



PHARES

Vol. XXIV n° 2 Hiver 2024

Revue philosophique étudiante

Revue Phares

Bureau 535

Pavillon Félix-Antoine-Savard

Université Laval, Québec

G1K 7P4

revue.phares@fp.ulaval.ca

www.revuephares.com

ISSN 1496-8533

Direction et rédaction :

Rose Bolduc

Jacob Hamel-Mottiez

Élaboration du dossier :

Luc Langlois

Infographie :

Jérôme Simon

Nous remercions nos partenaires :

La Faculté de philosophie de l'Université Laval; L'Association des étudiantes et des étudiants de Laval inscrits aux études supérieures (AELIÉS); L'Association des chercheur·e·s étudiant·e·s en philosophie de l'Université Laval (ACEP); La Société de philosophie du Québec (SPQ); L'Association générale des étudiantes et étudiants pré-gradué(e)s en philosophie (AGEEPP).

Comme son nom l'indique, la revue Phares essaie de porter quelque lumière sur l'obscur et redoutable océan philosophique. À cet effet, elle se veut un espace d'échange et de débat ouvert à tous les étudiants et toutes les étudiantes intéressé·e·s par la philosophie, quelle que soit leur affiliation institutionnelle. Chaque numéro comporte un dossier proposant une question philosophique à laquelle différent·e·s auteurs et autrices tentent de répondre. Le numéro d'hiver contient également une section *Varia* et présente des textes d'analyse et des essais philosophiques portant sur des thèmes libres, à la discrétion des auteur·rices.

La collection complète des parutions de Phares est disponible en version électronique dans la section *Parutions* de son site web ; la publication traditionnelle est disponible dans la plupart des bibliothèques universitaires québécoises ainsi que dans la plupart des facultés ou départements de philosophie des universités québécoises.

Bonne lecture !

Table des matières

Habermas et la constellation occidentale de la foi et du savoir

Dossier thématique élaboré par Luc Langlois

- 9 Introduction
LUC LANGLOIS
- 17 « Une conscience de ce qui manque » : la réponse de Jürgen Habermas
au discours de Ratisbonne et une introduction au projet d'*Une histoire
de la philosophie*
JEAN-SÉBASTIEN MARSOLAIS
- 37 L'avènement du monothéisme juif : Jürgen Habermas et Jan Assmann
sur la position singulière du monothéisme
LAURENCE LÉVESQUE
- 55 La rencontre entre le christianisme et le platonisme dans l'Empire ro-
main ou les commencements de la constellation occidentale de la foi
et du savoir
MATHIEU COUILLARD
- 79 Habermas et la percée augustinienne dans la genèse de la pensée post-
métaphysique
ROSE BOLDUC
- 97 Habermas et la *via moderna* du droit : la genèse des droits subjectifs
chez Ockham et Vitoria
DAVID LABRECQUE

*Habermas et la constellation
occidentale de la foi et du
savoir*

Introduction

LUC LANGLOIS, *Professeur de philosophie à l'Université Laval, Cotitulaire de la Chaire La philosophie dans le monde actuel*

Je ne crois pas que nous, Européens, puissions comprendre sérieusement des concepts tels que l'éthique et la morale sociale, tels que la personne et l'individualité, la liberté et l'émancipation--concepts qui nous tiennent peut-être encore plus à coeur que tous ceux que l'on emprunte à la pensée ordonnatrice de Platon [...]--sans nous approprier la substance de la pensée sotériologique d'origine judéo-chrétienne. De tels concepts qui structurent la compréhension que nous avons de nous-mêmes ont une riche signification ; d'autres accèdent à cette même richesse à partir d'autres traditions. Mais ce potentiel sémantique pourrait devenir inaccessible si venait un jour à nous manquer une socialisation susceptible de nous transmettre l'héritage d'une des grandes religions universelles, quelle qu'elle soit, et le deviendrait tout autant sans transformation philosophique d'une telle religion¹ ?

Jürgen Habermas (1987)

A l'aube de ses quatre-vingt-dix ans, alors que personne ne s'y attendait, Habermas publiait un livre monumental en deux tomes (1700 pages dans l'édition originale allemande chez Suhrkamp, 2019), sobrement intitulé *Auch eine Geschichte der Philosophie* (en renversant le titre de l'ouvrage de Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774)). Dans la traduction française, plus sobrement encore, le titre a été rendu par : *Une histoire de la philosophie*. Les sous-titres des deux tomes nous en disent un peu plus sur la visée de l'auteur : 1. *La constellation occidentale de la foi et du savoir* et 2. *Liberté rationnelle-Traces des discours sur la foi et le savoir*².

Quelle était au juste l'intention de Habermas lorsqu'il a entrepris de relire l'histoire de la philosophie à l'aune du rapport entre foi et savoir ? N'étant pas croyant (Habermas résume sa position à celle d'un « athéisme méthodologique »), sa perspective n'est pas d'emblée reli-

gieuse. Le récit qu'il propose est en fait voué à reconstituer la genèse de la pensée post-métaphysique, dont Habermas se réclame dans sa variante kantienne (plutôt que dans sa variante naturaliste et psychologue humienne), en défendant depuis quasiment les débuts de son parcours philosophique le concept d'une rationalité inscrite dans notre pratique du langage et de ses capacités réflexives. Habermas comprend l'histoire de la philosophie comme un processus d'apprentissage au cours duquel notre rapport au monde – au monde objectif, au monde social et au monde subjectif – s'est différencié et transformé, en se délestant des images métaphysico-religieuses qui lui donnaient ses anciennes assurances, pour devenir de plus en plus poreux à son articulation sans cesse reprise dans l'argumentation langagière. Ainsi les sciences modernes se sont substituées à la vision ontologique du cosmos grec comme ordre éternel et cyclique, pour se comprendre comme un projet explicatif infini des phénomènes de la nature. Ainsi le droit moderne et les conceptions de la morale ont-ils appris à se définir à partir de normes universalisables et justifiables dans des processus de formation commune de la volonté, plutôt que sur le fond d'un code religieux intangible.

Pourtant, cette rationalité post-métaphysique (dont Habermas montrera la signification surtout dans le deuxième tome de son ouvrage, à partir du concept de *liberté rationnelle* inspiré par Kant mais redéfini par ses différentes médiations post-hégéliennes et langagières) ne saurait être interprétée comme le résultat d'une pure logique de soustraction, de dépassement et d'annulation de ce qui fut avant. Précisément parce que Habermas aperçoit dans l'histoire de la philosophie la possibilité d'un *processus d'apprentissage*, les ressources symboliques et sémantiques qui en sont issues continuent de s'insinuer dans notre compréhension de la rationalité. Ce sera vrai *surtout* de l'archéologie pratique normative du judéo-christianisme, sans laquelle la plupart de nos catégories morales modernes seraient incompréhensibles (comme l'exprime la longue citation précédant ce texte)³.

Le récit historique qu'entend composer Habermas sera celui de la rencontre entre la métaphysique grecque et le judéo-christianisme, qui survient au II^e siècle de notre ère à Rome alors que la communauté des

chrétiens est en plein essor et cherche à se donner une caution philosophique pour illustrer la vérité de ses convictions de foi. Ce qui va alors se produire, c'est la confrontation/unification de deux images du monde issues de ce que Karl Jaspers a appelé la *période axiale*, pour désigner l'apparition simultanée, de 800 à 200 av. J.-C., dans toutes les grandes civilisations (Inde, Chine, Grèce, Moyen-Orient, Perse) d'images du monde à portée universelle, qui vont induire de puissantes transformations cognitives en introduisant pour la première fois dans l'histoire de l'humanité la dimension – qui n'est cependant pas uniment définissable – de la *transcendance*.

De cette prodigieuse richesse spirituelle de la période axiale, Habermas retient pour l'essentiel dans son enquête la synthèse d'Athènes et de Jérusalem se réalisant à Rome, et dont la figure inaugurale sera la platonisation du christianisme. Son projet est donc très européen-centré, mais Habermas s'en justifiera en disant qu'il aurait fallu avoir l'œil de Sirius pour présenter une vision panoptique de toutes ces configurations spirituelles. Qui pourrait lui donner tort...

Pour le dire tout net, ces deux images du monde n'étaient pas a priori faites pour s'entendre. Tournée vers la recherche des premiers principes et premières causes de toute chose, la métaphysique grecque a pour horizon l'ordre du cosmos, dont elle tente d'appréhender *théoriquement* la structure objective. Pour reprendre la terminologie de Habermas, elle est essentiellement une pensée objectivante-hypostasiant. Le judaïsme et le christianisme sont en soi irréductibles à cette orientation objectivante et cosmologique, et ressortissent plutôt à la dimension *pratique* d'un dialogue (d'une expérience communicationnelle, insistera Habermas) entre un Je et un Tu : entre un Dieu unique et son offre d'alliance au peuple juif, ou entre la figure de Jésus et son offre universelle de Salut, les deux étant laissées à la pleine liberté des adressataires. Alors que dans sa visée objectivante-hypostasiant la métaphysique grecque trouve son achèvement dans une figure du *savoir*, celle de la *theoria*, la figure communicationnelle du judéo-christianisme s'accomplit dans une relation de *foi*, foi en la parole de Dieu mais aussi obéissance à ses commandements.

Alors que le platonisme et ses prolongements néoplatoniciens s'im-

posaient comme le chemin le plus exigeant et le plus sublime de la connaissance (plus encore que le stoïcisme), c'est celui-ci qu'emprunteront les premiers Pères de l'Église, en vue de démontrer d'une part que les vérités révélées de la foi s'accordent avec le *logos* de la métaphysique, mais d'autre part que ce *logos* de la métaphysique est incomplet et imparfait tant qu'il n'est pas relié aux vérités premières de la révélation. Durant mille ans, cet effort de synthèse déterminera largement l'histoire de la philosophie et trouvera encore ses ultimes échos dans la gigantesque entreprise réconciliatrice de Hegel.

C'est dans la pensée d'Augustin et de Thomas d'Aquin que Habermas aperçoit les sommets de cet effort de réconciliation de la foi et du savoir. Par des voies différentes (le platonisme pour le premier, la philosophie d'Aristote pour le second), Augustin et Thomas d'Aquin ont tenté mieux que nul autre de concilier le registre objectivant et cognitif de la métaphysique et le registre communicationnel et moral-pratique de la foi, mais sans jamais en produire une synthèse pleinement satisfaisante selon Habermas. C'est ainsi par exemple que la compréhension analogique de l'être sur laquelle vont reposer la conception de la création et la pensée téléologique de la morale et du droit chez Thomas d'Aquin sera contestée par Duns Scot au nom d'une conception univoque de l'être -pour laquelle le terme « être » se dit en un même sens de Dieu et des créatures et ne justifie donc en soi aucune hiérarchie ontologique. C'est ainsi que les thèses nominalistes de Guillaume d'Ockham vont à leur tour ébranler la vision du monde aquinienne et l'unité qu'elle postule de la métaphysique et de la foi, avec pour résultat entre autres d'affirmer l'autonomie de la seconde et son rôle prépondérant comme source du droit et de la morale⁴. C'est évidemment Luther qui, deux siècles plus tard, donnera son expression la plus radicale et la plus virulente à la séparation des univers de la foi et du savoir, qui prendront pour lui la forme d'une opposition devenue frontale et définitive.

Ce ne sont là que quelques indications sommaires du parcours emprunté par Habermas dans sa relecture historique du rapport entre foi et savoir. Les enjeux fondamentaux qui en seront l'objet sont divers mais sont tous intimement reliés à la genèse de notre condition moderne. Ils touchent tout autant à la transformation de notre rapport à la

connaissance objective, qui s'est dépouillée depuis Galilée, Descartes et Bacon de son ancienne enveloppe cosmologique, à l'autonomisation progressive des domaines du droit et de la morale, lesquels sont bien plus redevables selon Habermas à l'éthique universaliste en germe dans le judéo-christianisme qu'à l'éthique grecque adaptative des vertus. Ils touchent aussi à la distinction qui va s'affiner tout au long du Moyen Âge entre les domaines du sacré et du profane, du *sacerdotium* et du *regum*, c'est-à-dire aux conditions d'émergence de catégories juridico-politiques qui vont peu à peu se dégager de leur origine dans le droit canon, et qui formeront la trame historique du conflit entre le pape et l'empereur.

S'il ne fallait retenir qu'une conclusion de cette patiente et complexe reconstruction de Habermas, c'est qu'il est impossible de comprendre ce que nous sommes devenus et ce qui a façonné notre modernité à partir d'un récit qui ne serait qu'un récit philosophique endogène, et qui ferait l'impasse sur les influences réciproques de la foi et du savoir dans l'histoire de la philosophie occidentale.

Les articles de ce dossier sont tous issus du séminaire que j'ai eu le bonheur d'animer à l'hiver 2024 sur l'ouvrage de Habermas. Ils portent essentiellement sur le premier tome du livre, soit sur l'histoire de la philosophie telle que la comprend Habermas à partir du concept de la période axiale.

En amont de cette reconstruction, le texte de Jean-Sébastien Marsolais rappelle les grandes lignes du débat qui eut lieu entre Jürgen Habermas et Joseph Ratzinger sur le rapport entre raison et religion, et s'intéresse en particulier à la réponse que fit Habermas au fameux discours de Ratisbonne de celui qui était alors devenu le pape Benoît XVI. Ce sera l'occasion pour Habermas de réaffirmer sa conception post-métaphysique de la raison et les motifs de son nécessaire dialogue avec les traditions religieuses, contre l'interprétation du « grand Logos » défendue par son interlocuteur, qu'il juge trop substantialiste et épistémiquement intenable.

L'article de Laurence Lévesque revient sur la signification de l'avènement du monothéisme juif pour Habermas. Cette figure de transcendance aura pour lui une portée morale décisive puisqu'à travers

l'éthique de la loi et des commandements de Dieu dans l'Ancien Testament se profile pour la première fois l'exigence d'une éthique universaliste, qui va complètement transformer le rapport au sacré. Laurence Lévesque revient par ailleurs sur la thèse du célèbre égyptologue Jan Assmann sur le potentiel de violence du monothéisme juif et sur les principaux éléments de sa réfutation par Habermas.

Mathieu Couillard reconstitue dans son article le contexte historique de la première rencontre du christianisme et du platonisme dans l'Empire romain. Celui-ci ne fut à l'origine d'aucune nouvelle image du monde comparable à celles issues de la période axiale, mais fut pourtant le berceau de la civilisation occidentale qui s'est façonnée à partir de cette rencontre. Mathieu Couillard rappelle aussi ce qui sera la thèse conductrice de toute la lecture historique de Habermas dans le premier tome de son ouvrage, soit la précarité de toutes les tentatives de réinterpréter le christianisme dans les termes de la métaphysique grecque de la substance (à propos par exemple du problème de la Trinité).

La pensée d'Augustin est certainement l'étape charnière de cette entreprise de synthèse de la foi et du savoir dans un platonisme christianisé. Rose Bolduc revient dans sa contribution sur l'évolution complexe de son œuvre telle que comprise par Habermas. Ce qui en ressort surtout, c'est l'interprétation du platonisme comme expérience ascendante de l'âme vers le divin qu'Augustin voit en quelque sorte comme une structure en miroir de la dimension sotériologique du christianisme. Pourtant, c'est la densité existentielle de l'expérience de la foi qui va peu à peu prendre le dessus sur la voie gnoséologique chez Augustin – dans le chef-d'œuvre des *Confessions* –, alors que la recherche du Salut sera d'abord et avant tout ressaisie comme un appel à Dieu et un effort de dialogue entre Lui et l'âme inquiète.

L'article de David Labrecq nous projette mille ans plus tard pour retracer l'évolution de la pensée du droit chez Ockham, Vitoria et Suarez, annonciatrice d'une voie moderne qui a définitivement dépassé la perspective ontologique et téléologique de Thomas d'Aquin. Le concept de droits subjectifs s'étendant à toute l'humanité va ainsi trouver sa source dans l'inspiration évangélique de la *lex libertatis* thématifiée par Ockham : nul ne doit être le serf d'autrui, et l'adhésion

à la communauté de foi doit être parfaitement libre, idée trouvant son prolongement dans la notion universelle de *dominium sui* applicable à tous les habitants de la Terre et développée par Francisco de Vitoria, probablement le premier penseur de la critique du colonialisme !

Les textes de ce dossier ne couvrent évidemment pas – loin s’en faut – toute l’entreprise généalogique de Habermas. Ils fournissent cependant des pistes utiles à quiconque voudra s’aventurer dans la lecture de cette monumentale reconstruction de Habermas, dont la réception est encore jeune et indécise en toutes langues. Les contributions issues du séminaire sont parmi les premières à paraître en français, ce qui est déjà tout à leur mérite.

-
1. Jürgen Habermas, *La métaphysique après Kant*, 1987, dans *Parcours 1*, Gallimard, Paris, 2018, p. 28.
 2. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie*. I. *La constellation occidentale de la foi et du savoir* ; II. *Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et le savoir*, trad. fr. par Frédéric Joly, NRF-Gallimard, 2021 et 2023. Il faut rendre hommage au traducteur d’avoir rendu aussi rapidement disponibles aux lecteurs francophones les deux tomes de l’ouvrage de Habermas, avant même leur traduction intégrale en anglais !
 3. Ce sera cependant moins vrai pour Habermas de la métaphysique grecque, dont la veine cosmologique s’est épuisée. Voyant d’abord en elle une pensée ordonnatrice et objectivante de la multiplicité des étants, qui trouvera écho dans la philosophie médiévale jusqu’au XIII^e siècle, Habermas conclut que cette fonction ordonnatrice de la métaphysique a perdu sa signification depuis la crise du nominalisme, qui elle-même précède le développement des sciences modernes.
 4. Les figures de Duns Scot et de Guillaume d’Ockham seront particulièrement importantes dans la lecture historique et généalogique de Habermas. Ce sont elles qui renferment en effet les prémisses d’une *via moderna* qui va bouleverser par la suite notre rapport à la connaissance, à la morale et au droit, et ce bien avant l’avènement des sciences et du jusnaturalisme modernes.

« Une conscience de ce qui manque » : la réponse de Jürgen Habermas au discours de Ratisbonne et une introduction au projet d'*Une histoire de la philosophie*

JEAN-SÉBASTIEN MARSOLAIS, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans « Une conscience de ce qui manque », Habermas répond au discours de Ratisbonne dans lequel Benoît XVI soutient que les questions de foi appartiennent à la raison commune et appelle à un dialogue sur la base d'une raison élargie, un « grand *Logos* ». Pour le philosophe, cependant, cette invitation signifie un recul pour une raison devenue désormais résolument postmétaphysique : accepter la suggestion du pape implique de revenir sur les gains épistémiques et moraux des derniers siècles. Pour Habermas, les traditions religieuses trouvent plutôt leur place dans un échange constant avec la pensée postmétaphysique, seul socle véritablement commun possible. En conséquence, la philosophie doit comprendre son rôle contemporain à l'aune de l'histoire des rapports entre foi et savoir. En ce sens, le programme évoqué dans la réponse de Habermas préfigure et éclaire la rédaction de son dernier ouvrage, *Une histoire de la philosophie*.

Introduction

Le mardi 12 septembre 2006, le pape Benoît XVI prononce à l'Université de Ratisbonne, un discours intitulé « Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions »¹. Le « discours de Ratisbonne » devient, dans les semaines qui suivent, célèbre. Il est source de controverses politiques et provoque également des réponses intellectuelles importantes. En effet, le pape y lance en quelque sorte une triple polémique. À travers ce qu'il appelle le « grand *Logos* », il propose une revalorisation

de la rationalité de la foi qui permet mieux, selon lui, trois dialogues rendus difficiles dans le contexte contemporain : (1) le dialogue entre les différentes traditions religieuses ; (2) le dialogue théologique entre chrétiens ; (3) le dialogue entre la théologie et les autres formes de savoir au sein de l'université. Sur les deux premiers points, le philosophe et islamologue Christian Jambet ainsi que le professeur à la Faculté de théologie protestante de Paris Olivier Abel répliquent chacun au pape en novembre 2006 dans les pages de la revue *Esprit*². Quant au rapport entre foi et savoir, c'est Jürgen Habermas qui lui répond dans un article paru le 10 février 2007 dans *Neue Zürcher Zeitung*, dont la traduction par Jean-Louis Schlegel suivra en mai 2007 dans *Esprit* sous le titre « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la foi et de la raison »³.

