

Le christianisme et le monde naturel*

par Jan PATOČKA

On m'a dit que certaines parties de mon livre sur le monde naturel¹ avaient retenu l'attention des étudiants en théologie et, plus généralement, des jeunes gens qui s'intéressent aux questions religieuses, et qu'il serait bien d'éclaircir un peu ces passages. L'ouvrage lui-même se veut purement philosophique, mais il s'y trouve — surtout à la fin — quelques considérations qui peuvent aussi paraître significatives pour un chrétien.

Le thème de la philosophie et du christianisme, de la philosophie et de la théologie chrétienne, est une question inépuisable qui préoccupe les penseurs européens depuis deux mille ans. Il est donc difficile de dire, dans le cadre d'une seule soirée, quelque chose qui puisse servir de base à un dialogue réel. [...] Je n'ai pas l'intention de me lancer dans un exposé abstrait du rapport entre la philosophie et le christianisme ou la théologie chrétienne. Il me semble aussi inutile de vous faire un compte rendu des publications ou des différentes orientations de pensée ; personne n'ignore que ce problème demeure un sujet de discussion et de méditation approfondie de la part tant des philosophes que des théologiens. Je voudrais plutôt prendre pour point de départ la manière dont il est possible d'approcher les questions du divin et de Dieu dans l'optique du monde naturel. Le problème du monde naturel est en effet un thème qui se trouve au centre des efforts philosophiques du XX^e siècle, tout d'abord chez Husserl, mais aussi chez ses élèves, sans excepter le plus grand d'entre eux, celui qui est en même temps le plus grand adversaire de Husserl, Martin Heidegger.

* Conférence privée prononcée le 27 janvier 1975, reproduite d'après l'enregistrement magnétique dans le recueil samizdat *Přirozený svět a pohyb lidské existence*, Prague, 1980, t. III, pp. 2.7.2-12. Traduit du tchèque par Erika Abrams, que nous remercions de nous avoir autorisés à publier ce texte inédit.

1. Cf. J. Patočka, *Le monde naturel comme problème philosophique*, La Haye, M. Nijhoff 1976 ; traduit du tchèque par Jaromír Daňek et Henri Declève. (N.d.T.).

Que signifie le monde naturel ? Qu'est-ce que c'est ? Pourquoi a-t-il une si profonde importance pour le xx^e siècle ?

Le monde naturel est simplement le monde dans lequel nous vivons, celui qui vient à notre rencontre, dont nous rencontrons les choses, les contenus et les affaires dès que nous ouvrons les yeux et commençons à entrer en contact avec les choses et les autres. C'est le monde pour lequel nous avons de la compréhension en tant qu'êtres humains ; non pas un monde construit dans les bureaux et les laboratoires des savants, mais le monde où nous vivons véritablement et de façon non problématique, avec tous nos problèmes. Le monde naturel est celui qui sert de base à toutes les considérations abstraites et théoriques, celui dont la réalité est le fondement de toute réalité, celui qui doit nous être familier et où nous devons être chez nous chaque fois que nous commençons à poser des problèmes, à élaborer des théories, à réfléchir. C'est le monde dans lequel nous sommes effectivement posés, celui dont il s'agit lorsque nous parlons de la position de l'homme dans le monde.

Or, ce monde dans lequel nous vivons effectivement est en même temps un monde *historique* — le monde de l'homme d'une situation déterminée, d'une époque déterminée. C'est dire qu'il change. Notre monde naturel n'est pas identique à celui des Grecs. Mais cette idée déjà est problématique. Husserl croyait pouvoir isoler, dans toutes les variantes sous lesquelles le monde humain se présente, quelque chose comme un invariant commun qu'il tenait précisément pour la réalité primordiale dans laquelle nous nous mouvons toujours et qui constitue le sol de la vie humaine, de ses problèmes et de leur solution.

