme, Francis Schaeffer a anticipé la permanence de deux valeurs, la « paix personnelle » et l'« abondance », en corollaire de l'abandon du cadre biblique. Dans son dernier livre, **The Great Evangelical Disaster** (Le grand désastre évangélique), il déplore que cette mentalité soit répandue dans les Églises et qu'elle ne soit pas restée l'apanage du monde. Réduire la vérité à une notion toute personnelle, l'histoire à des anecdotes et des témoignages, la « volonté de Dieu » à des directives individuelles, la vie véritable à un parcours égoïste et sans peines, c'est adopter une notion très « privatisée » de la vérité.

Le partage remplace la démonstration, la profondeur des émotions recouvre l'intellect, les livres SUR la Bible occupent la place du Livre, la Parole de Dieu elle-même. Ainsi, les groupes d'étude biblique font appel aux explications et aux réactions des participants. Le public ne reçoit plus l'information qu'il est en droit d'attendre sur la vérité et le monde réel.

Une perspective aussi subjective explique la perte notable de la notion de vérité de Dieu: acceptation rapide du divorce et de l'avortement par des politiciens qui manient habilement le discours religieux et qui participent au petit déjeuner de prière organisé chaque année, en janvier, à Washington, en présence du président des États-Unis et d'une palette représentative du monde politique américain. Une telle manifestation peut masquer une multitude de péchés moraux et civiques.

Sans la Bible comme fondement de toute l'existence, les libertés générées par le christianisme sont graduellement minées. C'est pourquoi Francis Schaeffer n'a pas cessé de mettre en garde contre l'apparition d'un de ces dictateurs comme il en a tant vus sa vie durant. Mais il n'excluait pas une évolution plus subtile des événements, comme la tyrannie de la majorité qui peut se dégager du vote démocratique. Notre souci du bien commun a pu contribuer à la limitation de nos libertés. Nous savons nous mesurer dans l'usage de nos biens par res-



pect pour l'environnement et de manière assez responsable envers les besoins vitaux des veuves et des orphelins, des chômeurs et des handicapés. Mais de gros intérêts sont ici en jeu. Les droits en faveur de catégories particulières d'électeurs exercent une pression grandissante sur l'usage responsable de nos libertés. La bureaucratie interfère en faveur de « droits » établis par des tribunaux et des habitudes, aux dépens des droits intrinsèques de chaque personne.

Au nom d'une égalité que les gens sont incapables d'atteindre quand ils sont libres d'agir à leur guise, d'épargner et de dépenser, ces « droits sociaux » fleurissent et provoquent en retour, paradoxalement, un ressentiment permanent ainsi que l'hostilité et la séparation entre les groupes sociaux. Les règles gérant ces droits peuvent être celles de la dictature de la majorité, ou de coalitions de circonstance entre minorités. Les gouvernements modernes se mêlent de la vie des citoyens avec un juridisme autrement plus sophistiqué que jamais auparavant, avec les meilleures intentions du monde d'ailleurs. Limiter les libertés produira simultanément une plus grande dépendance pour ceux dont les « droits » ont été définis, établis et défendus.

Un voyage aux États-Unis permet de se faire une idée des multiples entraves et contraintes exercées sur la vie de tous les jours par la législation et les règlements. Quand la loi de Dieu n'est pas dans les cœurs, le gouvernement doit imposer la moralité. Quand la compassion envers les pauvres est absente, l'imposition fiscale sert à la redistribution en faveur de programmes sociaux trop coûteux, où la charité n'est plus requise. Les relations personnelles sont remplacées par des obligations anonymes et des ordonnances légales.