Nous concentrons ici notre lecture sur cet échange entre Benoît XVI et Habermas. Il est vrai que le philosophe a auparavant discuté de ces thèmes avec celui qui était alors le cardinal Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, au début de l'année 2004, à l'occasion d'une conférence commune à l'Académie catholique de Munich. À ce moment, leur conversation a fait un certain bruit et a été rapidement republiée dans différentes langues⁴. Toutefois, il nous apparaît que le texte de 2007 de Habermas, dans le contexte de sa réplique à Benoît XVI, est particulièrement approprié pour aider à comprendre le projet d'ensemble de son dernier ouvrage d'envergure, *Une histoire de la philosophie*⁵. Celui-ci vise justement à établir une généalogie de la pensée postmétaphysique, à travers un examen des rapports entre foi et savoir, afin d'éclairer le rôle de la philosophie aujourd'hui⁶. Ainsi, après avoir résumé l'essentiel du propos du discours de Ratisbonne, nous présenterons la réponse que Habermas fait à Benoît XVI en liant celle-ci avec le programme de rédaction d'*Une histoire de la philosophie*.

1. Le discours de Ratisbonne

Benoît XVI commence son allocution à Ratisbonne en évoquant ses souvenirs de jeune enseignant à l'Université de Bonn. Les échanges entre théologiens, historiens, philosophes et philologues y étaient alors

très vivaces. Malgré les barrières des spécialisations, tous avaient conscience de former un tout et de travailler avec la même raison dans toutes ses dimensions. Tout le discours de Ratisbonne s'articule autour de ce thème de l'unité de la raison. Pour le souverain pontife, le questionnement sur Dieu participe à cette raison commune. À ce titre, la place de la théologie au sein de l'université est légitime : « Il s'avérait indiscutable dans l'ensemble de l'Université [qu'il] demeurerait nécessaire et raisonnable de s'interroger sur Dieu au moyen de la raison et de le faire en relation avec la tradition de la foi chrétienne⁷ ». C'est cette « cohésion interne dans l'univers de la raison⁸ » qu'il s'agit selon lui de retrouver, par-delà les spécialisations et les canons de scientificité.

Cette rationalité de la foi – et tout particulièrement de la foi chrétienne –, Benoît XVI l'exemplifie par une référence à un entretien de la fin du XIV^e siècle entre un interlocuteur persan et l'empereur byzantin Manuel II Paléologue, dans lequel celui-ci explique pourquoi la diffusion de la foi par la violence est contraire à la raison et de ce fait contraire à la nature de Dieu et à celle de l'âme :

Dieu ne prend pas plaisir au sang, dit-il, et ne pas agir selon la raison (« σύν λόγῳ ») est contraire à la nature de Dieu. La foi est fruit de l'âme, non pas du corps. Celui qui veut conduire quelqu'un vers la foi doit être capable de parler et de penser de façon juste et non pas de recourir à la violence et à la menace... Pour convaincre une âme douée de raison, on n'a pas besoin de son bras, ni d'objets pour frapper, ni d'aucun autre moyen qui menace quelqu'un de mort⁹...

Cette formule, « ne pas agir selon la raison est contraire à la nature de Dieu », le pape la juge décisive. Pour lui, la concordance est parfaite entre la raison grecque et la foi de Dieu fondée sur la Bible¹⁰. L'exemple le plus frappant se trouve à ses yeux dans le fameux prologue de l'Évangile de Jean – qui s'inscrit lui-même dans le sillage du premier verset de la Genèse –, « Au commencement était le *logos* » (Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος; *En arché en ho logos*), s'exprimant directement dans le langage métaphysique grec. Le *logos* de Jean est ainsi le même *logos* que celui de Manuel II¹¹. En fait, pour Benoît XVI, la rencontre

progressive entre la foi biblique de l'Ancien Testament et la nature de la pensée grecque « a eu une importance décisive pour la naissance et la diffusion du christianisme¹² » : l'essence de la foi chrétienne est indissociable de cette synthèse avec la raison grecque.

C'est donc d'un œil méfiant que le souverain pontife regarde certains développements théologiques du Moyen-Âge qui ont mené à l'éclatement de cette synthèse incarnée par l'intellectualisme augustinien puis thomiste¹³. Sa première cible est le volontarisme de Duns Scot, qui place si haut la transcendance et l'altérité de Dieu que « même notre raison et notre sens du vrai et du bien ne sont plus un véritable miroir de Dieu, dont les possibilités abyssales, derrière ses décisions effectives, demeurent pour nous éternellement inaccessibles et cachées¹⁴ ». C'est aussi sous cet angle que Benoît XVI aborde ce qu'il nomme les trois vagues de la déshellénisation du christianisme, auxquelles il ne reconnaît pas, ultimement, de bien-fondé (puisque, pour lui, « l'héritage grec, purifié de façon critique, appartient à la foi chrétienne¹⁵ »). La première vague de déshellénisation se forme au XVI^e siècle avec la Réforme protestante, dans le rejet de tout le système de la scolastique médiévale :

Étant donné la tradition des écoles théologiques, les réformateurs ont fait face à une systématisation de la foi, entièrement déterminée par la philosophie, pour ainsi dire une définition extérieure de la foi par une pensée qui n'émanait pas d'elle. De ce fait, la foi n'apparaissait plus comme une parole historique vivante, mais comme enfermée dans un système philosophique. Face à cela, la *sola scriptura* cherche la figure primitive de la foi, telle qu'elle se trouve à l'origine dans la Parole biblique. La métaphysique apparaît comme un présupposé venu d'ailleurs, dont il faut libérer la foi pour qu'elle puisse de nouveau redevenir pleinement elle-même¹⁶.

C'est dans ce sillage que le pape situe la « radicalité » de Kant. Du philosophe de Königsberg, il retient essentiellement une chose : l'autolimitation moderne de la raison qui a mené Kant à « mettre la pensée de côté pour pouvoir faire place à la foi », ancrant du coup la foi dans le seul champ de la raison pratique, et lui déniait l'accès à

la totalité de la réalité¹⁷. Le modèle de la connaissance devient donc exclusivement celui des sciences de la nature.

C'est ce qui amène Benoît XVI à la deuxième vague de déshellénisation, ayant lieu aux XIX^e et XX^e siècles, dont le théologien Adolf von Harnack est le représentant¹⁸. L'ambition de von Harnack, aux yeux du pape, est d'accorder le christianisme avec la raison moderne en effectuant un retour au message simple de Jésus, en amont de toutes les théologisations et de toutes les hellénisations. Il ne resterait alors du Christ que son message moral philanthropique. La théologie trouverait pour sa part une nouvelle place à l'université en tant que science d'exégèse historico-critique de la Bible¹⁹. *Exit* la divinité du Christ. *Exit* le caractère révélé des Écritures. Or, cette indexation de la raison – et de la théologie si elle se veut rationnelle – sur le modèle des sciences naturelles pose problème à Benoît XVI; la réduction de l'exercice de la raison à son incarnation scientifique signifie la réduction du christianisme à un « misérable fragment²⁰ » et ultimement à une réduction de l'homme lui-même :

Si la science dans son ensemble n'est que cela, l'homme lui-même s'en trouve réduit. Car les interrogations proprement humaines, « d'où venons-nous », « où allons-nous », les questions de la religion et de l'éthique, ne peuvent alors trouver place dans l'espace de la raison commune, délimitée par la « science » ainsi comprise, et doivent être renvoyées au domaine de la subjectivité. Au nom de ses expériences, le sujet décide ce qui lui semble acceptable d'un point de vue religieux, et la « conscience » subjective devient, en définitive, l'unique instance éthique. Cependant, l'éthique et la religion perdent ainsi leur force de construire une communauté et tombent dans l'arbitraire. Cette situation est dangereuse pour l'humanité. Nous le constatons bien avec les pathologies de la religion et de la raison, qui nous menacent et qui doivent éclater nécessairement là où la raison est si réduite que les questions de la religion et de la morale ne la concernent plus. Ce qui nous reste de tentatives éthiques fondées sur les lois de l'évolution ou de la psychologie et de la sociologie est tout simplement insuffisant²¹.

Enfin, la troisième vague de déshellénisation nous serait contem-

poraine. Selon plusieurs, le défi de la rencontre avec la pluralité des cultures obligerait l'Église à revenir en amont de la synthèse avec la pensée grecque. Cette dernière serait « une première inculturation du christianisme qu'il ne faudrait pas imposer aux autres cultures. Il faudrait leur reconnaître le droit de remonter en deçà de cette inculturation vers le simple message du Nouveau Testament, pour l'inculturer à nouveau dans leurs espaces respectifs²² ». Benoît XVI rejette cette thèse, la qualifiant non seulement d'erronée, mais aussi de grossière et d'inexacte²³. Il convient qu'il existe différentes strates, dans l'évolution de l'Église antique, qu'il juge inutile de faire entrer dans toutes les cultures²⁴. Mais « les décisions fondamentales, qui concernent précisément le lien de la foi avec la recherche de la raison humaine, font partie de la foi elle-même et constituent des développements qui sont conformes à sa nature²⁵ ». En ce sens, prétendre retrouver un message christique en amont de la synthèse avec l'esprit grec est illusoire.

Benoît XVI invite donc la raison moderne à une autocritique²⁶. Cela ne signifie pas qu'il veuille remonter en deçà des Lumières et rejeter les avancées modernes²⁷. Mais l'élargissement des possibilités scientifiques et techniques de l'homme demande aussi l'élargissement des pléines possibilités de la raison humaine. Pour le pape, les défis contemporains ne pourront trouver de solutions que si nous « surmontons la limitation autodécrotée de la raison à ce qui est susceptible de falsification dans l'expérience et si nous ouvrons de nouveau à la raison tout son espace²⁸ ». Dans le cas particulier de la théologie, celle-ci doit renoncer à n'être qu'une science humaine comme les autres pour renouer avec elle-même, c'est-à-dire se ressaisir en tant que questionnement sur la raison de la foi. Et c'est en tant que telle qu'elle devrait avoir sa place dans le « large dialogue des sciences » de l'université. Foi et raison doivent ainsi se retrouver d'une « manière nouvelle²⁹ ».

Benoît XVI conclut son discours sur une triple invitation au dialogue³⁰. Tout d'abord, il convie à un dialogue entre les cultures. Celui-ci serait difficilement permis par une raison moderne qui exclut le divin de l'universalité de la raison, ce qui est reçu par plusieurs cultures profondément religieuses comme un outrage à leurs convictions les plus intimes³¹. Un grand *Logos* embrassant également les questions ultimes

rendrait ainsi possible un échange plus véritablement universel et plus apaisé. Ensuite, cette raison commune permettrait un dialogue entre la foi et la raison, exemplifié par la place de la théologie à l'université : l'entreprise théologique telle qu'il l'entend n'épouse certes pas les canons de la méthode scientifique, mais elle n'en participe pas moins à la raison commune. Enfin, à l'heure du pluralisme, la raison apparaît comme le socle de possibilité du dialogue théologique entre chrétiens, fondant la communauté chrétienne dans l'unité d'une interrogation rationnelle de la foi dictée par la synthèse entre la révélation biblique et la métaphysique grecque.

2. Une conscience de ce qui manque

La réplique que Habermas offre à Benoît XVI s'organise autour de la question suivante³² : « Comment la raison moderne qui a pris congé de la métaphysique doit-elle se comprendre par rapport à la religion³³ ? ». Le philosophe apporte une double réponse à cette interrogation. D'un côté, la raison moderne ne devrait pas se comprendre dans un sens séculariste. De l'autre, il convoque la théologie à se mesurer aux exigences de la raison postmétaphysique.

Tout d'abord, Habermas refuse d'adopter une position séculariste, selon laquelle la raison moderne rejeterait complètement la religion dans l'irrationnel³⁴. Sur ce point, il est tout à fait d'accord avec le pape et s'oppose à ce qu'il appelle le « défaitisme de la raison »³⁵. Ce défaitisme a trois visages principaux. D'une part, le naturalisme, qui place sa foi tout entière dans la science. Il s'agit de la réduction de la raison à la seule scientificité qui est vigoureusement dénoncée par Benoît XVI : Habermas est d'accord pour dire que la raison n'a pas qu'une vocation théorique, mais qu'elle a également vocation pratique. D'autre part, le postmodernisme, avec son insistance sur la « dialectique de la raison », une raison devenue si critique qu'elle perd toute confiance en elle-même³⁶ : c'est le relativisme. Ici aussi, le philosophe semble être d'accord avec la condamnation par le souverain pontife de morales uniquement fondées sur des expériences subjectives. Contrairement au pape, cependant, Habermas estime que la raison postmétaphysique peut venir par elle-même à bout de ces deux premiers visages du défaitisme

de la raison. Là n'est pas pour lui le problème central.

Celui-ci se trouverait plutôt dans la faiblesse motivationnelle de la raison pratique : « Il en va autrement d'une raison pratique qui, *oubliant l'histoire de la philosophie*, désespère de la force motivante de ses bonnes raisons du fait que les tendances d'une modernisation qui déraile ne rejoignent guère les injonctions de sa morale de justice, mais plutôt travaillent à leur rencontre³⁷ ». On voit que Habermas lie intimement l'histoire de la philosophie à la force motivationnelle de ces bonnes raisons. Ainsi, si le problème consiste en ce que « la raison pratique perd sa propre raison d'être lorsqu'elle n'a plus la force d'éveiller et de maintenir éveillée dans des mentalités modernes une conscience de la solidarité partout mise en question dans le monde, une conscience de ce qui manque, de ce qui "crie vers le ciel"³⁸ », la solution résiderait dans un nouveau regard sur la généalogie de la raison postmétaphysique³⁹. Du moins, celui-ci permettrait-il de donner « un autre éclairage à propos des processus de formation dans lesquels la raison politique de l'État libéral et la religion sont déjà mutuellement engagées⁴⁰ ». L'intérêt du philosophe pour le thème des rapports entre foi et savoir semble donc trouver ses racines dans le souhait de redonner à la raison moderne confiance en ses ressources motivationnelles⁴¹. La postface d'*Une histoire de la philosophie* va dans la même direction :

En définitive, j'envisage la présente généalogie de la pensée postmétaphysique elle-même comme une tentative de tirer, à partir des nombreux écheveaux possibles d'une histoire de la philosophie, les fils d'un processus d'apprentissage qui peut nous encourager, en face de graves régressions, à faire usage de notre raison afin de mieux nous confronter, de façon politique, à des conditions de vie sociales plus que dégradées et bien souvent criantes d'évidence⁴².

Vue de cette façon, l'histoire de la philosophie apparaît comme une suite de solutions trouvées à des problèmes contingents. Les crises peuvent être de deux types : elles peuvent survenir suite à un accroissement du savoir sur le monde, mais elles peuvent aussi résider dans un problème d'intégration sociale⁴³. Face à celles-ci, la philosophie possède donc un double rôle : un rôle épistémique en tant que science et un

rôle social en tant qu'elle remplit une fonction de cohésion sociale⁴⁴. Habermas conçoit ainsi l'histoire de la philosophie comme un double processus d'apprentissage concernant la compréhension du monde et la compréhension de soi⁴⁵. Pour saisir de façon appropriée la tâche de la philosophie aujourd'hui, il faut qu'elle se comprenne elle-même à l'aune de cette histoire, une histoire qui démontre précisément que les processus d'apprentissage existent bel et bien ; malgré les aléas historiques, des progrès cognitifs et moraux sont possibles et ont effectivement eu lieu⁴⁶. Pour le philosophe, il existe donc, dans l'histoire, des traces, encourageantes pour la pensée postmétaphysique, qui témoignent en faveur de véritables gains épistémiques et moraux⁴⁷. En ce sens, le projet d'ensemble d'*Une histoire de la philosophie* semble être en quelque sorte la réalisation du programme évoqué en 2007 dans *Une conscience de ce qui manque*⁴⁸.

Mais cette généalogie de la pensée postmétaphysique ne saurait se faire dans une histoire ignorant la dialectique entre foi et savoir. Il est vrai que la science moderne a obligé la philosophie, devenue auto-critique, à abandonner les « constructions métaphysiques de la totalité tirées de la nature et de l'histoire⁴⁹ ». Les deux grandes tentatives de synthèse entre foi biblique et métaphysique grecque d'Augustin d'Hippone et de Thomas d'Aquin ont été rompues et elles ne peuvent se renouer sans revenir sur les acquis cognitifs et moraux réalisés depuis. En ce sens, la philosophie moderne reconnaît l'importance de la métaphysique dans l'histoire de sa propre genèse, mais elle prend ses distances avec elle et se comporte envers la foi comme envers une réalité qui lui est étrangère⁵⁰. La déchirure entre la connaissance du monde et la révélation est impossible à recoller. La métaphysique est définitivement congédiée. Cependant, « la perspective selon laquelle la pensée postmétaphysique rencontre la religion se modifie dès que la raison séculière prend au sérieux l'origine commune de la philosophie et de la religion à partir de la révolution des images du monde qui a lieu durant la période axiale⁵¹ ».

Cette origine commune remonte à la double émergence, dans un même geste visant la transcendance, de la métaphysique grecque cosmocentrique et de la religion mosaïque théocentrique :

Vue sous l'angle du déplacement cognitif qui va du *mythos* vers le *logos*, la métaphysique prend place parmi toutes les images du monde nées à cette époque, le monothéisme mosaïque inclus. Toutes permettent de regarder le monde à partir d'un point de vue transcendantal comme une totalité, et de distinguer le flux des phénomènes par rapport aux essences qui les sous-tendent. Et avec la réflexion sur la place de l'individu dans le monde naquit une conscience nouvelle de la contingence historique et de la responsabilité du sujet agissant⁵².

Les images religieuses et métaphysiques du monde ont ainsi mis en branle des processus d'apprentissage similaires qui appartiennent à la genèse de la raison moderne. En conséquence, celle-ci ne peut véritablement se comprendre elle-même qu'en prenant en compte l'origine commune de ces deux « figures complémentaires de l'esprit » issues de la période axiale, ce qui lui permettra ensuite de mieux expliciter sa position face à la conscience religieuse contemporaine devenue réflexive⁵³. À ce titre, Habermas s'oppose à la fois à une manifestation « bornée, non-éclairée sur elle-même » des Lumières qui conteste tout contenu rationnel à la religion, mais aussi à une subordination de la religion à la philosophie en tant que moment désormais dépassé du développement de l'esprit⁵⁴. À ses yeux, la foi demeure ultimement opaque pour la raison, qui ne saurait la juger, de manière définitive, complètement irrationnelle ou tout à fait rationnelle. Cette part d'inabouti dans la confrontation entre la raison autocritique et les convictions religieuses apparaît pour la société post-séculière plutôt comme une opportunité qui est susceptible d'affûter sa conscience de la force inépuisée des traditions religieuses⁵⁵. Il ne s'agit pas ici de proposer un compromis instable entre des éléments irréconciliables ; il ne faut pas chercher à éviter l'alternative entre une vision d'orientation anthropocentrique et le regard objectivant de la pensée théocentrique ou cosmocentrique⁵⁶. Mais pour qu'un véritable dialogue ait lieu, il faut que la raison séculière ne s'érige pas en juge des vérités de la foi, même si, au final, elle ne peut traduire dans ses propres discours, en principes accessibles à tous, que ce qu'elle admet comme raisonnable⁵⁷.

En effet, aux yeux de Habermas, la philosophie et la religion se

complètement et dépendent l'une de l'autre. En ce sens, les traditions religieuses constituent une sorte de réservoir dans lequel peut puiser une raison autocritique, « prête à apprendre⁵⁸ ». Cette dernière a la capacité et la tâche de traduire le contenu des traditions religieuses dans son propre langage⁵⁹. Rappelons-le : la rupture de la philosophie avec la métaphysique est définitive, nous ne pouvons y retourner sans revenir sur les acquis effectués dans notre compréhension du monde et de nous-mêmes. Mais le processus d'échanges entre raison et religion demeure, pour sa part, continu. Ainsi, la raison séculière ne doit pas tenir pour irrationnelles les assertions de nature religieuse, et, de ce fait, mettre fin au dialogue, mais veiller à maintenir celui-ci ouvert et être attentive aux possibilités de traduction du contenu rationnel de ces assertions en un langage reconnu par tous dans l'espace public, c'est-à-dire en concepts universalisables abstraits⁶⁰. L'histoire de la philosophie vise donc à fournir de nombreux exemples de telles occurrences de transposition en revenant aux phénomènes anthropologiques depuis lesquels les abstractions rationnelles sont issues⁶¹. Elle entend aussi montrer que « la sécularisation exerce moins une fonction de filtre qui sélectionne les contenus de la tradition qu'une fonction de transformation qui modifie le cours de la tradition⁶² ». Sur la base de ces gains de la raison moderne, Habermas a l'intention d'encourager nos contemporains à engager et à poursuivre le dialogue avec les traditions religieuses, dans une époque où, précisément, la force d'intégration sociale des religions lui apparaît comme une ressource pour combler le déficit motivationnel de la raison pratique⁶³.