A l'époque moderne, notre formation scolaire nous a accoutumés à penser dans un monde quelque peu différent du monde naturel. Notre pensée se conforme d'ordinaire à des schémas qui peuvent être historiquement datés. Ce sont les schémas de l'expérience objective ou objectivée, conçue par les grands penseurs du xvii^e siècle et dont les conséquences se déploient jusqu'à l'heure actuelle sur la base du projet des sciences mathématisées de la nature et de leurs annexes qui ne cessent de s'étendre à des régions de plus en plus vastes de l'étant, englobant désormais ce qu'on nommait autrefois l'âme humaine, ainsi que ce qui concerne la société humaine, le langage humain et les questions spirituelles les plus diverses. En parlant du monde mathématico-physicaliste moderne, du monde objectif ou objectivé en général, on sous-entend la conception moderne de l'étant, les mathématiques modernes, etc.

Les Grecs anciens pouvaient regarder leur monde, le monde qui les entourait et celui qu'ils pensaient, comme divin, comme un lieu où les dieux pouvaient apparaître. Dans le monde de l'objectivité moderne, une telle attitude paraît à tout le moins étrange. Comment s'attendre à une manifestation divine dans un monde de formules, un monde qui se dévoile de plus en plus comme un *abstractum* (les *abstracta* étant peut-être, en dernière analyse, la seule chose au monde qui soit morte) ? C'est impossible.

Du point de vue du monde naturel, la question pourrait être

formulée ainsi : y a-t-il dans le monde naturel quelque chose comme une approche *originnaire* du divin ? Y a-t-il quelque chose comme une compréhension originnaire de l'homme pour ce qui est sacré et divin ?

Ce thème nous intéresse surtout parce que nous vivons toujours dans le monde naturel, malgré l'invasion de l'objectivité conçue dans les bureaux et les laboratoires et qui se propage non seulement grâce à la technique et à ses prolongements mais aussi par le biais des écoles et des autres institutions. Les scientifiques eux-mêmes vivent dans le monde naturel, dans la mesure où leurs expériences se déroulent parmi des tables, des éprouvettes, des appareils, etc., et non pas dans un milieu fait d'atomes et d'autres constructions.

Bien sûr, nous vivons dans un monde naturel d'une espèce particulière. J'ai parlé du monde naturel comme d'une grandeur historique. Si nous donnons raison à Husserl, si nous croyons faire apparaître l'essence du monde naturel au sens le plus propre en déduisant, à partir de toutes nos expériences concernant les mondes historiques, un invariant déterminé, il nous faudra reconnaître qu'une approche originnaire du divin et du sacré est impossible. Tout simplement parce que le monde d'aujourd'hui, le monde naturel envahi par l'objectivité moderne, ferme essentiellement une telle approche. Mais on peut aussi se demander si le monde d'aujourd'hui, dans lequel nous vivons et travaillons et auquel nous nous réveillons chaque matin, n'est pas le monde naturel sur un mode *déficient*, sur le mode de la dévastation. On peut se demander si ce monde tel qu'il se présente à nous aujourd'hui n'est pas qu'une phase isolée qui nous montre que l'homme peut vivre dans le monde naturel sans posséder ni savoir ni clarté touchant ce fondement primordial, ce sol sur lequel son existence s'appuie — c'est ce que j'entends par le « mode de la dévastation » —, de manière à s'interdire l'accès au caractère propre de ce monde et à la richesse qu'il contient en tant que tel. L'homme lui-même se barre l'accès à cette banalité infiniment féconde qui est familière à chacun d'entre nous sans que nous l'ayons effectivement comprise, sans que nous nous y soyons immergés de manière authentique ou que nous soyons capables de l'exploiter. Je pense donc que la tâche de mettre à découvert le monde naturel n'a rien de paradoxal. Dans notre mode de vie, le monde naturel est en quelque sorte écarté et occulté.

Cela dit, il est bien évident que la découverte de cette « banalité féconde » est une tâche difficile et qui ne va pas de soi. Où chercher le monde naturel dans son caractère *authentique*, dans ce qu'il est au sens plein, si nous ne nous contentons pas du thème husserlien de l'invariance ?