Tout est bon pour légiférer: où manger et ne pas fumer, où traverser la rue et où marcher dans la forêt, comment utiliser le bus scolaire, dans quelles conditions les médicaments en vente libre peuvent être consommés à l'école... Dès le plus jeune âge, toute vie commence sous les lois! Pourquoi? En grande partie parce que la maîtrise de soi, la discipline et la rationalité ont été supplantées par une législation gouvernementale propre à garantir la protection de citoyens devenus irresponsables. Dans la rue, un passant est traité comme un enfant immature incapable de se prendre en charge. Les règles édictées sur les produits encouragent la stupidité du consommateur. Le moindre litige porté en justice devient une source de revenu. La recherche du bonheur n'est plus le désir primitif d'une vie morale, créative et responsable, mais l'expression du droit à l'égoïsme. Des actes et des pensées injustes — véritables problèmes de nature morale et intellectuelle — sont facilement excusés puisqu'ils seraient intrinsèquement liés au code génétique et aux conditions sociales, aux orientations ethniques, sexuelles, tribales. C'est un encouragement à ne considérer que l'indi-

vidualité, isolée par rapport à un environnement plus large. C'est la réduction du bonheur à la possession de jouets, sans accomplissement autour de soi.

Des manipulations en tout genre existent dans d'autres pays. Des religions orientales exercent un réel pouvoir sur la vie des gens, menant au conformisme. En Russie, la population est soumise depuis longtemps aux pressions du système autoritaire de l'État et du clergé. Ce système fait barrage à la montée d'une génération cultivée capable de défier les élites privées et le monopole religieux qui phagocyte la vie du pays. En dehors du cadre biblique, une société de citoyens créatifs et responsables n'a jamais existé.

Dans des pays de tradition chrétienne comme les États-Unis, l'emprise sur les gens a souvent pris des formes encore plus subtiles. Plusieurs enquêtes ont mis en évidence les dangers de la télévision, dus notamment à la mauvaise qualité de l'information et à la véritable propagande instillée par des reportages unilatéraux. Les téléspectateurs ont néanmoins leur part de responsabilité: privés d'un cadre plus large d'observation et d'évaluation des programmes, ils sont prêts à faire de la vie et de la mort une distraction, à s'en amuser, acceptant sans distance critique les comptes rendus en images des événements, comme s'ils en avaient réellement été les témoins oculaires. Un esprit manquant de préparation et de discernement n'est bon à rien; il évitera la moindre appréciation critique de l'information télévisée.

Avec les échecs de l'éducation, l'absence de repères historiques et de mémoire, la stupide glorification de l'action aux dépens de l'évaluation, la faiblesse du débat dans une société si prompt à s'émerveiller, l'enseignement de la tolérance sans critères à l'égard de ce qui est en passe d'être admis, beaucoup de gens n'ont pas la moindre idée au sujet de ce qui est vu, proposé et produit au petit écran. Quand cessent les conversations, quand le jeu est plus important que l'intellect, quand les sports prennent la place du discernement, le développement du cerveau humain est en danger. Diverses études l'attestent.

La perception visuelle n'exige pas l'usage de l'intelligence pour la compréhension; ainsi, le cerveau réel n'est pas suffisamment stimulé. Les possibilités de développement de la prime enfance sont atrophiées et ne deviendront jamais actives; les outils, non utilisés, ne s'épanouiront jamais totalement, puis viendra l'âge où la fenêtre du développement se fermera.

Il en résultera une telle concentration sur l'individu — isolé — que l'« image » comptera plus que la réalité, le niveau scolaire plus que l'information utile et nécessaire sur le monde lointain. Les lieux communs et la poursuite de l'insignifiance offrent un traitement de l'actualité sans structure morale, intellectuelle, culturelle.

Les formes classiques de propagande se servaient de mots connus pour diffuser une information tronquée. Aujourd'hui, nous sommes exposés à un affaiblissement de la connaissance sur le monde réel. En focalisant sur le développement personnel, l'amour-propre et l'exploration, nous résolvons un problème qui existait dans les structures autoritaires. Le moi est au centre de notre univers, l'individualisme et les objectifs privés ont remplacé l'individualité héritée de l'Ancien Testament et mise en valeur dans toute la Bible. Si nous comprenons l'enseignement biblique, et à la lumière de l'histoire, nous donnons plus d'efficacité à notre engagement pour la réduction des souffrances et pour un réel changement, en nous détournant du mal!

Peu avant son décès, Francis Schaeffer est apparu préoccupé par la situation du tiers monde. En dépit de sa perception des problèmes, le temps lui a manqué pour réfléchir plus longuement au déclin de la discipline, de l'honneur, de la retenue et de la critique de soi dans sa propre culture. Il a été consterné par l'absence de coordination entre les oeuvres humanitaires et certains pays où la religion génère des conditions inhumaines à l'égard des pauvres. Dire que la pauvreté est le résultat de l'avidité des autres était trop matérialiste pour lui. La Bible insiste sur la création de la vie et sur le partage et la distribution s'ils sont l'expression de la générosité.