De son côté, toutefois, la religion doit admettre « l'autorité de la raison "naturelle", donc les résultats faillibles des sciences institutionnalisées et les principes d'un égalitarisme universel en matière de droit et de morale⁶⁴ ». Elle doit aussi renoncer à la violence politique et à la contrainte des consciences par l'imposition de vérités religieuses, reconnaître des libertés égales pour toutes les communautés religieuses et envisager la nécessité de « mettre en relation ses propres vérités de foi avec celles de forces religieuses concurrentes aussi bien qu'avec le monopole des sciences dans la production du savoir universel⁶⁵ ». En un mot, la conscience religieuse doit devenir réflexive⁶⁶. C'est dans cette

optique que la théologie doit se mesurer à la pensée postmétaphysique.

C'est ici que le désaccord entre Habermas et Benoît XVI se clarifie. Nous avons vu qu'ils s'opposent ensemble au naturalisme tout comme au relativisme : pour eux, la raison a un rôle à jouer dans le domaine éthique, ce sont les meilleures raisons qui devraient guider nos choix⁶⁷. *Idem* en ce qui concerne les avancées scientifiques et leur valeur. Ils sont aussi tout à fait d'accord quant à l'absence de contrainte en matière de religion, tout comme sur la nécessité du dialogue entre traditions religieuses ainsi qu'entre croyants et incroyants. Et ils estiment l'un et l'autre que tout dialogue doit s'effectuer sur la base de la raison. Toutefois, et là est tout le problème, ils ne font pas référence à la même « raison ».

Le pape construit son argumentaire sur la « raison commune », une raison qui est fortement marquée par son unité fondamentale, dans toutes ses interrogations. Le discours sur Dieu ou le discours moral seraient donc tout aussi rationnels que le discours des sciences naturelles. Or, pour Habermas, cela revient à effectuer un retour inacceptable à la métaphysique. Se situant dans le sillage de Kant, il estime qu'au questionnement sur Dieu ne peut correspondre aucun savoir fondé en raison. Ici, Benoît XVI ne reconnaît pas l'autolimitation de la raison théorique au seul champ de l'expérience, comme y souscrivent Kant et Habermas. Mais l'opposition du pape semble encore plus radicale avec Habermas qu'avec Kant, puisque celui-ci est d'avis que Kant outrepassa les limites de la raison lorsqu'il intègre l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu dans les postulats de la raison pratique⁶⁸. La justification de la moralité et celle de l'existence de Dieu sont des questions fondamentalement distinctes pour Habermas. La raison a donc une place cruciale à jouer dans les discussions éthiques, mais il s'agit de bonnes raisons qui demeurent irrémédiablement « faibles » (ou faillibles), appelées à être sans cesse révisées.

En conséquence, Habermas reproche au souverain pontife de ne pas prendre suffisamment au sérieux les acquis cognitifs et moraux issus des processus d'apprentissage qui ont eu lieu depuis les derniers siècles et de se dérober devant l'invitation à se confronter à la pensée postmétaphysique :

Avec son discours à Ratisbonne, le pape Benoît XVI a opéré, à propos de la vieille querelle autour de l'hellénisation et de la déshellénisation du christianisme, une critique qui a pris un tour étonnamment antimoderne. Il a du même coup donné une réponse négative à la question de savoir si la théologie chrétienne doit se mesurer aux exigences de la raison moderne postmétaphysique. Le pape se réclame de la synthèse opérée d'Augustin à Thomas entre métaphysique grecque et foi biblique, et il conteste implicitement qu'il y ait de bonnes raisons, dans l'Europe moderne, de justifier la polarisation intervenue de fait entre foi et savoir. Bien qu'il critique la conception selon laquelle « il faut désormais revenir en deçà de l'*Aufklärung* et laisser de côté les idées modernes », le pape se dresse contre la force des arguments sur lesquels cette synthèse des deux visions du monde s'est brisée. Pourtant, le parcours de Duns Scot vers le nominalisme ne mène pas seulement au Dieu volontaire du protestantisme ; il ouvre aussi la voie à la physique moderne. Le tournant critique de Kant ne conduit pas seulement à une critique des preuves de Dieu, mais aussi à l'idée d'autonomie qui, seule, a rendu possible notre compréhension moderne du droit et de la démocratie. Et l'historicisme ne mène pas nécessairement à une dénégation de soi relativiste de la raison. En tant qu'enfant [*sic.*] de l'*Aufklärung*, il nous rend sensibles aux différences culturelles et nous protège de la généralisation de jugements liés au contexte. *Fides quaerens intellectum* : autant il faut saluer la quête de rationalité de la foi, autant il me semble de peu d'aide de retirer de la généalogie de la « raison commune » aux croyants, aux incroyants et aux croyants autrement, les trois poussées de déshellénisation qui ont contribué à la compréhension de soi moderne de la raison séculière⁶⁹.

Habermas interprète ainsi la position de Benoît XVI comme un simple retour à la pensée métaphysique prémoderne. Il rejette du même coup les appels du pape à une autocritique de la raison moderne et à une nouvelle synthèse entre foi et raison.

Conclusion

De cette longue citation, qui clôt « Une conscience de ce qui manque », nous tirons deux conclusions principales. Premièrement, la

divergence entre les deux interlocuteurs semble découler du regard différent qu'ils posent sur l'histoire du rapport entre foi et savoir. Benoît XVI y voit surtout le démembrement de la synthèse augustinienne et thomiste, concomitant avec l'amputation de la raison elle-même dont le rayon d'action s'amenuise sans cesse. Il estime cette autolimitation moderne de la raison illégitime, il n'est pas convaincu de sa nécessité. Les Lumières apparaissent ainsi sous l'angle d'un recul au moins tout autant que d'une avancée : le champ d'application de la raison est fortement réduit, mais concentré dans la seule entreprise scientifique, laissant les vies des individus à la subjectivité et à l'arbitraire. Habermas, pour sa part, est persuadé que les raisons qui ont mené à l'autolimitation de la raison sont bonnes : son souci premier est donc de ne pas retomber en deçà des progrès effectués sur les plans cognitif et moral. Il souligne que le pape écarte complètement de sa réflexion les avancées modernes qui ont permis l'établissement d'États de droit démocratiques. L'appel à une autocritique de la raison moderne, en ce sens, n'est pas audible pour le philosophe, puisque cela équivaldrait à revenir sur ces gains découlant de l'émancipation progressive de la raison moderne. Conséquemment, Habermas estime que la religion a toujours une fonction d'intégration sociale importante à jouer, mais que les religionnaires doivent traduire leur discours dans des concepts qui puissent être jugés recevables par tous, au-delà de la communauté de foi, et qui puissent se présenter dans le débat public comme de bonnes raisons. Pour sa part, Benoît XVI soutient plutôt que pour que la raison soit véritablement « commune » et permette un dialogue incluant toutes les cultures, elle se doit de ne pas exclure les questions de foi propres à l'humain et doit plutôt accueillir, sans imposer une traduction postmétaphysique contraire à leur essence, la parole des croyants des différentes traditions religieuses. Il semble y avoir ici une impasse difficilement surmontable entre la raison commune du pape et la raison postmétaphysique du philosophe, chacune se revendiquant comme seul fondement possible au dialogue authentique et donc refusant de se soumettre aux exigences critiques de l'autre.

Deuxièmement, cette façon de terminer « Une conscience de ce qui manque » préfigure l'entreprise, achevée une dizaine d'années plus

tard, des deux tomes d'*Une histoire de la philosophie*. D'une certaine manière, forcément encore inchoative, la ligne directrice y est établie : partant de la raison postmétaphysique, Habermas dessine une autre généalogie que celle évoquée par le souverain pontife dans son discours de Ratisbonne, s'attachant à souligner les bonnes raisons justifiant la « compréhension de soi moderne de la raison séculière ». De l'apparition de la transcendance lors de la période axiale jusqu'aux deux synthèses augustinienne et thomiste, Benoît XVI se retrouverait probablement largement dans les cinq premiers chapitres d'*Une histoire de la philosophie*. Mais à partir de Duns Scot, Habermas raconte une autre histoire, qui met davantage l'accent sur les acquis cognitifs et moraux accomplis depuis les derniers siècles : l'émergence progressive de la science moderne, mais aussi de l'autonomie, de l'État de droit démocratique et du pluralisme – ces derniers trouvant leur empreinte dans le concept de *liberté rationnelle*, que Habermas reconstruit dans le deuxième tome de son ouvrage à partir de la philosophie de Kant. En un mot, il s'agit d'une histoire qui met en exergue les avancées de la modernité et des Lumières et qui, par là, souhaite relancer la raison postmétaphysique guettée par le défaitisme. Ne désespérons pas ! nous dit Habermas, notre histoire des derniers siècles n'en est pas une de déclin et de fourvoiements, d'assombrissement et de réduction du champ de la raison : elle est surtout une histoire marquée par des progrès importants auxquels il importe de ne pas renoncer. En ce sens, *Une histoire de la philosophie* vise à démontrer que la raison moderne possède en elle-même les ressources nécessaires, dans son dialogue continu avec la tradition, pour faire face aux défis actuels.

-
1. Benoît XVI, *Foi, Raison et Université : souvenirs et réflexions*, Discours du Saint-Père, Rencontre avec les représentants du monde des sciences, Grand amphithéâtre de l'Université de Ratisbonne, 12 septembre 2006.
 2. Respectivement Christian Jambet, « Les malentendus de Ratisbonne : l'islam, la volonté et l'intelligence », dans *Esprit*, no 11, novembre 2006, p. 10-20 et Olivier Abel, « Une division occidentale au sein du christianisme ? », dans *ibid.*, p. 21-26.
 3. Jürgen Habermas, « Une conscience de ce qui manque. Les liens de la

- foi et de la raison », trad. Jean-Louis Schlegel, dans *Esprit*, n° 5 (2007), p. 5-13.
4. En français, l'échange est tout d'abord traduit par Jean-Louis Schlegel dans le numéro de juillet 2004 d'*Esprit* sous le titre « Les fondements pré-politiques de l'État démocratique ». Une publication suivra sous forme de livre en 2010, aux éditions Salvator, avec une traduction révisée de J.-L. Schlegel et une préface de Florian Schuller : *Raison et religions. La dialectique de la sécularisation*. Pour un excellent résumé du propos de Habermas à cette occasion, voir Stefan Müller-Doohm, *Jürgen Habermas. Une biographie*, trad. Frédéric Joly, Paris, Gallimard, 2008, p. 427-429.
 5. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, trad. Frédéric Joly, tome 1, Paris, Gallimard, 2021 et *Une histoire de la philosophie. Liberté rationnelle : Traces des discours sur la foi et le savoir*, trad. Frédéric Joly, tome 2, Paris, Gallimard, 2023.
 6. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie. La constellation occidentale de la foi et du savoir*, *op. cit.*, p. 9.
 7. Benoît XVI, *op. cit.*, § 1.
 8. *Ibid.*
 9. *Ibid.*, § 3.
 10. *Ibid.*, § 5.
 11. *Ibid.*
 12. *Ibid.*, § 6.
 13. *Ibid.*, § 7.
 14. *Ibid.* Il maintient à cet égard que « la foi de l'Église s'en est toujours tenue à la conviction qu'entre Dieu et nous, entre son esprit créateur éternel et notre raison créée, existe une réelle analogie [...] Dieu ne devient pas plus divin si nous le repoussons loin de nous dans un pur et impénétrable volontarisme, mais le Dieu véritablement divin est le Dieu qui s'est montré comme *Logos* et qui, comme *Logos*, a agi pour nous avec amour ». L'opposition à l'éclatement de la synthèse de la foi chrétienne avec la métaphysique grecque est ici nette.
 15. *Ibid.*, § 9.
 16. *Ibid.*, § 10.
 17. *Ibid.*
 18. *Ibid.*, § 11. On peut penser à son ouvrage *L'essence du christianisme*, publié en 1900.
 19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, § 13.
21. *Ibid.*
22. *Ibid.*, § 14.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*, § 15.
27. « Nous sommes tous reconnaissants pour les vastes possibilités que [la raison moderne] a ouvertes à l'homme et pour les progrès en humanité qu'elle nous a donnés. L'éthique de la scientificité – vous y avez fait allusion M. le Recteur magnifique – est par ailleurs volonté d'obéissance à la vérité et, en ce sens, expression d'une attitude fondamentale qui fait partie des décisions essentielles de l'esprit chrétien. Il n'est pas question de recul ni de critique négative, mais d'élargissement de notre conception et de notre usage de la raison ». *Ibid.*
28. *Ibid.*
29. *Ibid.*
30. « Le courage de s'ouvrir à l'ampleur de la raison et non de nier sa grandeur – tel est le programme qu'une théologie se sachant engagée envers la foi biblique doit assumer dans le débat présent. "Ne pas agir selon la raison, ne pas agir avec le *Logos*, est en contradiction avec la nature de Dieu" a dit Manuel II à son interlocuteur persan, en se fondant sur sa vision chrétienne de Dieu. Dans ce grand *Logos*, dans cette amplitude de la raison, nous invitons nos interlocuteurs au dialogue des cultures. La retrouver nous-mêmes toujours à nouveau est la grande tâche de l'Université ». *Ibid.*, § 16.
31. *Ibid.*
32. Nous sommes redevables ici de la structure dégagée par Friedo Ricken (« Postmetaphysical Reason and Religion », dans Jürgen Habermas, *An Awareness of What is Missing. Faith and Reason in a Post-Secular Age*, trad. Ciaran Cronin, Cambridge, Polity, 2010) dans un exposé dont Habermas salue lui-même l'excellence (Jürgen Habermas, « A Reply », dans *ibid.*, p. 79).
33. *Id.*, « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 12.
34. Il ne semble pas toujours en avoir été ainsi. Par exemple, dans le second tome de la *Théorie de l'agir communicationnel*, Habermas prétend que les fonctions d'intégration sociale remplies par les pratiques rituelles religieuses vont être progressivement transférées à une raison communicationnelle sécularisée, l'autorité sacrée passant du côté du consensus

- acquis par la raison communicationnelle. Sur l'évolution de la pensée de Habermas sur ce sujet, voir l'exposition de Michael Reder et Josef Schmidt (« Habermas and Religion », dans *Id., An Awareness of What is Missing, op. cit.*, p. 3-8.).
35. *Id.*, « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 9.
36. *Ibid.*
37. *Ibid.* (nous soulignons).
38. *Ibid.*
39. *De la généalogie de la pensée postmétaphysique. Une autre histoire de la philosophie ayant pour leitmotivs les discours sur la foi et le savoir* est d'ailleurs le titre originellement envisagé par Habermas pour *Une histoire de la philosophie*. *Id., Une histoire de la philosophie. La constellation occidentale de la foi et du savoir, op. cit.*
40. *Id.*, « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 9-10.
41. *Ibid.*
42. *Id., Une histoire de la philosophie. Liberté rationnelle : Traces des discours sur la foi et le savoir, op. cit.*, p. 696.
43. *Ibid.*, p. 682.
44. *Ibid.*, p. 681-682.
45. *Ibid.*, p. 681.
46. *Ibid.*, p. 695.
47. *Ibid.*, p. 694.
48. Habermas fait toutefois remonter plus tôt l'impulsion originnaire pour ce projet, dans un échange avec Johann B. Metz en 1997 (*Id., Une histoire de la philosophie. La constellation occidentale de la foi et du savoir, op. cit.*, p. 755 n11).
49. *Id.*, « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 7.
50. *Ibid.*
51. *Ibid.*, p. 8.
52. *Ibid.*
53. *Ibid.*
54. Habermas évoque ici la philosophie de Hegel. *Ibid.*
55. *Ibid.*, p. 9.
56. *Ibid.*, p. 7.
57. *Ibid.*
58. *Ibid.*, p. 9.
59. Friedo Ricken, *loc. cit.*, p. 51-52.

60. Jürgen Habermas, « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 12.
61. Friedo Ricken, *loc. cit.*, p. 52-53. Pour quelques exemples d'une telle « traduction », voir la note suivante.
62. Jürgen Habermas, « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 9.
63. Le commentaire de Habermas est ici éclairant : « Kant felt it to be a major deficiency that practical reason is unable to justify the realization of collective goals based on solidarity or the cooperative averting of collective dangers as convincingly and effectively as the individual observance of moral duties. He regarded the philosophical assimilation of religious traditions as the correct way to make good this deficiency. [...] This is why I think it makes sense to re-examine the relation between philosophy and religion from the perspective of the Axial Age » (*id.*, « A Reply », *loc. cit.*, p. 75-76). Habermas clarifie ce qu'il entend par une telle assimilation un peu plus loin : « when secular reason tries to use the means of postmetaphysical thinking to assimilate contents from the Christian tradition in accordance with its own standards [...], part of the Christian heritage is transposed into the horizon of discourses of justification which no longer measure themselves against the authority of the lived faith but against the standards of the relevant valid factual knowledge. Since Hegel and the rise of historical thinking, philosophy has discovered this religious heritage within itself. Philosophical concepts such as those of the person, freedom, and individuation, history and emancipation, community and solidarity, are infused with experiences and connotations which stem from the biblical teaching and its tradition. Since that time, this process of the assimilation of unexhausted contents has been continued by religious authors from Kierkegaard to Bloch and Benjamin, Lévinas and Derrida. What counts on the philosophical side is the pervasiveness which philosophical translations acquire for the secular environment » (*Ibid.*, p. 80).
64. *Id.*, Habermas, J. , « Une conscience de ce qui manque », *loc. cit.*, p. 7.
65. *Ibid.*, p. 11.
66. *Ibid.*
67. Qu'en matière morale, l'homme ne soit renvoyé qu'à son expérience subjective et aux données de l'évolution ou de la psychologie, cela est jugé comme étant une réduction de l'homme inacceptable pour le pape. Habermas juge également cette voie insatisfaisante : pensons par exemple au regard critique qu'il porte sur l'éthique de Hume dans *id.*, *Une histoire de la philosophie. Liberté rationnelle : Traces des discours sur la foi et le savoir*, *op. cit.*, p. 221-224.

68. *Ibid.*, p. 288-299.

69. *Id.*, *loc. cit.*, p. 12-13.

L'avènement du monothéisme juif : Jürgen Habermas et Jan Assmann sur la position singulière du monothéisme

LAURENCE LÉVESQUE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Dans cet article, je présente l'avènement du monothéisme juif et son importance dans le cadre du projet de Jürgen Habermas visant à reconstituer le rapport entre foi et savoir. Dans la première partie de l'article, je présente la transition du paganisme au monothéisme juif, marquée par « l'épisode Moïse » et la révélation des Dix Commandements, qui, selon Habermas, conduit à une moralisation du sacré et à l'émergence d'une éthique universelle de la loi. Dans la deuxième partie, je présente la thèse de Jan Assmann qui souligne, contrairement à Habermas, la singularité révolutionnaire du monothéisme et son potentiel de violence et d'intolérance, résultant de la distinction mosaïque entre religions primaires inclusives et religions secondaires exclusives. Enfin, j'analyse les réponses de Habermas à Assmann qui lui conteste la thèse de la violence inhérente au monothéisme.

Introduction

La période axiale, concept mis de l'avant par le philosophe Karl Jaspers, a inauguré une ère de questionnement continu sur le sens de l'existence humaine en plus d'avoir donné naissance à des idées et à des valeurs qui continuent d'influencer nos sociétés actuelles, telles que l'idée de sujet, de droit individuel et de rationalité communicationnelle¹. Cette période, qui s'étend approximativement entre 800 et 200 av. J.-C., a connu l'émergence des grandes images du monde comme le confucianisme, le bouddhisme, la métaphysique grecque, le zoroastrisme, le judaïsme pour n'en nommer que quelques-unes. C'est égale-

ment au début de cette période, plus précisément à partir du judaïsme, que s'est actualisé le passage du « paganisme » au monothéisme, soit le passage de la pluralité des dieux au Dieu unique. Dans son œuvre *Une histoire de la philosophie*, le philosophe allemand Jürgen Habermas retrace l'histoire du rapport entre foi et savoir et traite de ce passage du polythéisme au monothéisme. Pour lui, l'avènement du monothéisme trouve ses racines dans l'« épisode Moïse » et s'opère à travers une moralisation du sacré. Pour l'égyptologue Jan Assmann, cependant, le monothéisme pourrait remonter à une période encore plus lointaine, soit à la vénération pratiquement exclusive du Dieu Aton, sous le règne du pharaon Akhenaton à Amarna en Égypte au 14^e siècle avant J.-C. Pour Assmann, le monothéisme occupe une place bien particulière au sein des images du monde de la période axiale, une perspective que Habermas ne partage pas entièrement pour des raisons qui seront présentées dans la troisième section de cet article. Dans le présent texte, je m'interrogerai sur le renoncement du paganisme par le monothéisme juif et sur la position de ce dernier dans l'histoire.