Mais c'est là un problème purement philosophique qui ne vous intéressera sans doute pas. Je crois qu'il nous suffira d'interroger naturellement notre expérience vécue et notre vie dans le monde naturel, en nous efforçant en même temps d'éliminer, c'est-à-dire non pas de biffer simplement mais de pratiquer l'ablation signifiante de tout ce qui se rapporte au concept moderne d'objectivation. Sous cette optique, nous pourrions dire qu'il y a *toujours* eu dans le monde naturel de l'homme une compréhension du divin et du sacré !

Vous vous rappelez certainement qu'un des arguments les plus

anciens de la théologie naturelle ou, plutôt, philosophique est l'argument *ex consensu gentium*. En nous plaçant au point de vue du monde naturel, nous pouvons en modifier légèrement la forme et dire : dans le monde naturel de l'homme, il existe, comme dimension spécifique, quelque chose comme la compréhension de *cette* réalité, la réalité du divin et du sacré.

Bien sûr, même sous cette nouvelle forme, la proposition demeure banale ; elle ne dit pas grand-chose aux hommes modernes que nous sommes et ne nous aide guère comme chrétiens. Elle ne nous aide guère parce qu'elle nous place soudain devant une inépuisable profusion de cette compréhension pour le sacré et le divin, devant une abondance qui nous laisse perplexes — nous n'en savons que faire et, le cas échéant, ne voulons même pas le savoir. Le sacré et le divin tels qu'ils se montrent à l'homme avant la philosophie, avant la réflexion explicite, sont une compréhension de ce genre, qui nous donne peu de chose et dont nous ne pouvons nous contenter. Nous voyons à la vérité que — pour prendre un exemple au hasard dans le passé — la vie au sein de la famille grecque ou romaine était conditionnée dans une immense mesure par le rapport au divin : à tous les égards, dans le moindre geste et le moindre détail, dans les actes les plus banals. En ce qui concernait la nourriture par exemple, chaque repas était un rite. Le travail, la guerre, la paix, rien ne se faisait sans l'accord du divin. L'homme vivait dans cette atmosphère d'une manière qu'il nous est aujourd'hui presque impossible de nous représenter, avec une intensité que nous ne comprenons pas. Cela signifie que l'homme moderne, même là où il répond à l'appel d'un plus-haut, a un rapport entièrement différent au divin et à la divinité. Son rapport n'est décidément pas le *tremendum* permanent, l'interrogation et l'inquiétude constantes avec lesquelles l'homme de l'Antiquité vivait face au divin.

Vous objecterez : ces expériences primitives, les superstitions avec lesquelles les hommes de cette époque vivaient jour après jour, tant dans les bas-fonds de la quotidienneté qu'au sommet de la vie, tout cela ne nous dit plus rien. Ce ne sont pas nos expériences. Tout cela est révolu une fois pour toutes, révoqué par l'événement le plus central qui s'est produit précisément dans ce domaine et qui a libéré l'homme pour ce que le chrétien considère comme la vraie confrontation avec Dieu.

Cette expérience primitive est-elle réellement dépourvue de signification pour nous ? Le monde naturel, avec l'approche naturelle du divin, montre qu'il y a chez l'homme, comme trait évident, une compréhension du divin, une ouverture à ce qui est divin — c'est le *consensus gentium*. D'autre part, le contenu de l'ouverture naturelle est quelque chose que nous ne pouvons plus accepter, quelque chose qui est inconciliable avec notre vie face à Dieu. Et notre rapport à la divinité n'a plus maintenant le caractère d'un consensus, il est excessivement précaire, en ce sens que Dieu et le divin s'y trouvent exposés au monde actuel dont la composante essentielle est l'objectivation.

C'est une situation étrange. Là où l'ouverture est un fait évident,

il y a des contenus que nous ne pouvons accepter. Mais là où nous vivons sérieusement notre rapport à Dieu, nous sommes obligés de nous demander si nous ne nous tenons pas simplement au sein d'une certaine tradition qui peut certes s'affirmer toujours à nouveau face au monde moderne et à ses conséquences, mais qui ne peut pas résoudre les problèmes posés par ce monde, ni discuter avec lui au sens propre du terme. Y a-t-il une issue à ce dilemme ?