Francis Schaeffer serait certainement consterné par notre incapacité à mesurer le rôle des idées dans l'effondrement de l'ex-Yougoslavie. Les seules opportunités commerciales n'ont pas suffi à procurer sagesse et moralité. Il faut plus: une transformation des coeurs et de la mentalité. Avec sa spiritualité désincarnée, l'orthodoxie n'a jamais déclenché un appel au travail pour les laïcs, souvent laissés sur le bas-côté de la route avec un sentiment d'humiliation et d'exploitation, accentué par l'État athée de Lénine. Des partenaires tragiques se partagent un même État: un islam dépourvu de bonté et d'esprit de pardon, assoiffé de vengeance, où la main du voleur est coupée, et le nationalisme serbe, placé sous les prières des orthodoxes.

L'idée que les investissements suffisent à soutenir les changements en Russie aurait horrifié Francis Schaeffer. Pour lui, le procès public des idées et des pratiques du marxisme-léninisme et, à un second niveau, la transformation du monde culturel et moral étaient incontournables. Un peuple humilié et saigné par le pouvoir tsaro-orthodoxe puis par celui du marxisme-darwinisme a besoin d'une réelle perspective chrétienne et biblique.

L'aide financière et une religion sans contact avec la population ont conduit à la désillusion dans une société sans loi établie, sans règles civiles, où les gens n'ont pas été entraînés à réfléchir, à argumenter, à aller au-delà des seules compétences techniques, privés qu'ils ont été

de toute notion d'un monde plus large, dont on les a coupés.

Francis Schaeffer rejetait vigoureusement l'optimisme dominant dans les milieux chrétiens occidentaux au sujet de statistiques servant à mesurer les conversions et la progression de la foi. Il a relevé la baisse du niveau de connaissances bibliques en dépit de la croissance de la participation à des groupes d'études bibliques ne demandant aucun effort intellectuel. Il a fréquemment mis en garde contre la contagion de la méthodologie existentielle dans l'Église, c'est-à-dire l'habitude de considérer un choix personnel comme le seul critère de lecture et de compréhension d'un texte, sans considération de l'intention de l'auteur envisagée dans un contexte plus large. Cette méthodologie existentielle, caractéristique des Églises libérales, a été adoptée par beaucoup d'évangéliques qui invitent à croire, à pardonner, à servir ou à donner son adhésion en l'absence de tout contenu suffisant — à la manière d'un acte de foi en lui-même. Francis Schaeffer se plaisait à insister sur la raison essentielle de devenir chrétien: le christianisme est réellement la vérité!

Il a entrevu le moment où l'influence du christianisme pour structurer la pensée et la vie des gens serait noyée dans l'océan du paganisme et de la sécularisation. Il nous pressait alors de considérer avec intelligence la vérité biblique, qui est plus qu'une opinion, un salut ou un bénéfice personnel. Sans la constante affirmation, dans notre pensée, de cette vérité, nous perdrons la capacité de raisonner en vue d'une mise en pratique, et nous serons incapables d'expliquer le caractère exclusif du christianisme à nos semblables, en quelque lieu que ce soit. C'est pourtant ce qui arrive quand nous réduisons la proclamation au partage de témoignages, à la course au bonheur et au développement personnel.

La persécution des chrétiens dans le monde, en augmentation, est très alarmante. Le conflit de la civilisation résulte précisément des failles dans la ligne des idées, des différences religieuses, des diverses manières de comprendre Dieu et l'homme, la vie et la mort, le travail et le renoncement, comme Samuel Huntington l'a écrit. Le conflit entre l'Islam et Israël n'est pas cantonné aux territoires; au centre, les idées sont en jeu. Israël se distingue par le débat, la démocratie, la recherche du renseignement économique et scientifique, une mentalité ouverte et qui questionne, blasphématoire pour le musulman authentique, pour qui Allah est tout et l'Islam signifie soumission, obéissance, résignation absolues à sa volonté.