Plus précisément, mon intention est d'approfondir les thèses de Jürgen Habermas sur la position singulière du monothéisme, telles que présentées dans l'excurus de la section deux du chapitre trois de son ouvrage *Une histoire de la philosophie*². Mon analyse se divisera en trois sections. D'abord, je présenterai la proposition habermassienne selon laquelle l'avènement du monothéisme juif constitue une moralisation du sacré. Ensuite je présenterai la thèse de Jan Assmann sur le potentiel de violence du monothéisme juif. Enfin, je soulignerai les réserves de Habermas concernant la thèse d'Assmann, exposées dans son excursus.

1. L'avènement du monothéisme juif

Avant de s'interroger sur la possible position singulière du monothéisme au sein des différentes traditions de la période axiale, il est essentiel d'indiquer comment s'opère l'avènement du monothéisme juif d'après Habermas. Ce phénomène prend racine dans ce que le philosophe nomme « l'épisode Moïse », symbolisé par la présentation des Dix Commandements de Dieu au peuple d'Israël sur le mont Sinaï,

ainsi que par l'établissement d'une Alliance entre Dieu et le peuple juif. À travers la création de cette Alliance égalitaire et antiautoritaire, Dieu est reconnu comme législateur moral par le peuple juif, ce qui marque le début d'une moralisation du sacré et l'émergence d'une éthique universelle de la loi chez celui-ci. Plusieurs siècles après la scène-clé du mont Sinaï, les prophètes juifs se révoltent moralement contre les injustices au sein du peuple, notamment à la suite de l'effondrement du royaume d'Israël en 722 av. J.-C. Suivant l'expression de Habermas, cet ébranlement a conduit le peuple juif à une percée cognitive majeure, ouvrant ainsi la voie au développement du monothéisme. Enfin, c'est cette percée cognitive qui marque le début de ce que Habermas appelle une phase d'abstraction et un rapport à la transcendance qui implique un dépassement progressif du monde des dieux vers un dieu unique, personnel et au-delà du monde.

1.1. L'épisode Moïse et la moralisation du sacré

Sur le mont Sinaï, Dieu apparaît à Moïse sous la forme d'un buisson ardent. Dieu mentionne à Moïse avoir vu la misère des fils d'Israël et lui demande de les libérer de l'esclavage en Égypte³. Moïse conduit donc les Israélites hors d'Égypte et, sur le mont Sinaï, Dieu révèle à Moïse les Dix Commandements⁴, c'est-à-dire les lois fondamentales pour la vie religieuse et sociale du peuple d'Israël. À ce moment précis, une Alliance est créée entre Dieu et le peuple d'Israël : ce dernier promet foi et obéissance en échange du Salut divin. D'après Habermas, ces révélations de Dieu sur le mont Sinaï ont permis d'instaurer une autonomie sociale et politique chez le peuple juif⁵. Cette alliance marque un point tournant dans l'histoire de la religion juive, qui se traduit par une transformation à plusieurs niveaux. Premièrement, le fait que Dieu se révèle à Moïse pour la première fois sous son nom : « Je suis celui qui suis⁶ », « Je suis Yahvé⁷ », marque un changement du rapport entre Dieu et les hommes et par la même occasion, le début d'une période d'interaction entre Dieu et son peuple, caractérisée par une forme de dualité communicationnelle. Deuxièmement, la principale distinction entre la nouvelle et l'ancienne religion juive est cette transformation du dieu de la tribu, Jahvé⁸, qui n'était qu'un dieu parmi les autres, en

un Dieu unique, créateur tout puissant qui crée une Alliance avec son peuple. Pour Habermas, c'est justement « à travers la conscience critique et en même temps sensible au péché d'un peuple vivant sous le regard d'un dieu rédempteur qui légifère et oblige absolument » que se révèle le sens du monothéisme⁹.

Bien que le monothéisme semble trouver ses racines dans l'épisode Moïse et ses répercussions, il est important de mentionner que bien avant l'évènement du mont Sinaï, l'ancien dieu de la tribu, Jahvé, avait assurément dû être vénéré de manière plus ou moins exclusive au sein du royaume de l'ancien Israël, situé entre la mer Morte, le désert arabe et la mer Méditerranée. Toutefois, selon Habermas, cette monolâtrie, c'est-à-dire l'adoration d'un seul dieu malgré la reconnaissance de l'existence de plusieurs divinités, était bien loin de rompre avec la diversité mythologique et avec l'immanence au monde des dieux de l'époque. De plus, l'hénothéisme – la croyance selon laquelle un dieu est reconnu comme étant supérieur à tous les autres dieux – est bien loin de considérer le dieu de Moïse comme le Dieu unique, niant ainsi complètement l'existence des autres dieux. Ce n'est qu'après l'Alliance créée entre Dieu, Moïse et le peuple d'Israël qu'un vrai monothéisme commence à se faire sentir. En effet, le tout premier commandement que Dieu énonce à Moïse est formulé ainsi : « Tu n'auras pas d'autres dieux face à moi¹⁰ ». Ce commandement exprime le rejet de la notion de multiples dieux pour promouvoir celle d'un Dieu unique, créateur, rédempteur et transcendant.

Avec cette nouvelle Alliance, Dieu se présente comme législateur moral, marquant ainsi le commencement de ce que Habermas désigne comme une moralisation du sacré dans le sens d'une éthique universelle de la loi en Israël. Ce concept, tel que discuté par Habermas, fait référence à la naissance d'une exigence de justice, d'éthique et de moralité issue du domaine sacré, symbolisant ainsi un processus où des normes et des principes moraux émergent du sacré. Dans le cas du judaïsme, la moralisation du sacré s'exprime par la moralisation du Salut et de la damnation, c'est-à-dire la notion de délivrance ou de condamnation par la volonté divine. Sur le mont Sinaï, Dieu offre gratuitement au peuple une Alliance comportant Dix Commandements qui ont, selon Haber-

mas, un caractère révolutionnaire autant sur le plan moral que politique. Ce qui rend les commandements et l'épisode Moïse révolutionnaires, c'est l'imbrication de l'idée de transcendance divine et de l'idée d'une justice salvatrice au sein même de la pensée de l'Alliance¹¹. Cette idée d'une justice salvatrice, qui promet le Salut en échange de la foi et de l'obéissance, représente, pour Habermas, l'essence même de la moralisation du sacré. À partir de cet instant, nous passons d'un Dieu créateur à un Dieu créateur et rédempteur.

Par ailleurs, à travers sa loi, Dieu établit une relation éthique avec l'homme, ce qui conduit Habermas à décrire la moralisation du sacré chez le peuple juif comme étant réalisée à travers une éthique universelle de la loi. La loi de Dieu, mise de l'avant dans la pensée de l'Alliance, est universelle, égalitaire et antiautoritaire. Celle-ci est en effet universelle puisque ses principes moraux et éthiques s'appliquent à tous les individus, sans exception ni privilège. Elle est aussi égalitaire puisqu'elle met l'accent sur l'égalité morale entre les individus. Finalement, elle est antiautoritaire puisqu'elle favorise une obéissance autonome de la part des individus, qui ont la liberté d'accepter ou non cette offre d'alliance. Ainsi, la Table des Lois remise par Dieu à Moïse sur le mont Sinaï, incarne une éthique du commandement et de la loi. À partir de cet événement, le peuple juif s'engage à obéir absolument aux commandements de Dieu, maintenant ceux-ci au centre de la vie morale, en échange du Salut divin¹². Habermas précise que cette moralisation du sacré dans le sens d'une éthique universelle de la loi a également impliqué une réévaluation du pouvoir politique. En effet, les cinq livres attribués à Moïse convergent vers l'idée que l'unique forme légitime de pouvoir politique est celle de la théocratie, c'est-à-dire un système politique où le pouvoir est exercé par des autorités religieuses. Pour Habermas, l'événement du mont Sinaï montre très clairement comment la relation entre politique et religion a fortement changé par rapport à celle qui prévalait dans les sociétés polythéistes, où la figure divinisée du roi était dominante.

En somme, l'Alliance créée entre Dieu et le peuple juif sur le mont Sinaï revêt un caractère révolutionnaire à la fois sur les plans moral, politique et historique. Cet événement permet non seulement à Moïse de

conduire les Israélites hors de l'esclavage en Égypte, mais également d'établir grâce au Dix Commandements de Dieu, les lois fondamentales pour la vie religieuse, sociale et politique de leur peuple. Ainsi, du sacré émergent des principes moraux aiguisés. De plus, il convient de noter que la pensée de l'Alliance contient les prémices d'une morale universaliste déontologique, telle qu'elles trouvent écho chez Kant et Habermas. Cette éthique de la loi possède un caractère déontologique important, impliquant une obéissance inconditionnelle à un Dieu transcendant et rédempteur, ce qui explique en grande partie l'importance de l'épisode Moïse. Enfin, bien que la moralisation du sacré trouve ses racines dans la scène-clé sur le Sinaï, Habermas précise que la percée cognitive qui mène à un monothéisme strict s'opère toutefois plusieurs siècles plus tard, plus précisément à travers une révolte morale.

1.2. La percée cognitive et la phase d'abstraction menant au monothéisme

Pour Habermas, le rôle des prophètes Isaïe, Osée, Amos et Michée au 8^e siècle avant J.-C. en Israël a été crucial. Selon lui, la transformation de la croyance mythique en Yahvé en un monothéisme strict a premièrement été le fruit d'une révolte morale de la part de ces prophètes¹³. Pour appuyer son propos, Habermas cite Isaïe qui s'indigne des « juges injustes » : « Malheur à ceux qui prescrivent des lois malfaisantes et, quand ils rédigent, mettent par écrit la misère.¹⁴ » En plus de dénoncer les injustices, Isaïe propage le message du jugement de Dieu qui, lui, est juste : « Il jugera les faibles avec justice, il rendra une sentence équitable pour les humbles du pays.¹⁵ » Les prophètes dénoncent donc, au nom de Dieu, les pratiques immorales qu'ils aperçoivent dans leur société. Cette révolte morale représente, pour Habermas, une percée cognitive importante qui, chez le peuple juif, aboutit à ce qu'il appelle une phase d'abstraction en une transcendance. Dans le cadre général des religions de la période axiale, il faut le rappeler, ce passage à la divinité transcendante se produit lorsque les différentes images du monde, telles que le judaïsme, le bouddhisme, le confucianisme ou la métaphysique grecque, reconnaissent Dieu ou le divin en tant que finalité délivrante d'une voie de Salut¹⁶. En ce qui concerne le judaïsme,

Habermas précise toutefois que c'est à la suite de certaines ruptures importantes comme l'effondrement du royaume d'Israël en 722 av. J.-C., la destruction du Temple, la perte de toute autonomie politique et l'exil, que la phase d'abstraction conduisant à un Dieu transcendant s'est réellement enclenchée¹⁷. Ainsi, selon Habermas, c'est grâce à cette percée cognitive des Juifs que le discours monothéiste d'un Dieu unique, personnel et transcendant a pu émerger.

2. La thèse de Jan Assmann sur la position singulière du monothéisme

Dans son analyse, Habermas se penche sur la thèse de Jan Assmann selon laquelle le monothéisme juif occupe une place particulière parmi les traditions apparues au même moment¹⁸. Plus précisément, selon le psychiatre Jean-Paul Hiltenbrand, la thèse d'Assmann est « celle de la nature traumatique de l'instauration du monothéisme et du bouleversement culturel profond qu'il engendre et qui donne au monothéisme juif ce caractère d'irréductibilité, de définitif, de majeur au milieu de toutes les autres religions de la région.¹⁹ » En effet, dans son œuvre *Le prix du monothéisme*, Jan Assmann se prononce sur l'émergence du monothéisme et sur ses répercussions. Mon intention est ici de présenter de manière succincte la thèse d'Assmann afin de fournir, dans la dernière section de ce texte, une perspective critique sur celle-ci à travers les arguments de Habermas. Plus précisément, je présenterai d'abord la position singulière du monothéisme exposée par Jan Assmann en commençant par une brève explication de l'objet central de sa thèse, la distinction mosaïque. Par la suite, j'expliquerai ce qui caractérise la position singulière du monothéisme pour Assmann, soit son potentiel de négation, d'intolérance et de violence.

2.1. La distinction mosaïque et le caractère violent et intolérant de la révolution monothéiste

Pour Assmann, le point de départ de la distinction mosaïque est la différenciation structurale entre les religions primaires et les religions secondaires. Les religions primaires sont des religions que nous pourrions qualifier de tribales et de polythéistes. Pour celles-ci, les dieux existent et vivent avec les hommes de manière variablement distanciée,

sans qu'il y ait pour les individus aucune nécessité d'y croire puisque les dieux font partie du cosmos en principe²⁰. Dans ce type de religions, les vérités se présentent de manière tout aussi diversifiée et autorisée. Selon Assmann, les religions primaires sont donc considérées comme inclusives et tolérantes. En revanche, les religions secondaires, elles, ont un regard condescendant sur les religions primaires. Elles sont intolérantes à leur égard et les condamnent pour idolâtrie, paganisme et superstition²¹. Le terme « contre-religion » peut également être appliqué aux religions secondaires, reflétant principalement une refonte des rapports entre identité et altérité, résultant d'un nouveau cadre théologico-politique²². Ce concept de contre-religion se caractérise principalement par sa dimension révolutionnaire, exclusive et intolérante. En effet, le passage des religions primaires aux contre-religions est le résultat d'une rupture qui instaure l'idée d'un Dieu unique et exclusif, soit les débuts d'un tournant monothéiste. Cette rupture provient principalement de l'établissement d'une distinction entre le vrai et le faux dans la religion et c'est principalement de cette reconnaissance d'une vérité unique au sein de la religion que traite la distinction mosaïque mise de l'avant par Jan Assmann.

Celui-ci précise que la distinction mosaïque n'est pas un événement historique précis qui modifie le monde une fois pour toutes, mais est plutôt une idée régulatrice qui a déployé sa « puissance de transformation » à différents moments et pendant plusieurs millénaires²³. Plus précisément, cette « puissance de transformation du monde » trouve ses racines dans un nouveau type de vérité, introduit par la distinction mosaïque, soit la vérité absolue, la vérité révélée, la vérité métaphysique ou la vérité de croyance²⁴. En effet, ce que Assmann appelle la distinction mosaïque ne se résume pas à la distinction entre le Dieu unique et les dieux multiples, mais implique également « la distinction entre le vrai et le faux dans la religion, entre le vrai Dieu et les faux dieux, entre le vrai dogme et les dogmes erronés, entre le savoir et le défaut de savoir, entre la croyance et le défaut de croyance, etc.²⁵ » Ainsi, pour Assmann, la distinction mosaïque implique une forme de dogmatisme.

Il rappelle que la première véritable distinction entre le vrai et le faux dans le domaine religieux a pu être observée en Égypte au 14^e

siècle avant J.-C., pendant le règne d'Akhenaton à Amarna. En effet, le pharaon égyptien Akhenaton a tenté de réformer radicalement la religion égyptienne en introduisant le culte du dieu soleil Aton comme le Dieu suprême, unique et exclusif. Ce rejet du panthéon traditionnel égyptien polythéiste au profit d'un culte exclusif d'Aton marqua une forme de révolution monothéiste²⁶. Assmann précise qu'ici, il n'est pas primordial de déterminer s'il s'agissait oui ou non d'un vrai monothéisme²⁷. Toutefois, ce qui importe, c'est que les dieux et les cultes des religions traditionnelles avaient tous été supprimés et réprimés. Bien que cela ne constitue pas une conversion monothéiste stricte, Assmann souligne que l'adoration principalement exclusive du Dieu Aton représente néanmoins un moment monothéiste important.

Assmann présente ainsi deux voies conduisant au monothéisme : la voie évolutive et la voie révolutionnaire²⁸. La voie évolutive conduit à un monothéisme inclusif qui n'est en fait rien d'autre que l'aboutissement du polythéisme. Cette voie ne connaît pas la distinction entre vraie et fausse religion. De son côté, la voie révolutionnaire conduit à un monothéisme exclusif après une rupture révolutionnaire avec tout ce qui précède. Cette voie se fonde sur la distinction entre vraie et fausse religion.

Au sein même de la Bible, il est possible de remarquer des conflits entre ce qui est vrai et ce qui est faux en plus de remarquer les traces du passage des religions primaires à la contre-religion. L'intolérance et la violence du monothéisme font l'objet d'une série de passages centraux de l'Ancien Testament. En effet, pour Assmann, l'histoire du monothéisme se caractérise parfois par une violence importante²⁹. Afin d'appuyer ses propos sur cette violence « inhérente » au monothéisme, à l'instar de détracteurs de la religion biblique, Assmann invoque certains exemples comme : le massacre qui fait suite à la scène du Veau d'or, l'instauration violente de la réforme josianique, la dissolution forcée des mariages mixtes³⁰, etc. Selon Assmann, plusieurs événements décrits dans l'Ancien Testament témoignent de l'intolérance et la violence qui ont marqué l'établissement du monothéisme.

Enfin, il est important de nuancer légèrement les propos d'Assmann en ce qui concerne la violence « inhérente » aux religions mono-

théistes. Lorsqu'Assmann utilise le terme « inhérent », il fait référence à une implication³¹. Il ne suggère pas qu'il existe un monde polythéiste pacifique et un monde monothéiste violent et intolérant. Il propose plutôt que le monothéisme possède une singularité révolutionnaire, marquée par un potentiel de violence et d'intolérance, découlant de la distinction mosaïque entre les religions primaires inclusives et les religions secondaires exclusives.

3. La réponse de Jürgen Habermas à la thèse de Jan Assmann

Dans son ouvrage *Une histoire de la philosophie*, Habermas a tenu à réagir à cette thèse d'Assmann qu'il juge complexe et qu'il souhaite clarifier. Selon Habermas, Assmann examine pour l'essentiel trois facteurs dans sa thèse : la prétention à la vérité exclusive des religions de la révélation, une moralisation du sacré excluant la tolérance et, comme conséquence pratique des deux, l'ordre de mission du christianisme et de l'islam³². Voyons de quoi il en retourne.

3.1. La prétention à la vérité exclusive

Assmann affirme que la distinction entre le vrai et le faux dans le monothéisme révolutionnaire révèle son caractère dogmatique et c'est précisément ce caractère intolérant et violent qui contribuerait à l'idée d'une singularité du monothéisme. Toutefois, pour Habermas « toutes les doctrines religieuses et sapientiales de la période axiale partagent une forme de pensée dogmatique³³ ». En effet, pour Habermas, les phénomènes évoqués par Assmann lorsqu'il interprète les conséquences polarisantes du rejet du paganisme par le monothéisme, ne sont pas simplement liés aux croyances elles-mêmes, mais plutôt aux circonstances historiques qui ont façonné la manière dont les croyants, les sages et les illuminés interagissent avec les mythes et les rites transmis. En d'autres termes, Habermas suggère que les différences dans la relation des individus avec les croyances religieuses ne sont pas uniquement dues à des différences dans les croyances elles-mêmes, mais sont également influencées par le contexte historique et culturel dans lequel ces croyances émergent et sont transmises.

Pour appuyer son propos, Habermas donne les exemples des autres

images du monde de la période axiale, soit le bouddhisme, le confucianisme et la métaphysique grecque. En ce qui concerne le bouddhisme, il rejette les croyances et les pratiques des traditions populaires brahmaniques de la même manière que le judaïsme rejette les récits mythiques répandus dans les anciens empires de l'Orient. Toutefois, puisque le bouddhisme est principalement une doctrine du Salut individuel, il va de soi que la prise de distance par rapport aux autres religions n'ait pas pu se dérouler de manière politique comme en Israël. Il n'en reste pas moins que cette rupture a tout de même été vécue. En ce qui concerne le confucianisme, Habermas mentionne que ce dernier a lui aussi transformé, à sa manière, les croyances populaires en les réévaluant, en les revalorisant et en les faisant entrer dans la sphère de l'éthique. Finalement, s'agissant des philosophes grecs, Habermas précise qu'ils ont préféré rester attachés au « rapport esthétique de lettrés érudits à un monde des dieux transformé en fiction³⁴ ». Ils en ont d'ailleurs payé le prix, car ils n'ont pu participer au culte de la *polis* (i.e. la cité-État de la Grèce antique). Ainsi, à la thèse de Assmann qui stipule que c'est la prétention à la vérité exclusive de la distinction mosaïque qui confère son caractère singulier au monothéisme, Habermas répond que toutes les doctrines religieuses de la période axiale partagent inévitablement cette forme de pensée dogmatique.