Je ne veux pas dissimuler les difficultés de notre situation. Le problème de l'*humanité* est essentiellement le problème de la vie à un niveau qui n'est pas celui de la pure et simple subsistance. Depuis le commencement de l'histoire, l'homme s'efforce de surmonter la soumission à la vie biologique à laquelle il est livré en tant que *zôon*. Dans la vieille définition de l'homme comme *zôon logon ekhon*, animal qui possède un discours doué de sens, le terme *zôon* est problématique. L'homme n'est pas *zôon* dans son fond, dans je ne sais quelle strate élémentaire de son être, comme le voudrait l'interprétation courante. L'homme est *zôon* dans la mesure où ce qu'il est au sens éminent, c'est-à-dire la compréhension de ce qu'il y a autour de lui, de ce qu'il est lui-même et de ce que sont les autres, tombe sous la coupe de l'insertion dans la vie biologique, dans la vie qui se consume elle-même continuellement. Pour emprunter la belle définition de Hannah Arendt, la vie est une autoconsommation qui requiert continuellement ce qui la préserve et l'entretient. Durant de longues périodes, la vie de l'homme, comme celle des animaux, s'épuise en cherchant simplement à pourvoir à ces besoins. Néanmoins, depuis le commencement de l'histoire, l'homme aspire en même temps à vivre *au-dessus* de ce niveau. L'homme historique donne forme à des projets, à des conceptions d'une vie libérée des soucis relatifs à la pure et simple subsistance et qui trouve son contenu ailleurs.

À l'époque actuelle, nous voyons clairement que l'humain en ce qui lui est propre disparaît là où la manière de comprendre la réalité qui est celle de l'ensemble ou de la vaste majorité de la société tend à nouveau à se centrer autour de l'autoconsommation de la vie, si complexe et raffiné que soit ce processus. Au commencement de l'histoire, la vie biologique qui se consume elle-même se trouvait à l'axe central de la vie humaine, et cette figure spécifique semble émerger derechef au point où l'homme se tient aujourd'hui. C'est pourquoi je pense que notre dilemme précisément, l'alternative que j'ai essayé de vous présenter ici, recèle quelque chose qui a pour nous tous une signification brûlante.

Comment se fait-il que l'homme, sorti du stade préhistorique, revienne, après avoir traversé le processus de l'histoire, à un état qui ressemble au niveau biologique ?

Nous disions que le monde naturel est lui-même une grandeur historique, un fait historique. Mais qu'est-ce que l'histoire ? L'histoire est-elle simplement la somme des événements humains, l'ensemble de ce qui arrive aux individus et aux collectivités ? Que se passe-t-il dans l'histoire ? De quoi l'histoire est-elle histoire ? Si nous qualifions de

grandeur historique le monde dans lequel nous vivons, dans lequel nous sommes d'une manière qui paraît parfaitement naturelle, qui va de soi, qu'est-ce au fond qui évolue dans l'histoire ? N'est-ce pas le *monde lui-même* qui évolue ? Le terme « évoluer » n'est pas adéquat, il n'est pas le mot juste. Je voudrais simplement demander : qu'y a-t-il dans ce processus ? Qu'est-ce qui se passe ? Qu'est-ce qui a une histoire ?

Ce qui change, c'est notre *compréhension* des choses. En disant que notre monde n'est pas identique à celui du ^{xviii} siècle, du Moyen Age ou des anciens Grecs, nous voulons dire que notre manière de comprendre tout ce que nous rencontrons est différente de la leur. Ainsi nous avons vu comment l'objectivité a fait irruption dans notre monde naturel, intégrant dans ce monde le travail intellectuel de plusieurs siècles et nous donnant la possibilité de dominer et de prévoir la nature comme jamais auparavant. En même temps cependant, cette nature — dans la mesure où nous pouvons encore nous permettre de l'appeler ainsi — est devenue quelque chose où le divin ne pourra plus jamais s'ouvrir comme à l'homme grec, où il ne pourra plus se manifester de la même manière.