Francis Schaeffer a également mis en relief le danger grandissant que représente, pour une compréhension chrétienne de la vie et du monde réel, un comportement humain et des intuitions qui ne tiennent plus leur information de Dieu mais de la nature, de la science et du

monde matériel. Il n'est pas rare que des chrétiens associent leur idée de Dieu aux événements qui secouent la nature et l'histoire. L'Église a largement accepté un déterminisme qui lit le travail de la volonté de Dieu dans tous les événements de l'histoire. Francis Schaeffer donnait son adhésion totale à l'enseignement de la Réforme mais il constatait avec angoisse la dérive déterministe de nombre de théologiens protestants, malgré l'appel de la Bible à défier le mal, à juger les rois et les législateurs mauvais, à prier et à intervenir pour la droiture, contre la mort, les juges iniques et les faux prophètes. Après avoir analysé le déterminisme moderne — scientifique, social, psychologique, génétique, sexuel —, Schaeffer revient à la Bible et y trouve confirmation de la liberté, de la responsabilité et de la capacité de discernement moral des êtres humains. Ni la mort ni la vie, ni les orientations sexuelles ni les conditions économiques ne sont en elles-mêmes déterminées. Le paganisme dans un premier temps et le Siècle des Lumières plus près de nous partagent ce déterminisme, dont le judaïsme et le christianisme, à l'exclusion de tout autre système, ont libéré les hommes! La Bible présente une base pour la forme, qui n'emprisonne pas dans une situation déterminée, et la liberté, qui n'est pas un prétexte à la licence. Combien il est tragique que l'Église, aujourd'hui, mêle des notions païennes à son enseignement!

Comment vivrons-nous quand la route de la démocratie, du marché libre et de l'affirmation de soi hors du cadre biblique mènera au stade ultime de l'égoïsme ? Quand les seules valeurs permanentes ne seront plus réflexion, morale, héroïsme, mais opulence et bien-être personnel? Oubliée, la quête du monde meilleur, remplacée par des objectifs personnels et sensuels! La comparaison est criante entre la vague d'idéalisme qui soulevait les participants au Festival de Woodstock, en 1969, et la laideur, le feu, les pillages et la violence qui ont marqué la commémoration de l'événement, trente ans plus tard. Chacun pour soi, appétit de puissance, colère adolescente, où est l'idéalisme quand la personne privée est devenue le centre de son propre petit monde? Et peu importe si le domaine privé est exposé à la pression de groupes bien cloisonnés, ethniques, religieux ou économiques!

**How Should We Then Live?** (Comment vivrions-nous alors?) n'est pas tant un livre de réponses que de lamentations. Le titre anglais est inspiré d'une question posée par le prophète Ezéchiel: « Comment subsisterions-nous sur la terre, maintenant que nous avons abandonné Dieu et le fondement qu'Il a donné à l'humanité? » La question laissera indifférents les individus centrés sur leur bien-être et leur confort. Il n'empêche, nous vivons dans un monde de plus en plus troublé, au plan matériel, de l'équilibre psychologique, des convictions profondes, des objectifs, de la sécurité internationale. Familles éclatées par le di-

voce ou livrées à l'abandon. La machine remplace l'homme, une fois comparés le coût des services et celui de l'installation d'une machine. Nous connaissons moins sur l'être humain dans le cercle du monde réel et toujours plus dans des domaines plus restreints. Nos compétences sont plus développées, mais nous avons moins de sagesse. Nous sommes informés sur le sexe, mais nous ne savons plus comment aimer ou honorer nos engagements. Nous sommes en sécurité, mais nous n'avons pas confiance. Nous savons faire disparaître nos souffrances et ce qui nous dérange, au besoin en éliminant la personne avant sa naissance — ou dès lors qu'elle ne nous est plus utile! Nous connaissons moins sur Dieu, mais nous avons trouvé des dieux dans nos cœurs, dans la nature et en toute chose; nous rejoignons à grands pas d'autres cultures au caractère moins humain. Nous admirons Jésus-Christ, mais nous l'avons réduit aux dimensions d'un ami, sauveur et substitut pour toute la misère vécue précédemment.