3.2. Une moralisation du sacré excluant la tolérance

Bien que d'autres traditions de la période axiale, telles que le bouddhisme et le confucianisme, aient également connu des moments de rupture qui témoignent d'une prétention à la vérité, ce qui différencie véritablement le monothéisme, selon Assmann, c'est la nature de cette rupture, caractérisée par son intolérance et sa violence. Pour Habermas, cette thèse de la violence manque de consistance et néglige certains aspects. Entre autres, selon Habermas, c'est plutôt à cause de la distinction qu'il fait entre le bien et le mal que le monothéisme strict se distingue de la monolâtrie, du polythéisme et aussi de toutes les religions cosmocentriques de la période axiale. C'est cette idée de « mal radical », résultant d'une eschatologie liée à la dimension de l'histoire du Salut, qui est, pour Habermas, tout à fait singulière. Cependant, ce com-

bat radical contre le mal s'aperçoit davantage au sein du christianisme et, pour Habermas, celui-ci ne contribue pas véritablement à éclairer les débats sur le caractère supposément violent du monothéisme.

C'est pourquoi Habermas remet en question cette thèse du potentiel de violence du monothéisme, soulignant que c'est justement grâce au processus de moralisation du sacré, enclenché par l'Alliance entre Dieu et le peuple juif, que de nombreux actes de violence ont en réalité pu être proscrits. En effet, la moralisation du Salut et de la damnation a mené, entre autres, à l'abolition de la violence mythique du culte sacrificiel. Pour cette raison, Habermas prétend que l'accusation faite au monothéisme de se prêter à une violence déchaînée perd de sa crédibilité lorsqu'on la considère au niveau de l'histoire de l'évolution. « Comme le constate Assmann lui-même – précise-t-il – l'institution de Dieu en législateur moral signifie à cet égard – en comparaison de la fusion de Salut et de pouvoir opérée dans les royaumes sacraux des premières civilisations – une délivrance³⁵ ».

Habermas ajoute que le soupçon à l'égard de la moralisation du sacré provient en partie d'une mauvaise compréhension de la tolérance qui ignore le fait que la tolérance envers les différentes visions du monde découle principalement de l'universalisme moral de la période axiale. Pour tolérer des perspectives différentes, il faut un ensemble de convictions communes permettant une reconnaissance mutuelle. Cette forme de « morale tolérante » trouve sa forme la plus complète dans les principes des démocraties libérales. Toutefois, Habermas reconnaît que même si le monothéisme possède le potentiel cognitif nécessaire pour instaurer des rapports faits de tolérance, il peut parfois être soupçonné de favoriser l'intolérance et la violence. Il souligne par exemple que les guerres confessionnelles entre les religions monothéistes montrent que la modernité occidentale a dû franchir des seuils importants pour libérer la morale de sa fusion avec le sacré. Habermas conclut ainsi que le monothéisme a adopté une forme universaliste qui lui permet d'aller au-delà des limites de chaque communauté religieuse ou confessionnelle, ce qui affaiblit, selon lui, la thèse d'Assmann selon laquelle il y aurait une violence inhérente au monothéisme.

3.3. L'ordre de mission du christianisme et de l'islam

Dans son excursus, Habermas rappelle que la thèse d'Assmann sur la position singulière du monothéisme a fait beaucoup réagir et a été largement critiquée. En effet, après plusieurs débats, Assmann a raffiné sa thèse originelle à maints égards. Entre autres, Assmann précise que « le judaïsme lui-même n'a jamais transmué en violence historique³⁶ ». Contrairement au christianisme et à l'islam, le judaïsme ne connaît aucun ordre de conversion missionnaire et c'est précisément cet ordre missionnaire qui a rendu possible plusieurs violences comme les croisades chrétiennes, les mises à mort par le feu des hérétiques, les pogroms ainsi que les conquêtes islamiques. Cette rectification de sa thèse amène Assmann à différencier deux sortes de monothéismes, soit le monothéisme de la fidélité et le monothéisme de la vérité.

Le monothéisme de la fidélité, plus ancien, est centré sur la figure de Moïse et se concentre principalement sur la délivrance et le Salut que Dieu accorde au peuple juif. Pour Assmann, le monothéisme de la fidélité se caractérise par un engagement exclusif envers un Dieu unique, exigeant une loyauté totale de ses fidèles et trouvant ses racines dans le récit mosaïque, en particulier dans l'Exode et dans les enseignements de Moïse. Cette forme de croyance religieuse a évolué au fil du temps vers une conception de la vérité absolue, rejetant les autres dieux comme des fictions ou des idolâtries³⁷. Même si le monothéisme de la fidélité ne reconnaît pas encore précisément la distinction entre la vraie et la fausse religion, il renferme tout de même certaines distinctions qui mènent à une exclusion, comme la distinction entre ami et ennemi ou la distinction entre la servitude et la liberté³⁸. De son côté, le monothéisme de la vérité se distingue du monothéisme de la fidélité sur plusieurs aspects. Il rejette catégoriquement les autres dieux, les considérant comme des créations humaines sans fondement et insiste sur la reconnaissance exclusive du vrai Dieu. Contrairement au monothéisme de la fidélité, centré sur la distinction entre ami et ennemi, celui de la vérité se concentre sur la différenciation entre le vrai et le faux, mettant de l'avant la recherche de la vérité absolue. Assmann suggère que cette forme de monothéisme est née pendant l'exil babylonien et fut influencée par la culture de Babylone et de Perse³⁹. Il précise que bien que le

monothéisme de la vérité diffère du monothéisme de la fidélité, il ne lui est pas nécessairement opposé, au contraire, ceux-ci coexistent dans le « canon complexe, polyphonique des écrits bibliques⁴⁰ ». Le monothéisme de la vérité représente plutôt une évolution vers une conception de la religion fondée sur la vérité absolue plutôt qu'uniquement sur la fidélité.

Sans pour autant rejeter complètement cette thèse, Habermas exprime ses réserves par rapport aux affirmations de Jan Assmann sur la position singulière du monothéisme. Selon Habermas, la nature de la distinction mosaïque est bien plus délicate et complexe, d'où sa volonté d'analyser en profondeur les potentielles lacunes présentes dans l'argumentation de Assmann. Toutefois, malgré les rectifications pertinentes de Habermas, la question d'Assmann demeure : « Quel intérêt historique ou théologique y a-t-il à vouloir nier la sémantique de la violence inscrite dans les textes bibliques⁴¹ ? » Bien que la validité historique des événements violents présentés par Assmann soit faible, cet héritage de violence est bel et bien présent dans les textes sacrés et ne doit pas être ignoré. Comme le mentionne celui-ci : « Nous ferions mieux de nous demander ce que nous pouvons faire de cette sémantique de la violence plutôt que de chercher à en nier purement et simplement l'existence et transfigurer le monothéisme en en faisant une religion de l'amour fraternel universel⁴² ».

Conclusion

Pour conclure cette analyse du monothéisme et de sa position singulière, je résumerai les trois parties précédentes et expliquerai l'importance de l'analyse du passage du paganisme au monothéisme dans le projet de Habermas visant à reconstituer la genèse du rapport entre foi et savoir.

Dans la première partie, j'ai exploré l'avènement du monothéisme juif selon Habermas. Il identifie l'« épisode Moïse » et la révélation des Dix Commandements comme des moments centraux, initiant une moralisation du sacré et une éthique universelle de la loi. La percée cognitive des prophètes au 8^e siècle av. J.-C. dénonce les injustices et mène à une abstraction universalisante introduisant un rapport à la

transcendance, ce qui est une nouveauté dans l'univers religieux.

Dans la deuxième partie, j'ai détaillé la thèse de Jan Assmann sur la singularité du monothéisme et sur la distinction mosaïque entre religions primaires inclusives et secondaires exclusives. Assmann souligne la violence et l'intolérance potentielles du monothéisme, même si ces événements ne se sont pas toujours produits historiquement.

Finalement, dans la dernière partie, j'ai présenté les réponses de Habermas à la thèse d'Assmann. Habermas conteste l'idée que la vérité exclusive du monothéisme soit une source de violence, soulignant l'importance du contexte historique. Il insiste plutôt sur la moralisation du sacré introduite par l'éthique judaïque de la loi et précise que le judaïsme n'a pas donné lieu à une violence historique comme on peut la trouver dans le christianisme et l'islam.

Enfin, la reconstruction du rapport entre foi et savoir qu'entreprend Habermas dans son œuvre *Une histoire de la philosophie* se déroule à travers plusieurs événements significatifs. Ces événements sont tous pertinents pour reconstituer adéquatement la genèse post-métaphysique dont il parle. Tout comme chacun des événements présentés par Habermas, l'analyse de l'avènement du monothéisme juif et de sa moralisation du sacré est essentielle pour son entreprise. En somme, le projet de Habermas, celui de produire la synthèse entre la dimension objectivante du savoir et la dimension sotériologique de la foi, ne pourrait s'opérer sans une compréhension réelle de l'impact de la religion dans l'histoire. De plus, Habermas défend lui-même une morale universaliste déontologique et celle-ci trouve sa source dans la pensée même de l'Alliance. Cette dimension déontologique continue de façonner la relation entre la foi et le savoir jusqu'à l'arrivée de la voie reconstructrice de Kant, préconisée par Habermas. Ainsi, en examinant ce passage du paganisme au monothéisme, Habermas explore les implications épistémologiques et morales-pratiques de l'évolution du rapport entre foi et savoir, notamment en ce qui concerne la façon dont la foi et le savoir se sont articulés et développés au fil du temps.

1. Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History*, London : Routledge, 2021, p. 8. [Publié initialement en allemand en 1949].

2. Jürgen Habermas, *Une Histoire de la Philosophie. Tome 1 : La constellation occidentale de la foi et du savoir*. Gallimard, 2021, p. 263 à 289.
3. Exode 3, 2-16.
4. Exode 20.
5. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 264.
6. Exode 3, 6-8.
7. Exode 6, 2.
8. Dans l'œuvre de Habermas, « Jahvé » écrit de cette façon représente l'ancien dieu de la tribu, tandis que « Yahvé » écrit de cette façon représente le nouveau Dieu unique et transcendant.
9. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 265.
10. Exode 20, 2.
11. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 271.
12. *Ibid.*, p. 266.
13. *Ibid.*, p. 251.
14. Isaïe 10, 1-2.
15. Isaïe 11, 3.
16. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 253.
17. *Ibid.*, p. 265.
18. *Ibid.*, p. 283.
19. Jean-Paul Hiltenbrand, « Le prix du monothéisme, Jan Assmann ». *La Revue Lacanienne (N°2)*, 2007, Éditions Érès, p. 99.
20. Jean-Paul Hiltenbrand, « Le prix du monothéisme, Jan Assmann », *loc. cit.*, p. 99.
21. Jan Assman, *Le prix du monothéisme*, Traduit de l'allemand par Laure Bernardi. Flammarion, Paris, p. 7-8.
22. *Ibid.*, p. 41.
23. *Ibid.*, p. 10.
24. *Ibid.*, p. 28.
25. *Ibid.*, p. 10.
26. *Ibid.*, p. 55.
27. Assmann précise qu'à côté d'Aton, le Dieu unique du soleil, on rendait tout de même une forme de culte au roi et à la reine tout en tolérant encore le sacrifice de l'animal du dieu du soleil, le taureau Mnévis.
28. *Ibid.*, p. 61.
29. *Ibid.*, p. 38.
30. Exode 32-34; 2 Rois 23, 1-27; Esdras 9, 1-4; 19, 1-17.

31. Ludger Schwienhorst-Schönberger, « Pas de vérité sans violence ? Dialogue avec Jan Assmann », *Édition Association Communio*, 2017, p. 34-35.
32. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 285.
33. *Ibid.*, p. 285.
34. *Ibid.*, p. 286.
35. *Ibid.*, p. 287.
36. *Ibid.*, p. 288.
37. Jan Assmann, « Autour de l'Exode : monothéisme, différence et violence », *Revue de l'histoire des religions*, Traduit par Jacob Schmutz, 2017, p. 9-17.
38. *Ibid.*, p. 6-8.
39. *Ibid.*, p. 13-15.
40. Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 288.
41. Jan Assman, *op. cit.*, p. 39.
42. *Ibid.*, p. 39.

La rencontre entre le christianisme et le platonisme dans l'Empire romain ou les commencements de la constellation occidentale de la foi et du savoir

MATHIEU COUILLARD, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cette étude propose une synthèse du premier rapport entre foi et savoir dans l'Empire romain, tel qu'envisagé par Jürgen Habermas dans le chapitre « La rencontre du christianisme et de l'hellénisme dans l'environnement gréco-romain de l'Empire » d'*Une histoire de la philosophie*. Nous y restituons les deux pans du texte de Habermas : la dimension historique et celle philosophique. D'une part, l'environnement romain dans lequel émerge le christianisme pousse cette religion à recourir à la philosophie grecque pour se doter d'une conceptualité susceptible d'être acceptée par les élites, qui sont de culture hellénistique. D'autre part, le platonisme a été le courant philosophique par excellence pour les chrétiens en tant qu'il consiste en une élévation/ascension jusqu'au premier principe divin, qui est Dieu pour ceux-ci. Mais les catégories objectivantes/hypostasiantes de la métaphysique grecque en général n'arrivent pas à rendre compte de manière adéquate du sens véritablement religieux du christianisme selon Habermas.

« Athènes et Jérusalem », certes, mais aussi Rome¹.

Rémi Brague (1992)

Introduction

Rome, bien qu'avancée sur les plans social et politique, n'est le berceau d'aucune grande image du monde de la période axiale ; reste

que Rome représente selon Habermas une « constellation » unique qui a fécondé la civilisation occidentale. C'est en effet à Rome que se rencontrent le judéo-christianisme et la métaphysique grecque, autrement dit Jérusalem et Athènes. Le christianisme est déjà unique parce qu'il est un monothéisme de seconde génération, mais le fait qu'il « se mette en rapport d'une part avec le judaïsme et d'autre part avec l'héritage de Platon, et donc se mette en rapport avec *deux* traditions fortes de la période axiale », donne lieu à une « constellation » qui n'a pas d'équivalent dans l'histoire humaine : ce triparti formé d'Athènes, de Jérusalem et de Rome². Cette double réflexion du christianisme sur lui-même ne va pas de soi. Pourquoi, historiquement, les chrétiens ont-ils senti le besoin de conjuguer la *foi* du christianisme, qui a son soubassement dans l'Ancien Testament – autorité dite « historique » – et qui trouve son « accomplissement » dans le Nouveau Testament, avec le *savoir* de la philosophie grecque – autorité dite « objective³ » – alors même que Dieu a révélé la Vérité par sa Parole⁴ ? Pourquoi, en second lieu, cette justification sociale et culturelle a-t-elle été effectuée en ayant recours au platonisme, et comment les Pères de l'Église ont-ils fait usage du langage et des concepts du platonisme ? Telles sont les deux questions qui guident la réflexion de Habermas dans le quatrième chapitre du premier tome d'*Une histoire de la philosophie*, intitulé « La symbiose de foi et de savoir dans le platonisme chrétien et l'apparition de l'Église catholique romaine ».

Nous proposons dans cet article une lecture immanente de ce chapitre à teneur historique. Comme la question que se pose Habermas est elle-même double, sa réponse se déplit en deux grands moments. D'une part, la greffe du platonisme au christianisme s'explique essentiellement par le fait que la configuration socioculturelle de l'Empire romain – un environnement gréco-romain où les élites baignent dans la culture hellénistique (1.2) – pousse une secte d'origine juive, isolée de et par son environnement (1.1), à se doter d'une conceptualité susceptible d'être prise au sérieux et acceptée dans les milieux éduqués⁵. D'autre part, cette justification repose sur le platonisme parce qu'il est une philosophie qui permet l'ascension ou l'élévation jusqu'au premier principe divin, et donc pour les chrétiens jusqu'à Dieu (2.1), dont le ca-

ractère trinitaire – le Père (Dieu), le Fils (Jésus) et le Saint-Esprit – n'ira pas sans poser problème lorsqu'il sera question de le conceptualiser à partir du concept grec de la substance (2.2.).

1. Les communautés chrétiennes et leur environnement gréco-romain

1.1. L'isolement des communautés chrétiennes par rapport à leur environnement

L'Empire romain, au cours des trois premiers siècles de notre ère, se christianise. La preuve en est que plus de la moitié de la population de l'*imperium* adhère au message du Christ à la fin du troisième siècle⁶. La neutralisation des différences sociales, légitimée par l'idéal égalitaire-universaliste du christianisme, amène les communautés chrétiennes à *inclure* tout un chacun⁷. Celles-ci ont donc l'avantage d'être ancrées dans toutes les couches sociales, surtout urbaines. Mais l'expansion fulgurante d'une secte d'origine juive reste pour le moins surprenante si l'on prend en considération, comme le fait Habermas dans la première section du texte à l'étude, quatre autres traits distinctifs des communautés chrétiennes qui les isolent de leur environnement païen.

C'est d'abord le monothéisme inhérent à la religion chrétienne qui place ses croyants à l'écart d'un peuple polythéiste (1). Cette distance se creuse en outre du fait que le chrétien vit sa foi dans la sphère privée alors que les cultes du polythéisme romain se pratiquent dans la sphère publique⁸ (2). Ce sont surtout les deux sacrements spécifiques de la communauté chrétienne que sont le baptême et l'eucharistie qui vont dérouter les Romains. Ces derniers sont totalement étrangers à l'idée d'une « *conversion* au sens d'un *renouveau* radical *conduisant à mener une nouvelle existence*⁹ » et déconcertés par le fait que celui qui mange le pain et boit le vin commémore notamment le mystère de la résurrection, le passage de la mort à la vie relevant d'une absurdité en raison de son caractère surnaturel. La foi étant vide sans la résurrection selon Paul¹⁰, l'eucharistie perd par le fait même tout son sens (3). Finalement, le refus explicite et catégorique des communautés chrétiennes à pratiquer le culte de l'empereur déclenche au II^e et surtout au III^e siècles les violences contre les communautés chrétiennes, lesquelles ne bénéficiaient pas encore, comme les juifs, du statut de religion autori-

sée. Comme « il fut un moment où réprimer politiquement la puissance religieuse n'avait plus aucun intérêt [pour l'empereur Constantin] au regard de la légitimation qu'elle pouvait lui procurer », la conversion du grand pontife en 312, laquelle mis fin à l'oppression des chrétiens et accéléra en même temps la christianisation de l'Empire, est avant tout motivée par des raisons politiques et non personnelles selon Habermas¹¹ (4). En résumé, les premières communautés chrétiennes sont isolées *de* leur environnement mais également *par* celui-ci.

Ce portrait se révèle insuffisant pour expliquer la diffusion du christianisme et son déploiement en Église : d'une part, l'ouverture des païens au christianisme ne peut rendre compte à elle seule de l'expansion de celui-ci, les violences contre les chrétiens témoignant d'une certaine fermeture de Rome vis-à-vis de ceux-ci ; d'autre part, rien n'explique ni pourquoi ni comment le christianisme s'impose contre l'hégémonie culturelle de Rome et s'érige au titre de religion d'État¹². Ces deux phénomènes s'enracinent plutôt dans la structure politique et sociale de Rome.

1.2. Rome comme catalyseur de la diffusion du christianisme

En effet, Habermas veut montrer que « la dynamique de l'évolution du christianisme, qui est devenu une grande religion du monde constituée en Église ainsi qu'une puissance mondiale, s'explique en premier lieu par la rencontre avec son environnement politique, social et culturel¹³ ». Habermas, dans le deuxième moment du texte, va expliquer les deux facettes de cette configuration sociohistorique et en quoi celle-ci constitue un terreau fertile pour le christianisme.