C'est donc là quelque chose qui a changé, qui évolue. Il y a là quelque part une transformation fondamentale ! Or, si notre compréhension des choses que nous ne sommes pas et avec lesquelles nous ne sommes pas intimement en contact, des choses qui constituent la nature, le monde au sens courant du terme, change ainsi au cours du processus historique, est-ce que ce qui nous touche le plus étroitement n'évolue pas de façon analogue ? L'autocompréhension de l'homme, sa *compréhension de soi* par rapport aussi au *divin* et à la divinité, ne subit-elle pas une transformation historique ?

La conception des philosophes grecs, celle aussi de l'homme antique de la période post-classique en général, représente indubitablement une ouverture à soi-même et au divin qui diffère de celle que nous constatons chez les peuples primitifs ou dans les premières grandes civilisations. La compréhension du divin est ici déjà profondément influencée par la réflexion philosophique, par l'attitude philosophique qui a elle-même émergé de manière historique et témoigne d'une transformation profonde de la compréhension de ce qui est. Ce changement s'est produit avec la découverte, par la philosophie grecque, de l'éternité, de l'élévation au-dessus du temps ; il est lié à une conception spécifique du temps comme quelque chose qui passe, qui s'écoule seulement et ne demeure pas, ne dure pas. Aujourd'hui encore, cette idée grecque du divin et du sacré exerce une influence sur une bonne part des opinions religieuses et de la pensée théologique.

Quant à savoir si la manière dont l'homme grec voit, expérimente et comprend le divin est adéquate à ce qui se porte à la parole dans le christianisme, c'est une grande question. Ce qui se fait entendre dans le christianisme, c'est l'interpellation non seulement par le divin mais par Dieu vivant, une interpellation qui s'adresse à chacun en particulier, individuellement, l'annonce d'un royaume qui advient *déjà*. Cette advenue n'est pas extérieure au temps, elle n'est pas quelque chose qui

nous obligerait à biffer le temps afin de parvenir à ce dont il y va proprement. Au contraire, elle est une expérience essentiellement temporelle, une expérience, aussi, individuellement spirituelle qui, en tant que telle, se distingue foncièrement de la spiritualité visée en une guise si affouillée et si profonde par la philosophie grecque.

Ma question est maintenant la suivante : la conception de l'histoire comme *histoire du monde*, non pas de ce qui est contenu dans le monde, mais *histoire de la compréhension* qui rend l'homme humain, nous donne-t-elle aussi la possibilité de jeter un pont entre le *consensus gentium* et la réalité d'aujourd'hui ? Cette conception, englobant la compréhension tout à la fois du changement et de la permanence, nous permet-elle de trouver dans notre présent, dans notre compréhension actuelle de l'étant, dans le monde naturel qui est le nôtre, une possibilité qui demeure ? Est-elle à même de nous faire comprendre que la fermeture et le retrait des possibilités anciennes au cours du mouvement, du devenir qu'est la compréhension humaine, ne signifient pas la perte de l'essentiel, mais seulement une transformation successive des expériences fondamentales de notre ouverture à ce qui est ?

La vie humaine est celle de la compréhension qui, en un sens très large, englobe la totalité du comportement humain, toutes les manières dont nous nous expliquons avec ce qui vient à notre rencontre et ce qui nous assaille. Il faudrait ici des formulations qui montrent clairement que cette compréhension n'est pas quelque chose de statique, mais bien plutôt un mouvement, un devenir — le *devenir le plus fondamental*, sans lequel tous les autres processus seraient incompréhensibles et impossibles.

C'est pour cette raison que j'ai essayé, à la fin de mon esquisse sur le monde naturel, de présenter la vie humaine sous les espèces de trois mouvements fondamentaux. Le premier est le plus étroitement lié à la naissance et au déclin ; c'est le mouvement de l'enracinement humain dans le monde des choses et des autres. Le second est le mouvement du travail et de la production par lequel l'homme se défend contre l'autoconsommation de la vie tout en fournissant la charpente solide des choses qu'exige l'espace public. Enfin, le mouvement le plus important est le mouvement de la liberté et de la compréhension, à travers lequel nous nous expliquons avec la totalité du monde et avec ce qui, à partir de cette totalité, nous interpelle. Dans tous ces domaines il y a *mouvement*, et le mouvement dans ce dernier domaine est mouvement *historique* au sens le plus propre.