Une remise en question profonde, un retour à l'honnêteté en dépit d'un monde déchu et des souffrances humaines, voilà comment retrouver une profonde reconnaissance pour les réponses bibliques authentiques pour un monde réel et l'humanité et les besoins de l'homme! Elles nous parlent du Dieu des cieux qui s'adresse à nous en tant que personnes, avec des mots compréhensibles qui trouvent leur application. Cette Parole touche toutes les sphères de l'existence humaine; elle n'est pas cantonnée au domaine « spirituel ». Nous pouvons y chercher et y découvrir comment vivre en harmonie avec les intentions du Créateur, y trouver la paix authentique avec Dieu par Jésus-Christ, pour être rendus capables de lutter contre le péché et ses conséquences.

Saint Paul n'a passé guère plus de deux semaines à Thessalonique, où les croyants ont abandonné les idoles pour servir le Dieu vivant. Leur point de vue sur le monde a radicalement changé. Ils sont dès lors aptes à vivre dans l'histoire réelle, à faire face au jugement futur, à attendre la venue du Messie. Ils peuvent aimer et travailler, discerner et être vigilants, pleurer sur la mort, mais dans l'espérance. Ils sont capables de tout examiner, de garder les bonnes choses et éviter toute espèce de mal. Leur compréhension de la fresque de l'existence s'est élargie. Dans leur vie personnelle comme dans la communauté, ils font preuve de créativité et d'humilité. Leur besoin le plus angoissant — celui du cœur de l'homme — est satisfait par la Parole de Dieu: ils attendent Jésus, déjà ressuscité des morts et qui fait toutes choses nouvelles. Dieu leur a dit comment vivre dans la réalité de l'histoire quotidienne et comment échapper au jugement à venir.

Gryon, 1<sup>er</sup> septembre 1999

Udo Middelman directeur de la Fondation Francis A. Schaeffer

## Autres références

GOSSELIN, Paul (1987) *La Cosmologie judéo-chrétienne et les origines de science*. Samizdat

GOSSELIN, Paul (2003) *Hors du ghetto: un regard évangélique sur la culture et les arts*. Samizdat 383 p. (avec 23 illustrations, notes, bibliographie et index des sujets)

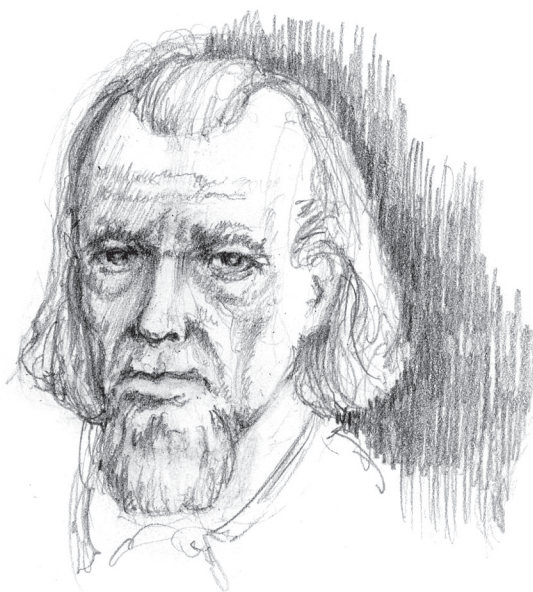
HOOYKAAS, Reijer (1972) *Religion and the Rise of Modern Science*. Scottish Academic Press Edinburgh 162 p.

JAKI, Stanley L. (1967) *The Role of Faith in Physics*. pp. 187-202 *Zygon* Vol. 2 no. 2

JAKI, Stanley L. (1974/1986) *Science and Creation*. Academic Press New York 367 p.

[Une discussion approfondie de l'influence de la cosmologie judéo-chrétienne sur la science ainsi qu'une exploration des tentatives de fonder une science hors de l'Occident]

ROOKMAAKER, Hendrik Roelof (1974) *L'art moderne et la mort d'une culture*. Ligue pour la lecture de la Bible Guebwiller, France 284 p.



Francis Schaeffer (1912 - 1984)

Illustration par Steve Mitchell 2007

(avec permission)

[stevemitchelldesign.com](http://stevemitchelldesign.com).