Tout d'abord, Habermas porte notre attention sur le déploiement de Rome, de la cité-État qu'elle était à l'Empire qu'elle est devenue. Elle emprunte très tôt une voie toute différente de celle des *polis* grecques, lesquelles couvraient un territoire restreint doté d'un centre urbain, étaient autonomes les unes par rapport aux autres et octroyaient des droits exclusivement aux autochtones. L'Empire s'étend, grâce à sa puissance militaire, sur l'ensemble du monde méditerranéen (1). Plusieurs centres urbains en viennent donc à y coexister. Rome délègue à chacun d'eux de nombreuses charges administratives,

fiscales et militaires, de telle sorte que l'Empire est administré de façon décentralisée. En parallèle, ce dernier se constitue alors comme une sorte d'amas de relations qui convergent vers un seul et unique centre, Rome, son origine de cité-État se répercutant de cette manière sur la structure même de l'Empire. Rome représente en ce sens la Cité des cités, et c'est sur cette « aura mythique », selon la belle formule de Habermas, que repose la capacité d'une administration décentralisée à rallier une myriade de cités (2). Intégrer toutes ces communautés, dont chacune diffère de l'autre sur le plan culturel, au sein d'une même Cité universelle nécessite qu'à sa structure politique se greffent des institutions sociojuridiques qui sont en mesure de réguler la vie sociale de tous. C'est pourquoi le droit romain et le culte de l'empereur vont se compléter l'un l'autre et, ce faisant, parachèveront la cohésion sociale de l'Empire. D'un côté, Rome développe un statut de citoyen toujours plus inclusif : tous les individus qui font partie de la grande communauté des Romains se verront accorder le statut de *citoyen*, le droit romain intégrant de manière horizontale la diversité sociale ; de l'autre, l'État oblige tous les citoyens à honorer l'empereur, titre instauré par Auguste et perpétué par ses successeurs, ce qui assure par verticalité un socle commun aux divers cultes locaux (3)¹⁴.

Ce déploiement unique en son genre permet aux communautés chrétiennes, s'immiscant dans « le réseau politique [de Rome], aux mailles plutôt desserrées, de centres urbains relativement autonomes placés sous l'égide de Rome¹⁵ » et prenant l'avantage du réseau routier extrêmement développé de l'Empire, de tisser des liens serrés entre elles. Elles en viennent à « quadriller » les quatre coins de l'empire et à s'organiser autour d'une grande Église universelle. Cette institutionnalisation des églises locales s'effectue au même moment où le culte de l'empereur se particularise, autour de la fin du II^e siècle¹⁶. L'effritement de cette religion populaire centrée sur la figure de l'empereur, homme divin, laisse place à une *pluralité* de rituels locaux « qui s'enracinent dans le mythe et la magie ». Dans la mesure où il n'existe pas de rites communs à tous les habitants de l'Empire, le culte impérial, bien qu'il fasse encore preuve d'une vitalité considérable dans l'Empire, ne peut être le ciment du religieux et, par surcroît, est

de moins en moins capable de légitimer le pouvoir¹⁷. En contrepartie, l'Église a vocation d'unir les chrétiens entre eux, certes, mais aussi d'accueillir tous les êtres humains. À cause de son caractère universel et suprarégional, elle est spécialement apte à intégrer de manière systématique et horizontale les communautés de l'Empire romain se socialisant sur le mode particulariste, venant ainsi pallier le manque d'unité et le manque de cohésion de l'Empire romain du III^e siècle. Tel est, selon Habermas, le contexte sociohistorique dans lequel s'inscrit le christianisme et la manière dont ce contexte en favorise l'expansion¹⁸.

Reste que cette religion touche surtout les couches populaires et non pas les élites romaines. C'est donc sur l'influence omniprésente des philosophies issues de la Grèce antique auprès des classes dirigeantes de Rome que Habermas, dans un deuxième temps, porte son attention. Cette influence se remarque tout autant à l'échelle des classes dirigeantes, qui adhèrent au premier chef au stoïcisme¹⁹. Le succès de ce dernier par rapport à d'autres courants philosophiques, comme l'épicurisme ou le néoplatonisme, s'explique par son caractère pratique. Ses thématiques – l'action et la vie vertueuses –, ses qualités thérapeutiques – accepter le destin et ce qui ne dépend pas de nous –, puis sa capacité à guider l'existence, « aussi bien sur le trône [Marc-Aurèle] que dans les chaînes [Épictète]²⁰ », sont séduisantes pour des individus qui ont des charges politiques. Tout l'attrait du stoïcisme consiste à concilier la figure du sage et la figure du politique, ce que les figures de Sénèque et de Marc-Aurèle illustrent à merveille. De ce fait, le christianisme évolue dans une culture imprégnée par la philosophie grecque²¹.

Quelle est alors la position des élites par rapport aux chrétiens ? Habermas répond que les stoïciens, tout comme les philosophes en général, étaient réfractaires au christianisme. Les titres de deux ouvrages de stoïciens évoquent leur aversion pour ce monothéisme de seconde génération : le *Discours contre les chrétiens* de Julien l'Empereur, qui est perdu, et le *Discours véritable (Alethes Logos)* de Celse, qui déploie un discours (*logos*) contre le Verbe (*Logos*) chrétien (« Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu », écrit saint Jean²²). Voici, plus précisément, la raison principale pour laquelle les élites manifestent du mépris envers les chrétiens : ces der-

niers croient en des absurdités comme l'incarnation et la résurrection, c'est-à-dire, respectivement, le devenir-homme (*Menschwerdung*) de Dieu et le retour d'un mort, Jésus, parmi les vivants. Ces deux fondements de la religion chrétienne sont, pour les élites romaines, des « mythes débiles²³ » parce qu'ils apparaissent contraires à la raison, voire contradictoires par rapport à l'ordre de la nature : Dieu, par définition, ne peut être un homme (incarnation), car s'abaisser au niveau de la condition des mortels le rendrait imparfait ; Il ne peut encore moins mourir (crucifixion/sacrifice) ; il est tout aussi manifeste que le passage de la vie à la mort est irréversible pour un être en « chair et en os » (résurrection). La foi chrétienne, dit Paul, n'est et ne peut donc être qu'une simple et pure « folie » (*moria*) dans la perspective des élites romaines²⁴. Quand cet apôtre, dans sa mission évangélique, arrive à Athènes, le centre culturel du monde grec, et y rencontre un groupe composé de philosophes épicuriens et stoïciens, son discours sur la résurrection suscite deux réactions : les uns ne le prennent pas sérieux, les autres l'ignorent tout simplement : « À ces mots de résurrection des morts, les uns se *moquaient*, les autres disaient : "Nous t'entendrons là-dessus une autre fois²⁵." » Bref, les Romains éduqués ne conçoivent pas la culture en dehors d'une référence philosophique, et c'est pourquoi ils rejettent d'emblée la foi chrétienne.

Face à ce constat, les Pères de l'Église, qui sont « le[s] garant[s] et le[s] médiateurs[s] de l'expérience et de la tradition, et donc le[s] maître[s] authentique[s], y compris et même surtout en matière de foi²⁶ », ont pris conscience « d'un déficit en termes de savoir » de la religion chrétienne. Le parti chrétien se trouvant en situation d'infériorité, il n'a en quelque sorte pas eu le choix de se confronter aux théories extrêmement développées sur le plan conceptuel de la philosophie grecque et d'apprendre de celles-ci²⁷. En s'appropriant le savoir de la philosophie, les Pères de l'Église ont voulu dépasser le chiasme paulinien entre le savoir et la folie.

Paul vient cependant inverser, ainsi que renverser, ce point de vue humain, trop humain, selon lequel le langage de la Croix – incarnation, la crucifixion, la résurrection – consiste en une pure *moria* : « Le langage de la croix, en effet, est folie pour ceux qui se perdent, mais

pour ceux qui se sauvent, pour nous [les chrétiens], il est puissance de Dieu²⁸ ». Ceux qui vont à leur perte sont notamment les maîtres spirituels des Romains, les Grecs, qui n'ont pas su reconnaître Dieu dans ses œuvres par le moyen du savoir, laissant ainsi l'humanité dans l'ignorance complète de son Rédempteur²⁹. Ce sont eux aussi qui rejettent Celui qui vient les sauver au nom de la connaissance dite « rationnelle », se privant ainsi de la suprême vérité de vie de ceux qui accueillent la Révélation. Jésus est en effet mort sur la croix et puis ressuscité non seulement *pour* nous tous, mais aussi *pour* moi³⁰. Par ce sacrifice expiatoire qu'Il endure « en lieu et [en] place des pécheurs », « Dieu lui-même – dans la forme incarnée de son fils – prend sur lui les péchés de l'humanité » et lui annonce son salut, la promesse d'une vie éternelle³¹. Cette voie apparemment insensée du dessein divin est au plus haut point nécessaire puisque tous les êtres humains, marqués par le péché originel, « étaient trop profondément empêtrés dans le péché pour pouvoir espérer le pardon le jour où Dieu évaluerait justement *leurs actes*³² ». Ne pouvant recourir ni aux œuvres (comme le croient les Juifs) ni au savoir (des Grecs) pour s'assurer de leur salut, l'humanité a par conséquent absolument besoin de la grâce du pardon³³. « [C]e sacrifice de soi expiatoire *de* Dieu³⁴ » lui-même prouve selon Paul qu'Il nous aime, et « c'est précisément cette gratuité de l'amour qui est la véritable sagesse³⁵ ». La nouvelle sagesse chrétienne n'est donc en rien le fruit d'un effort humain, par exemple d'une ascension intérieure de l'intellect jusqu'à Dieu, en tant qu'elle repose de part en part sur le *don* de Dieu³⁶. Avec Paul, ce n'est donc plus la foi chrétienne qui est folie et la sagesse humaine qui est raisonnable (si ce n'est que *pour* les païens), mais bien la sagesse de ce monde qui est folie aux yeux de Dieu et la foi qui est la véritable sagesse : « Car ce qui est folie de Dieu est plus sage que les hommes, et ce qui est faiblesse de Dieu est plus fort que les hommes³⁷ ».

Pourquoi ne pas s'en tenir à l'opposition entre la sagesse des hommes et la folie de Dieu ? D'abord, parce que la religion chrétienne, se voulant universelle, ne peut laisser en plan la sphère du savoir. Ensuite, parce que la foi, si elle n'était pas justifiée sur ce plan, se verrait réduite à une simple croyance « aveugle » parmi tant d'autres³⁸.

Elle serait toujours philosophiquement suspecte ; elle ne serait qu'une profession de foi de la part des chrétiens. Dès lors, afin que les élites romaines prennent enfin au sérieux le christianisme et afin que le christianisme réalise sa vocation universelle dans le monde, la justification sociale et intellectuelle de la foi opérée par les Pères de l'Église doit s'effectuer en recourant au même langage que les classes cultivées de l'Empire romain et en affinant leurs théologoumènes à partir des concepts théoriques appartenant à la culture de celles-ci :

Le christianisme ne pourrait s'affirmer dans cette civilisation gréco-romaine comme une forme de l'esprit de même valeur qu'à la condition que la théologie naissante répondît au défi de la culture d'inspiration grecque en s'efforçant de remédier aux disparités culturelles initiales. Elle devait s'approprier le langage et l'esprit académique de la philosophie grecque afin de pouvoir affronter sur un même pied d'égalité ses adversaires intellectuels³⁹.

Pour le dire en un mot, les Pères de l'Église ne pouvaient que faire le pari du caractère rationnel de la foi. Par conséquent, en voulant concilier la foi et la rationalité, en affirmant la compatibilité des deux, ils instaurent ce que Habermas appelle la symbiose de la foi et du savoir.

2. La rencontre du platonisme moyen et du christianisme

2.1. L'influence des courants gnostiques

Toute la question est maintenant de savoir pourquoi les Pères de l'Église, dans leur inculturation de la culture gréco-romaine, se sont tournés vers le platonisme. Le platonisme en question, c'est ce que l'on appelle le « platonisme moyen », à savoir une mosaïque de courants philosophico-religieux qui se réclament de Platon d'une manière ou d'une autre. Il est certain que le stoïcisme, puisqu'il est une philosophie pratique élitiste, n'offre pas de point d'ancrage pour le christianisme. Cette religion universelle avait besoin d'une philosophie qu'on pourrait qualifier de « *spéculative* », comme le platonisme. Cette philosophie grecque comporte néanmoins plusieurs différences fondamentales par rapport au christianisme, de telle sorte qu'elle semble mal se concilier avec ce qui deviendra la religion officielle de l'Empire ro-

main. Habermas identifie cinq de ces différences.

Le platonisme est une image du monde cosmocentrique, centrée sur le cosmos (*kósmos*), alors que le christianisme est une image du monde théocentrique, centrée sur Dieu (*theós*). Plusieurs autres différences découlent de cette première tension (1). Dès le départ, la thèse cosmologique grecque, selon laquelle rien ne peut naître de rien, est incompatible avec la thèse de la création. Avec le judéo-christianisme, l'ordre du monde n'est plus éternel comme chez les Grecs ; il a un commencement et, avec l'avènement du Royaume de Dieu sur Terre, une fin. Si le démiurge du *Timée* ne fait qu'ordonner le désordre d'une matière déjà « là⁴⁰ », le Dieu créateur fait venir à l'être le monde à partir de rien, *ex nihilo* (2)⁴¹. Le Dieu de Platon est impersonnel ; celui des chrétiens personnel : « Le païen dit : "le divin" (*to theïon*), mais le chrétien dit : "Dieu" (*ho ón*)⁴² ». Le platonisme cherche à expliquer les phénomènes humains et cosmiques à partir d'un ensemble de « lois » (*nómoi*) – les Idées – qui gouvernent le monde, le besoin cognitif se voyant ainsi satisfait en tant que tous les phénomènes sont ramenés à un fondement unique. Le divin nous laisse voir l'ordre dans le monde, mais ne s'adresse jamais personnellement et donc directement à nous. Au contraire, le juif et le chrétien sont en relation avec un « Tu » invisible, Dieu, qui les interpelle par ses préceptes, ce qui définit l'univers de la foi comme une expérience communicationnelle pour Habermas, a priori difficilement conciliable avec les catégories objectivantes/hypostasiantes de la cosmologie grecque (3). De plus, l'éthos du platonisme diffère de celui du christianisme. L'éthique de la vie bonne du platonisme repose sur la vie contemplative, le *bios theorétikos* : la béatitude ou le bonheur parfait ne se trouve que dans la contemplation de l'Idée du Bien, qui est l'Idée suprême, cause de tout ce qui est. À l'inverse, la manière de vivre des chrétiens n'est pas une affaire de savoir, mais quelque chose qui relève de l'amour. La béatitude s'accomplit dans une disposition du cœur : « Heureux le Royaume des Cieux est à eux. [...] Heureux les cœurs purs, car ils verront Dieu (4)⁴³ ». Sur le plan du salut, l'immortalité de l'âme du platonisme ne concerne pas, comme celle du christianisme, l'âme personnelle. Selon Platon, la mort libère l'âme de ce tombeau (*séma*) qu'est le corps (*sóma*). Il est certes

possible d'espérer que notre âme à nous, l'âme personnelle, soit immortelle, mais impossible de le *savoir*⁴⁴. La promesse eschatologique du christianisme nous assure non seulement de l'immortalité de l'âme personnelle, mais aussi, comme Habermas le rappelle, « de la *résurrection du corps* et d'une vie éternelle passée sous le regard de Dieu » – deux certitudes totalement étrangères à la philosophie de Platon et au platonisme moyen (5)⁴⁵. Ce tableau pose la question suivante : comment se fait-il que le christianisme recoure à une philosophie dont le contenu semble si contraire, voire contradictoire, à sa propre doctrine ? En d'autres mots, que peut-il bien y avoir de vrai dans la philosophie platonicienne aux yeux des Pères de l'Église ?

Habermas attire notre attention vers l'élément commun à tous les courants platoniciens de cette époque : le concept de gnose (*gnosis*), qui signifie « connaissance » au sens général du terme. Il est toutefois difficile de le circonscrire avec davantage de précision puisqu'« il a pris corps dans de nombreux systèmes, très différents les uns des autres⁴⁶ ». Habermas prend acte de cette difficulté lorsqu'il définit la gnose comme « un large spectre de moyens de connaissance – [qui renvoie] jusqu'aux degrés de connaissance mis en scène sur le mode culturel des cultes à mystère venus d'Orient⁴⁷ ». Il précise ainsi qu'il n'existe pas une telle chose comme *la* gnose, mais seulement des gnosés. Il ajoute aussi que la connaissance gnosique n'est pas une connaissance dite « transitive » : elle n'est pas une connaissance de tel ou tel objet, mais une connaissance qu'on pourrait qualifier d'« intégrative », au sens où elle intègre notre expérience. En effet, les courants gnostiques préparent, par des cultes d'initiation, leurs adeptes à se *convertir*. C'est la *gnosis* qui conduit l'initié à vivre cette expérience intérieure. En ce sens, puisque le chemin qui conduit à Dieu se produit à *travers* la connaissance et non pas uniquement à travers les Évangiles synoptiques, la *gnosis* se comprend « comme une phase propédeutique conduisant à un savoir infaillible qui inspire et porte une existence vécue dans l'amour et l'espoir⁴⁸ ». Par conséquent, la *gnosis* est un moyen plutôt qu'une fin en soi, une sorte de « passerelle » qui mène jusqu'à la foi. Nous présenterons ci-dessous que la gnose permet un accès *épistémique* à Dieu.

Dans le sillage direct de Platon et des néoplatoniciens, les courants

gnostiques conçoivent la connaissance comme ascension ou élévation au principe premier qu'est Dieu : « Platon, déjà, décrit l'acte de connaissance suprême comme un évènement, comme une *élévation* jusqu'à la lumière de l'idée⁴⁹ ». Habermas fait ici référence à maints passages des textes platoniciens, comme l'ascension des prisonniers hors des ténèbres de la caverne dans la *République* ou l'ascension érotique vers le Beau dans le *Banquet*. La connaissance fournit, pour ainsi dire, une échelle à l'individu qui lui permet de se hisser jusqu'au premier principe qu'est Dieu. La vérité se révèle à l'âme au fur et à mesure que celle-ci progresse dans les niveaux qui hiérarchisent la connaissance. Plus l'âme s'élève en niveau de connaissance, plus elle prend part à la vérité. Chez Platon, par exemple, l'âme chemine de la représentation (*eikasia*), vers la croyance (*pistis*), en passant par la pensée (*diaonia*), pour finalement atteindre le plus haut degré de connaissance : la *noesis*, qui peut être traduite par « l'intellection ». C'est par celle-ci que l'âme appréhende de manière immédiate le contenu idéal et qu'elle se fusionne avec l'être idéal lui-même⁵⁰. Pour le dire simplement, l'intellection est la vision des idées. Cette vision est un évènement qui change l'individu de l'intérieur, tel que l'atteste le mot latin « *conversio* », correspondant au mot grec « *metanoia* », qui signifie changement de *vue* ou de regard. La *noesis* relève d'un évènement, précisément parce qu'elle culmine dans la *metanoia* : il y survient, y arrive une « étincelle » en l'âme de celui qui contemple le premier principe qui le transforme de fond en comble. Voilà pourquoi « [n]ombre des plus importants Pères de l'Église ont utilisé l'expérience contemplative de la vision des idées comme une passerelle conduisant à un réajustement intellectualiste de la *metanoia*, soit la métamorphose à travers la croyance en la *noesis* platonicienne⁵¹ ». Il s'agit là du premier sens de la gnose exposé par Habermas.

Suivant la description « idéaltypique » de Christoph Marksches citée par Habermas, la gnose prend un sens plus restreint : elle repose sur une conception manichéenne de Dieu. D'après cette catégorisation, le « noyau mythique » qui unifie les courants gnostiques relève d'un dualisme plus ou moins prononcé entre deux principes totalement opposés de niveau égal, entre le Bien et le Mal. En effet, « l'inaccessible Dieu

rédempteur [...] fait face, dans les hauteurs, à un Dieu créateur, démiurge, envisagé comme un artisan, un Dieu qui a créé, en le faisant surgir des profondeurs, le monde matériel, éprouvé comme un monde mauvais⁵² ». Habermas sous-entend dans cet extrait que le monde matériel est par nature mauvais du fait que son créateur – un démiurge – s’est vu séparé du vrai Dieu – celui de l’Ancien Testament – par un péché antérieur à la création⁵³. Le Mal n’existe alors qu’à l’extérieur de Dieu (1)⁵⁴. Il n’en va pas de même en ce qui concerne la situation de l’être humain dans le monde : son corps matériel le retient prisonnier de ce monde mauvais. Si tous aspirent à être libérés de la matière et à remonter vers l’inaccessible Dieu rédempteur, réaliser cette libération requiert la connaissance, laquelle est cependant réservée à « un groupe d’élus [qui] porte en lui des étincelles divines ». Celles-ci ne peuvent être animées que par « une figure de sauveur descendant de l’au-delà », par l’envoyé de Dieu, c’est-à-dire son Fils Jésus Christ, dont l’incarnation cesse de poser problème lorsque le véritable Dieu, étant complètement séparé du Dieu créateur, « demeure exempt de toute implication dans l’ici-bas matériel, de toute souillure » (2)⁵⁵. Dès lors, le salut d’une minorité est rendu possible, non pas par un acte d’Amour comme dans la théologie de la Croix de Paul⁵⁶, mais par « une ”connaissance” libératrice des états du monde antagonistes⁵⁷ » donnée par le Christ (3).

Cependant, le manichéisme se révèle contraire à la foi. Officiellement considérée comme hérétique, cette dogmatique extrêmement élaborée revient à faire du Mal un principe, contre lequel le Dieu unique et infiniment bon des chrétiens ne peut être mis en compétition. C’est pourquoi, bien que le manichéisme tente de résoudre certaines difficultés du christianisme – l’explication du mal (1), la question de l’incarnation (2), la possibilité du salut (3), le problème du rapport entre les juifs (leur Dieu sera parfois assimilé au mauvais démiurge) et les chrétiens (ils seront sauvés par le Dieu aimant des Évangiles synoptiques) (4) –, la tradition des Pères de l’Église va rejeter le manichéisme. La voie de salut élitaire des courants gnostiques, notamment très marquée chez Origène, sera également fortement critiquée par l’Église. La contemplation de l’Être Suprême n’étant pas accessible à tous, les sages posséderaient une croyance « complète » en Dieu et les « pauvres d’esprit »

une croyance « diminuée », les uns ayant par surcroît un accès privilégié à Dieu que les autres n'ont pas⁵⁸. Voilà *pourquoi* le platonisme moyen a été la référence philosophique par excellence pour le christianisme.

2.2. La tension irréductible du rapport communicationnel entre un « Tu » et un « je » dans la foi chrétienne avec le langage objectivant-hypostasiant de la métaphysique grecque

Il s'agit maintenant de comprendre *comment* la théologie chrétienne va trouver son expression dans le cadre de la métaphysique grecque, dont le paradigme est celui de la substance, de l'*ousia*. Habermas commence par préciser que cette greffe de la philosophie à la théologie s'effectue au plus haut point dans le cadre d'une tentative d'élucidation dogmatique du contenu essentiel de la foi⁵⁹ menée par les théologiens des premiers siècles de notre ère, y compris et d'abord par les Pères conciliaires mais aussi par les platoniciens de l'école d'Alexandrie. Tandis que l'influence toujours grandissante du christianisme dans le monde méditerranéen commence à freiner la tendance du côté romain à discréditer la foi comme « folie pure » et à l'écarter sur la base de ce motif, le côté chrétien répond « à l'ennemi avec ses propres armes⁶⁰ » et lui présente en parallèle une défense/justification (*apologia*) du caractère rationnel de la foi, une apologétique. La théologie chrétienne se consolide dès lors à travers le projet général de l'apologétique, lequel consistait à « articuler pleinement la substance des vérités révélées de la foi avec les meilleurs des moyens conceptuels et procédés discursifs alors disponibles [ceux de la philosophie de l'époque] et, ce faisant, l'expliquer aussi précisément que possible⁶¹ ». Habermas, dans la quatrième et dernière partie de son exposé sur la confrontation du christianisme avec la philosophie grecque, exemplifie cette ambition fondatrice de la symbiose entre la foi et le savoir à partir de la question dogmatique de la juste compréhension de la Trinité, à laquelle les premiers Pères de l'Église vont tenter de répondre en recourant au concept grec d'*ousia* lors du premier concile officiel de l'Église – le concile de Nicée, tenu en l'an 325 – et lors du concile de Calcédoine en l'an 451.

Il convient tout d'abord de mettre en place quelques-unes des « co-

ordonnées », des étapes marquantes qui vont mener aux discussions de ces deux conciles œcuméniques, c'est-à-dire universels. Chacun sait que les chrétiens croient en un seul Dieu qui est *un-ique* en trois personnes divines (le Père, le Fils et le Saint-Esprit). Celles-ci sont égales entre elles et, quoique distinctes, ne peuvent être séparées les unes des autres. Leur indissociabilité ressort par exemple en *Jean*, 14, 16-17, où Jésus, dans son discours avant la Cène, promet à ses disciples que le Père enverra l'Esprit-Saint après son départ afin que cette troisième personne divine, aussi appelée Paraclet (du grec *paraklétos* : « protecteur » ou « consolateur »), remplace la présence physique de Jésus auprès de ses disciples et habite spirituellement dans leur cœur de façon à accomplir « cette rencontre de Dieu et des hommes qui est indissociablement révélation du mystère de Dieu et réalisation du salut du monde⁶² ». Pour le dire en un mot, le christianisme entend la Trinité comme une « Tri-Unité » (*Dreieinigkeit*) et non comme un trithéisme (1.1). Mais deux siècles après Paul, la figure de Jésus apparaît toujours pour certains adversaires du christianisme comme un « second Dieu » et celle du Saint-Esprit comme un troisième (1.2). C'est pourquoi, écrit Habermas, « les platoniciens de l'école d'Alexandrie éprouvèrent la nécessité de protéger le caractère monothéiste de la foi en le Dieu "trinitaire" [tout au long de la seconde moitié du deuxième siècle]⁶³ » (2). Habermas expose ensuite comment et pourquoi l'école d'Alexandrie a donné lieu à une variante bien précise du rapport entre le Père et le Fils, à savoir l'arianisme.

Les réflexions *philosophico*-théologiques de l'école d'Alexandrie visant à clarifier le dogme chrétien de la Trinité et à statuer sur les rapports à l'intérieur de l'Être de Dieu culminent en effet avec la figure d'Arius d'Alexandrie. C'est contre la tendance du modalisme – doctrine selon laquelle le Dieu *Un* se présente sous trois modalités ou aspects – à annuler la distinction nécessaire entre les trois personnes divines, à les confondre, à absorber la personne du Fils et du Saint-Esprit dans celle du Père⁶⁴ – qu'Arius entend souligner la distinction des Trois (2.1). Pour ce faire, il suit l'orientation philosophique de son école et entreprend sa réflexion sur le sens monothéiste de la Trinité en recourant à la conceptualité ontologique des Grecs⁶⁵, qui trouve sa

forme la plus achevée dans la théorie des idées de Platon et, en dernière instance, dans la logique d'Aristote. Ces deux philosophes grecs se meuvent tous les deux dans le paradigme de l'*ousia* – terme grec dont la signification générale peut être entendue comme ce qui fait qu'une chose est ce qu'elle est, ce qui constitue l'essence ou la nature d'une chose. Chez Platon, l'*ousia* est l'idée immatérielle/intelligible et elle seule peut être dite inaltérable, interchangeable, éternelle, incréée, par opposition aux phénomènes. Traduite par le terme latin « substance » (*substantia*), l'*ousia* aristotélicienne est le sujet individuel qui sert de support aux attributs – la quantité, la qualité, le lieu, etc. –, ces derniers ne pouvant exister en dehors des substances en lesquelles ils se trouvent. Contrairement aux substances dites « secondes » – l'espèce et le genre – qui sont communes à plusieurs entités, la substance au sens fort du terme est ce qui appartient *en propre* à l'individu. Dès lors qu'il est question de *différencier* Dieu le Père de son Fils, ces deux personnes divines ne peuvent en aucun cas partager la même (*homo*) *ousia* ni les mêmes attributs. Habermas affirme en ce sens que ces deux métaphysiques substantialistes n'autorisent qu'une analyse alternative de la structure trinitaire de Dieu puisqu'elles aboutissent à ce que les théologiens nomment un subordinationisme⁶⁶.

En réservant à Dieu le Père les attributs/prédicats ontologiques de l'essence suprême, inengendrée, éternelle et incréée de la métaphysique platonicienne, Arius préserve l'unité divine du Père et aboutit de cette manière à un monothéisme strict, mais cela se fait au prix d'une hiérarchisation des trois personnes divines dans laquelle le Saint-Esprit et le Fils sont inférieurs au Père (subordinationisme). En effet, si seul Dieu le Père est « intouchable, non engendré et sans commencement, alors le Fils, en tant que personne à part entière, est une *créature* dont l'existence possède un commencement temporel. Arius nie donc que le Père et le Fils sont consubstantiels (*homoousios*) et se contente d'affirmer à l'aide d'un néologisme leur « ressemblance essentielle » : les substances (*ousios*) du Père et du Fils ne sont que semblables (*homoï*), *homoïousios*⁶⁷. C'est cette différence d'une lettre entre *homoousios* et *homoïousios* – à l'allure inoffensive – qui déclenchera des controverses menaçant la paix de l'Empire romain (2.2).

En l'an 325, Constantin convoque le concile de Nicée dans le but, non pas de statuer sur la vraie interprétation de la Trinité comme l'envisagent les Pères conciliaires, mais de consolider le ciment religieux de l'Empire en mettant fin à la querelle de l'arianisme⁶⁸. Les maîtres en matière de foi qui président à ce premier concile officiel de l'histoire de l'Église anathémisent le subordinationisme d'Arius parce qu'il attaquerait directement l'essence ou la substance divine du Christ en Le réduisant au rang de créature, une créature qui est certes au-dessus de toutes les autres, y compris et d'abord des êtres humains, mais qui est et reste, comme toute créature, « étranger à l'essence (*ousìa*) et à l'être individuel du Père⁶⁹ ». Contre cette conception dorénavant hérétique, le concile a pour objectif de rétablir la pleine divinité du Christ ou, pour l'exprimer dans les termes mêmes du concile, d'en refaire un « vrai Dieu de vrai Dieu ». C'est dans cette optique que le Symbole de Nicée introduit la thèse selon laquelle Jésus est non pas créé (*poiēthenta*) comme chez Arius mais engendré (*gennētós*) et fixe comme dogme de foi la croyance en l'*homoousios*.

Nous avons à présent en main les principaux éléments pour bien comprendre l'enjeu implicite que Habermas décèle dans la querelle arienne : le concile de Nicée traduit pour Habermas une tension entre l'univers de la foi et l'univers de la raison du fait que la notion grecque d'*ousìa*, élaborée en vue d'une explication de l'étant et du cosmos, ne saurait pleinement exprimer l'idée selon laquelle Dieu intervient dans l'Histoire, conclut une Alliance avec l'humanité et lui offre finalement son salut. En effet, les conceptions objectivantes de la Trinité proposées par Arius et par le concile de Nicée, quoiqu'ingénieuses selon Habermas, laissent toutes les deux échapper le sens véritablement religieux et plus précisément sotériologique du rapport entre le Père et le Fils. D'une part, la conception de la Trinité d'Arius est davantage philosophique que religieuse et en vient pour cette raison à subordonner la question sotériologique « au problème d'un passage spéculatif du [*sic.*] "Un" au "multiple"⁷⁰ ». La preuve en est que la réponse arienne apportée « à la *question ontologique* du mode d'être [*Seinsart*] de ces entités que sont Dieu le Père et le Fils » conduit même à une conclusion incohérente et inadmissible sur le plan sotériologique, que Habermas

rend sous la forme d'un raisonnement tout à fait lumineux : « Si c'est Dieu lui-même qui, avec ce devenir-homme autosacrificiel expiatoire, intervient dans l'Histoire et pose un nouveau comment, *alors* ce Jésus-Christ ne peut être "un autre" que Dieu. Il ne peut être envisagé comme une créature dont l'existence aurait un commencement temporel⁷¹ ». Si le Christ n'est pas Dieu lui-même, comment attendre de Lui le salut ? D'autre part, la négation de l'arianisme par les Pères de l'Église réaffirme de manière ironique l'univers conceptuel platonico-aristotélécien de cette hérésie, celui de la substance. C'est pour cette raison que les Pères conciliaires, eux non plus, n'arrivent pas à formuler une position cohérente au sujet du salut et de la rédemption par le Christ. En proposant une réponse philosophique à la question de la divinité du Fils à partir de l'*ousia* immatérielle et éternelle du Père, le concile pose implicitement un problème qui sera à la source de querelles au sujet de l'incarnation. Si, comme écrit Jean, le *Logos* s'est fait chair et a souffert pour nous les hommes⁷², autrement dit si Dieu lui-même a revêtu notre humanité sous la figure de Jésus et en a assumé toutes les faiblesses, y compris la mort, Jésus ne peut être envisagé comme ayant uniquement essence/substance divine.

Il faudra cependant attendre l'an 451 avant que le concile de Chalcedoine fixe la réponse officielle à ce problème dans la formule « *hén prosōpon – duo physeis* », « une personne – deux natures ». Cette solution paradoxale consiste à accorder à l'hypostase du Christ deux natures contraires qui se mêlent l'une à l'autre (« sans confusion ») dans sa personne (« sans division »). Par conséquent, le Christ est cette personne (*prosōpon*) unique qui a une nature (*physis*) divine *et* une autre humaine⁷³. Cet usage ingénieux mais assez tortueux du concept aristotélécien de *physis* par les Pères conciliaires « permet au croyant d'affirmer, sans contradiction, que Jésus-Christ est véritablement à la fois son Dieu et son frère, et par là même son Sauveur ; de saisir aussi que Dieu, tout en devenant homme, ne cesse pourtant pas un instant d'être Dieu⁷⁴ ». Mais Habermas montre que cette explication *épistémique*, objectivante/hypostasiant du rapport de Dieu à l'homme, malgré son souci de répondre à la question sotériologique par le biais de l'ontologie, reste insuffisante et répète le problème sous-jacent du concile de

Nicée : elle manque encore une fois la dimension *pratique* et surtout *communicationnelle* de la foi.

En effet, la dimension épistémique et la dimension communicationnelle de la foi ne se sont jamais véritablement rencontrées dans le cadre des deux conciles œcuméniques présentés ci-dessus. Cela veut dire que la tentative de synthétiser le christianisme avec la philosophie grecque ne rend pas compte du fait que la foi repose essentiellement sur un dialogue entre un « je » (le croyant) et une deuxième personne, un « Tu » (Dieu) : « *L'accès épistémique* à un absolu saisi à travers la contemplation suggère un autre positionnement que *l'accès communicationnel* du croyant au *logos* divin⁷⁵ ». D'une part, le positionnement du sage dans la métaphysique grecque est celui de l'observateur, du « il ». Il contemple, comme un spectateur désengagé, les étants et leur ordonnancement en un grand « Tout », en un cosmos éternel. D'autre part, le positionnement du croyant dans la religion chrétienne est celle d'un interlocuteur à la première personne, un « je », qui s'adresse à une deuxième personne, « même si celle-ci – le Dieu agissant dans l'Histoire – se distingue pour le moins du commun des mortels⁷⁶ ». Le croyant participe donc de manière active à établir et maintenir cette relation qui existe entre non pas une personne et un monde qui lui est indifférent, mais bien entre deux personnes qui s'aiment l'une l'autre. Comme chacun des croyants entre personnellement en contact avec Dieu, ils forment de cette manière une communauté universelle qui a pour point focal une seule et même personne divine. Cette communauté se consolide aussi grâce au caractère performatif de la foi, qui induit des comportements, des modes de vie, des normes d'action, etc. dans la vie intersubjective et quotidienne des fidèles. La communauté se réunit également autour de pratiques extra-quotidiennes que sont celles de l'office religieux⁷⁷. Ainsi, Habermas conclut que la signification moralo-pratique inhérente à la dimension communicationnelle de la foi chrétienne ne saurait pleinement être exprimée à partir des concepts objectifo-hypostasiant de la métaphysique grecque, comme ceux de *ousia* et de *physis*, et que les platoniciens d'Alexandrie et les Pères conciliaires posent de ce fait le problème de la Trinité « à l'aune d'un faux questionnement⁷⁸ ».

Conclusion

Que retenir de cette rencontre entre deux grandes images du monde issues de la période axiale, entre la métaphysique grecque et le christianisme ? D'abord que la greffe de la métaphysique grecque au christianisme était nécessaire afin que celui-ci s'affirme dans un environnement païen et aussi comme religion universelle. Cette greffe s'avérera productive à la fois pour la théologie et pour la philosophie. D'un côté, la théologie chrétienne a su décentrer la philosophie d'une investigation limitée à l'élucidation du cosmos et, par le fait même, a su ouvrir la philosophie à une dimension nouvelle, celle de la foi. De l'autre côté, la théologie se consolide comme discipline scientifique grâce à la philosophie. Ensuite que le savoir n'a jamais pu assimiler ni résumer la foi puisque cette dernière est irréductible à un pur ordre de connaissance. Mais l'appropriation de la culture du savoir alexandrine et le recours à la conceptualité platonico-aristotélicienne par les Pères conciliaires font-ils subir au sens originel de la foi une déformation métaphysique selon Habermas ? Les multiples tensions entre la métaphysique grecque et le christianisme présentées dans cet article s'amplifieront, sous la contrainte de circonstances contingentes mais aussi à cause de différences fondamentales entre les architectures de ces deux grandes images du monde. Sous un autre angle, le pari de la rationalité de la foi obtient un succès immédiat qui va se répercuter sur toute la tradition occidentale. La confrontation entre le platonisme (Athènes) et le christianisme (Jérusalem) dans l'Empire romain donne lieu au platonisme chrétien, « qu'Augustin considérait sans la moindre hésitation comme la vraie philosophie⁷⁹ », et inaugure une odyssée de plus de mille ans où la foi et le savoir se côtoient, ce qui ne saurait aller sans tensions. Et cette symbiose peut être dite harmonieuse, dans la mesure où toute harmonie, en musique comme en métaphysique, ne se fait pas sans tensions.

1. R. Brague, *Europe, la voie romaine*, Paris, Critérim, 1992, p. 40.

2. J. Habermas, *Une histoire de la philosophie. T1 : La constellation occidentale de la foi et du savoir*, Paris, Gallimard, 2021, p. 386, 389-390, 414-415 (citation légèrement modifiée).

3. *Ibid.*, p. 386.
4. *L'Évangile selon saint Matthieu*, 5, 17 ; *L'Évangile selon saint Jean*, 1, 1.
L'édition utilisée est celle de La Bible de Jérusalem, Paris, Cerf, 2014.
5. J. Habermas, *Op. cit.*, p. 396, 420.
6. *Ibid.*, p. 415.
7. *Ibid.*, p. 416.
8. *Ibid.*, p. 423.
9. *Ibid.*, p. 401, 416.
10. *Épître aux Corinthiens*, 15, 14.
11. J. Habermas, *op. cit.*, p. 419. Voir aussi p. 394, 478 et 503. Habermas s'oppose à la thèse de Paul Veyne, dans *Quand notre monde est devenu chrétien*, selon laquelle les raisons de circonstances ne suffisent pas à expliquer la conversation de Constantin et la croyance de l'empereur était sincère.
12. *Ibid.*, p. 419.
13. *Ibid.*, p. 392.
14. *Ibid.*, p. 420-421, 392.
15. *Ibid.*
16. Collectif, « Rome antique : l'Empire romain (27 avant J.-C. – 476 après J.C) », *Encyclopédie Larousse*, www.larousse.fr/encyclopedie/autre-region/Rome_lEmpire_romain/187438 [en ligne].
17. J. Habermas, *op. cit.*, p. 420.
18. *Ibid.*, p. 425.
19. J. Habermas, *op. cit.*, p. 423-424.
20. G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Flammarion, 2012, p. 207-208.
21. J. Habermas, *op. cit.*, p. 424-426.
22. Voir la quatrième note.
23. J. Habermas, *op. cit.*, p. 427.
24. Habermas fait référence à *l'Épître aux Corinthiens*, 1, 23 à la p. 427.
25. *Les Actes des apôtres*, 16, 32 (nous soulignons).
26. H.R. Drobner, *Les Pères de l'Église. Sept siècles de littérature chrétienne*, Paris, Desclée, 1995, p. 9.
27. J. Habermas, *op. cit.*, 391, 500.
28. *Épître aux Corinthiens*, 1,18.
29. *Ibid.*, 1, 20-21.

30. Benoît XVI, « La théologie de la Croix dans la christologie de Paul », Audience générale du mercredi 29 octobre 2008, www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2008/documents/hf_ben-xvi_aud_20081029.html [en ligne]. Voir aussi : *Épître aux Romains*, 5, 8.
31. La citation vient de J. Habermas, *op. cit.*, p. 406 ; *Épître aux Romains*, 6, 22-23.
32. J. Habermas, *op. cit.*, p. 407-408.
33. *Ibid.*
34. *Ibid.*, p. 99.
35. Benoît XVI, *op. cit.*
36. *Éphésiens*, 2, 8-9.
37. *Épître aux Corinthiens*, 1, 25.
38. J. Habermas, *op. cit.*, p. 501.
39. *Ibid.*, p. 427.
40. Platon, *Timée*, 29e.
41. *Genèse*, 1, 1-2.
42. Athénagoras, cité par E. von Ivánka, *Plato christianus : la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, Paris, PUF, 1990, p. 87.
43. *L'Évangile selon saint Matthieu*, 5, 3 et 8.
44. Platon, *Phédon*, 114d.
45. J. Habermas, *op. cit.*, p. 428.
46. E. von Ivánka, *op. cit.*, p. 107.
47. J. Habermas, *op. cit.*, p. 426.
48. *Ibid.*, p.426-267, 429 et p. 01.
49. *Ibid.*, p. 429 (nous soulignons).
50. *Ibid.*, p. 353.
51. *Ibid.*, p. 428.
52. *Ibid.*, p. 430.
53. H.R. Drobner, *op. cit.*, p. 107.
54. Augustin, *Contra Fortunatum*, 19.
55. J. Habermas, *op. cit.*, p. 430.
56. H.R. Drobner, *op. cit.* (nous soulignons).
57. J. Habermas, *op. cit.*
58. *Ibid.*, p. 429-430.
59. *Ibid.*, p. 432.
60. *Ibid.*, p. 431.
61. *Ibid.*, p. 432.

62. J. Doré et R. Goulet, « Saint-Esprit », *Encyclopædia Universalis*, www-universalis-edu-com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/saint-esprit/ [en ligne].
63. *Ibid.*, p. 433.
64. *Ibid.*
65. *Ibid.*, p. 434.
66. *Ibid.*, p. 433 (nous soulignons).
67. *Ibid.*
68. *Ibid.*, p. 477.
69. Arius (Pr 8, 22-31), cité dans H.R. Drobner, *op. cit.*, p. 260.
70. J. Habermas, *op. cit.*, p. 807 (note 72).
71. J. Habermas, *op. cit.*, p. 807 (note 72).
72. *L'Évangile de saint Jean*, 1, 14.
73. J. Habermas, *op. cit.*, p. 435.
74. H. Legrand, « Concile de Chalcédoine (451) », *Encyclopædia Universalis*, www-universalis-edu-com.acces.bibl.ulaval.ca/encyclopedie/concile-de-chalcedoine/ [en ligne].
75. J. Habermas, *op. cit.*, p. 433.
76. *Ibid.*, p. 435-436.
77. *Ibid.*
78. *Ibid.*, p. 437.
79. *Idem.*, « Postface », *Une histoire de la philosophie. T2 : Liberté rationnelle. Traces des discours sur la foi et du savoir*, Paris, Gallimard, 2023, p. 677.

Habermas et la percée augustinienne dans la genèse de la pensée postmétaphysique

ROSE BOLDUC, *Université Laval*

RÉSUMÉ : Cet article se veut une synthèse des différents éléments d'interprétation de Jürgen Habermas dans *Une histoire de la philosophie* en ce qui a trait au rôle de la pensée augustinienne au sein de la genèse de la pensée postmétaphysique. Dans l'ouvrage de Habermas, la philosophie d'Augustin d'Hippone marque un tournant dans l'évolution du rapport entre foi et savoir. Dans un premier temps, nous précisons le rôle de la figure d'Augustin au sein de la généalogie habermasienne. Nous examinons ensuite les deux étapes par lesquelles Augustin peut prétendre à une synthèse parfaite de la foi et du savoir à travers un christianisme platonisé : l'assimilation des voies de salut chrétienne et platonicienne et l'expression philosophique des contenus de la foi. La dernière section de cet article porte sur l'évolution philosophique d'Augustin, qui infléchit la voie de la philosophie vers la philosophie du sujet et pose les prémisses existentielles d'une philosophie du sujet en dialogue avec un Autre.

Introduction

Dans la postface de *Une histoire de la philosophie*, Jürgen Habermas revient sur l'impulsion qui le poussa à écrire une histoire de la pensée centrée autour du rapport entre foi et savoir. Il y explique que, dans leur compréhension de la philosophie et de son évolution, ses contemporains n'ont pas suffisamment pris au sérieux les deux mille années qui séparent la Grèce hellénistique et la Renaissance. Or, Habermas est d'avis que cette époque a donné lieu à un ensemble de processus d'apprentissage significatifs pour l'avènement de la pensée postmétaphysique contemporaine, une pensée qui renonce à la recherche

d'un principe unitaire qui engloberait la pluralité et qui se tourne plutôt vers la capacité langagière de l'être humain pour fonder un nouveau concept de raison, lequel ne sera ancré ni dans une ontologie, ni dans une philosophie du sujet, mais plutôt dans une théorie communicationnelle. Au courant de ces siècles négligés par la tradition, ce sont majoritairement des théologiens et des philosophes chrétiens, musulmans et juifs qui furent les acteurs principaux de l'évolution philosophique. Le but de Habermas dans son ouvrage est de montrer que l'on a tort d'omettre l'importance de la pensée religieuse dans l'histoire de la philosophie, car de nombreux concepts philosophiques modernes sont nés d'une « osmose sémantique¹ » entre la doctrine chrétienne et la philosophie d'origine grecque. C'est entre autres cette osmose que Habermas compte retracer dans son histoire. Augustin d'Hippone, premier philosophe à tenter une synthèse parfaite de la foi et du savoir, y est présenté comme une figure de proue de l'intégration des motifs de pensée chrétiens à la tradition philosophique. S'intéressant à la particularité augustinienne, le présent article est consacré à l'examen des processus d'apprentissage cruciaux pour l'évolution de la philosophie qu'a induit la tentative de synthèse incarnée dans un platonisme christianisé. Nous préciserons d'abord le rôle d'Augustin dans l'évolution du rapport entre foi et savoir pour ensuite examiner les deux étapes qui lui permettront de prétendre à une synthèse parfaite entre foi et savoir. Nous verrons que la première, l'assimilation des voies de salut chrétienne et platonicienne, reste trop proche des concepts fondamentaux de l'ontologie grecque et du schéma épistémique platonicien pour constituer une véritable évolution philosophique alors que la seconde, l'expression philosophique des contenus de la foi, marque une percée significative pour la philosophie. La dernière partie de ce travail portera sur l'évolution philosophique d'Augustin, qui relativise la prétention de vérité des concepts objectivants-hypostasiant de l'ontologie grecque pour réfléchir à partir du nouveau positionnement épistémique d'une subjectivité inquiète pour son salut qui se trouve en face d'un Autre duquel elle exige une réponse². Ce tournant sera exemplifié par un examen de la question de la temporalité.

1. Augustin et la genèse de la pensée postmétaphysique

Le titre de l'ouvrage de Habermas devait être *De la généalogie de la pensée postmétaphysique. Une autre histoire de la philosophie ayant pour leitmotivs les discours sur la foi et le savoir*³, laissant bien voir sa visée : il entend retracer l'histoire des développements successifs qui ont donné naissance à la philosophie telle qu'elle s'incarne à notre époque, c'est-à-dire sous la forme d'une pensée postmétaphysique centrée autour du concept de rationalité communicationnelle. Comment la philosophie, dont le germe se trouve dans les concepts objectivants-hypostasiant de l'ontologie grecque – les concepts de matière, de substance, d'attribut, etc. –, a-t-elle pu se transformer ainsi ? Et peut-être plus importante encore est la question de savoir quels sont les rôles et les possibilités de la philosophie à notre époque⁴. Pour Habermas, si l'on veut expliquer l'évolution historique de la philosophie et déterminer les projets à venir dont elle peut se réclamer, il est impératif de faire porter notre enquête sur la part de l'histoire inconsidérément mise de côté par les philosophes : l'histoire religieuse-théologique, plus précisément la dialectique entre foi et savoir, constitutive de la tradition occidentale. En vertu de cette démarche généalogique, il faut prendre chacun des chapitres de l'histoire de Habermas comme autant d'étapes déterminantes dans l'évolution vers la pensée postmétaphysique et, s'inspirant du concept hégélien d'*Aufhebung*, c'est-à-dire dans un esprit de conservation par la négative de ce qui est chaque fois dépassé, lire chacun d'entre eux en se demandant comment la figure présentée rompt avec une partie du passé qu'elle outrepassé et ouvre vers une nouvelle forme de la philosophie. Au sein de cette généalogie de la pensée postmétaphysique, Augustin occupe une place de premier plan, car il amorce un véritable tournant pour la philosophie en posant les prémisses d'une philosophie du sujet centrée sur le dialogue entre moi et l'Autre.

Selon Habermas, l'intérêt de la tentative d'Augustin n'est pas tant le résultat de la synthèse de la foi et du savoir que la nécessité d'un renouvellement de la philosophie que celle-ci met en lumière⁵. Pendant la période axiale, deux images du monde *a priori* contradictoires s'opposent l'une à l'autre : la vision théocentrique du christianisme et

la vision cosmocentrique du platonisme. Augustin hérite de ce conflit et évolue à une époque où le christianisme, s'il veut pouvoir rivaliser avec les philosophies païennes sur le plan de la connaissance, doit fournir une explication rationnelle des contenus de sa croyance en suivant l'exigence conceptuelle de la métaphysique grecque⁶. Dans ce contexte, Augustin se donne pour mission philosophique de conjuguer la visée épistémique objectivante de l'ontologie grecque et l'expérience communicationnelle vécue sur le mode performatif du croyant avec Dieu. Cette tâche comporte deux volets. D'abord, Augustin doit assimiler l'une à l'autre les voies de salut philosophique et chrétienne. Ensuite, il lui faut démontrer la rationalité de motifs chrétiens tels que la conscience des péchés, la grâce et la Trinité en les soumettant aux concepts de la philosophie. Cela dans le but de montrer que la foi *est* le vrai savoir et que le christianisme *est* la vraie philosophie⁷. Ce qui est intéressant du point de vue de l'histoire de la philosophie, c'est qu'Augustin n'est pas arrivé à conjuguer la foi chrétienne et la philosophie grecque en gardant cette dernière intacte. Bien au contraire, la philosophie grecque sortit transformée de sa rencontre avec la théologie paulinienne dans son interprétation augustinienne, laquelle engendra des processus d'apprentissage décisifs pour toute l'histoire de la philosophie. La synthèse d'Augustin l'a forcé à opérer une conversion du regard qui ouvrit la philosophie à la nouvelle sphère de l'intériorité et à l'horizon de l'expérience subjective vécue sur le mode performatif, engendra une rupture avec l'eudémonisme grec, fonda une nouvelle théologie de l'histoire et conféra une nouvelle importance à l'individu moral et irremplaçable⁸. Dans cette contribution, nous nous concentrons principalement sur l'innovation la plus importante d'Augustin : l'ouverture de la subjectivité⁹.

2. Première étape de la synthèse entre foi et savoir : assimilation de la voie de salut platonicienne de la contemplation à la voie de salut chrétienne de la communication avec Dieu

La première étape de la démarche entreprise par Augustin pour intégrer la philosophie et la foi consiste à assimiler la voie de salut chrétienne de la communication avec Dieu et de la rédemption à la voie

de salut platonicienne de la contemplation du Bien. Ce dernier doit montrer que la sotériologie épistémique de la contemplation du Bien du platonisme, c'est-à-dire le fait que l'âme trouve son salut au terme d'une élévation épistémique vers l'idée du Bien, n'entre pas en contradiction avec la voie de salut chrétienne, laquelle s'incarne dans la communication d'un pécheur avec le Dieu rédempteur. Sa tâche est donc de combiner l'aspect gnoséologique de la philosophie et la voie communicationnelle de la foi¹⁰.

Habermas fait remarquer qu'il n'est pas difficile au départ pour Augustin de reprendre le langage et les images de la tradition platonicienne. Il n'a qu'à remplacer la figure du Bien par celle de Dieu. Les deux doctrines du salut de l'âme comportent déjà quelques similitudes qui rendent possible leur assimilation : dans les deux cas, la voie permettant d'atteindre le bien et la vérité commande un dépassement de la chair, une libération du corps, par une élévation spirituelle et intellectuelle¹¹ Mais s'il veut prétendre à une synthèse, Augustin doit encore montrer que la « croyance religieuse est le vrai savoir, un savoir qui ne connaît pas de concurrent, et cela en philosophe¹² ». Autrement dit, ce qui est évident pour le philosophe chrétien, c'est que la vérité qu'atteint le sage qui s'adonne à la contemplation, c'est la vérité divine. On voit que, pour le jeune Augustin, plus proche du platonisme alors qu'à l'époque des *Confessions*, la voie d'accès à la connaissance suit le schéma platonicien classique : la vérité ne se révèle dans une forme conceptuelle qu'aux sages qui s'engagent dans la voie de la contemplation¹³.

Habermas rappelle de surcroît que le christianisme se distingue du platonisme par son ambition égalitariste. C'est entre autres ce qui fonde sa supériorité sur les philosophies païennes. Le salut et la rédemption ne sont pas réservés aux quelques sages qui se consacrent à la recherche de la vérité. Tous, indépendamment de leur sexe, statut social ou origine, sont susceptibles d'être sauvés par la grâce divine. Habermas fait d'ailleurs remarquer qu'à l'époque d'Augustin, le christianisme s'est déjà bien établi comme religion d'État. Dans ce contexte, les érudits endossent un rôle de pédagogue pour les âmes d'autres croyants¹⁴. Si les masses sont trop arrêtées au temporel pour prendre par elles-mêmes

le chemin de la vérité, elles peuvent néanmoins y être conduites en se soumettant à l'autorité des prêtres, des Évêques et de l'Église, car « c'est la même vérité qui *enseigne la raison et prescrit l'autorité*¹⁵ ». Toutefois, pour le jeune Augustin encore grandement influencé par le platonisme, la voie d'accès rationnelle à la vérité se révèle supérieure à la croyance en l'autorité¹⁶. Au début de sa vie philosophique, Augustin retient du platonisme une forte tendance rationalisante ; s'il place la croyance en Dieu au-dessus de tout, la *vita contemplativa* du philosophe demeure l'archétype de la vie bonne à ses yeux, aussi longtemps qu'elle est placée sous le signe de la foi chrétienne.

On constate que cette première synthèse s'effectue à travers un rapport de subordination du savoir à la foi, bien que l'orientation épistémique platonicienne conserve une place de choix dans la doctrine sotériologique du jeune Augustin. C'est ainsi que s'incarne à cette époque pour ce dernier le principe du « *credo ut intelligam* », « je crois afin de comprendre », auquel il réfléchira tout au long de sa vie philosophique¹⁷. Pour l'instant, Augustin demeure convaincu que, même si toute connaissance dérive nécessairement de la croyance, comme nous sommes des créatures temporelles, nous prenons appui sur des formes charnelles pour remonter vers l'unité divine qu'elles voilent¹⁸. Cette ascension vers la connaissance n'est évidemment pas sans rappeler le schéma épistémique platonicien : le croyant doit chercher dans le monde l'unité divine qui se manifeste en ses objets, un peu comme le sage doit s'élever à partir des objets physiques vers la contemplation des formes, et ultimement vers la forme première du Bien. Autrement dit, pour le jeune Augustin, c'est encore en examinant le cosmos et en s'élevant à partir de cet examen qu'on peut atteindre une vérité conceptuelle. Augustin abandonnera ce schéma d'ascension épistémique dans une deuxième formulation de la synthèse entre foi et savoir.

À ce stade, selon Habermas, « le problème d'une réconciliation du christianisme avec l'esprit du platonisme n'est résolu *qu'en partie*¹⁹ » (nous soulignons). Augustin arrive à montrer que la voie de salut platonicienne n'entre pas en contradiction avec la voie de salut chrétienne, mais il faut se rendre à l'évidence que le christianisme ne peut pas être

compris comme un simple « platonisme pour le peuple²⁰ ». Il y a des éléments de la doctrine chrétienne dont ce « platonisme égalitaire » ne peut pas rendre compte et que la vraie philosophie doit pouvoir expliquer. Ce n'est pas uniquement l'assimilation des différentes voies de salut qui est en jeu dans la synthèse entre foi et savoir. Le philosophe chrétien doit aussi être en mesure de rendre compte des théologoumènes mystérieux – c'est-à-dire d'énoncés théologiques qui ne découlent pas directement de la révélation divine, comme la résurrection du Christ ou l'Immaculée conception – de manière rationnelle, en se conformant aux exigences conceptuelles de la métaphysique grecque sans pour autant attenter à la positivité de la vérité révélée.

3. Deuxième partie de la synthèse : expression philosophique des contenus de la foi

La tâche d'Augustin, dans cette seconde étape vers la synthèse parfaite de la foi et du savoir, consiste à éclairer rationnellement le noyau dogmatique de la doctrine chrétienne. Pour être à la hauteur de l'affirmation selon laquelle la religion chrétienne est la véritable philosophie, il doit rendre compte, par le *logos*, de la mort sur la croix, du devenir-homme de Dieu, de la Trinité, principes tout aussi *a priori* mystérieux les uns que les autres :

L'autre aspect du problème consiste donc pour Augustin à estimer à sa juste valeur la *positivité de la vérité révélée* sans renoncer pour autant à la prétention rationnelle du « *credo ut intelligam* », même s'il semble difficile à première vue de surmonter l'opposition entre une religion de la révélation fermement ancrée dans le culte et une philosophie qui manque, à côté d'une vision du monde éprouvée sur le mode contemplatif, de l'ancrage du complexe sacré dans une pratique rituelle lui appartenant en propre²¹.

Augustin doit dégager le noyau rationnel des récits, des croyances et des pratiques chrétiennes pour montrer que la croyance en Dieu et en Jésus-Christ est le vrai savoir et que l'ancrage rituel de la religion chrétienne peut trouver une expression philosophique valide. Si Habermas parle de « platonisme chrétien » lorsqu'il est question de la synthèse

augustinienne, nous verrons que la difficulté rencontrée lors de la tentative de rationaliser les préceptes religieux forcera Augustin à faire prendre un nouveau tournant à la philosophie et à s'éloigner de l'ontologie grecque dont il est l'héritier. Habermas retrace au moins trois tentatives faites par Augustin pour rationaliser des théologoumènes du christianisme : la doctrine de la grâce, la doctrine du péché et la question du libre arbitre. Cette mise en langage rationnelle des éléments centraux de la doctrine morale chrétienne induit un processus d'apprentissage fondamental pour l'histoire de la philosophie : elle fraie la voie pour le passage de l'eudémonisme des Grecs à une éthique déontologique qui trouvera son aboutissement dans le concept de liberté rationnelle quelques 1350 années plus tard chez Kant²². Ce n'est pas dire qu'on trouve en germe dans la philosophie augustinienne les concepts clés de la philosophie moderne et contemporaine. Ce qu'on cherche plutôt à indiquer, c'est l'ouverture par Augustin de possibilités nouvelles pour la philosophie à travers le schéma communicationnel du croyant avec Dieu, possibilités que l'ontologie traditionnelle ne pouvait pas envisager par elle-même.

La doctrine de la grâce est un bon exemple de la distanciation progressive qui s'opère par rapport au platonisme dans la philosophie d'Augustin. Habermas fait remarquer que cette dernière ne peut absolument pas être conciliée avec la pensée socratique de l'éthique rationaliste de l'action²³. Pour Socrate, il suffit de connaître le bien pour ne pas faire le mal ; la mauvaise action découle nécessairement de l'ignorance, car tout homme aspire naturellement au bien, qui est la finalité de la raison²⁴. La morale chrétienne, quant à elle, n'est pas affaire de raison. L'homme est soumis à un combat existentiel contre les tentations de la chair en vertu de sa nature pécheresse. La simple connaissance des préceptes divins est insuffisante pour l'homme qui, depuis la chute, est inexorablement empêtré dans le péché. Selon la doctrine paulinienne, à laquelle Augustin souscrit, l'ampleur de la corruption de l'âme humaine s'est révélée à travers la suite d'échecs répétés par les générations ayant vécu sous la Loi de s'y soumettre. Alors même que Moïse est descendu du mont Sinaï avec les commandements divins clairs et explicites et qu'il les a partagés avec le peuple, qu'il a

demandé à ce dernier de les transmettre à ses enfants et les a écrits sur les tables afin qu'elles servent de témoin aux hommes, ceux-ci se sont montrés indignes de la Loi *qu'ils connaissaient*. La connaissance de la Loi n'a pas eu l'effet de préserver les hommes contre le péché. Cela, tout en illustrant l'infirmité de l'éthique socratique, éclaire la corruption de l'homme et peut seul expliquer le motif chrétien du devenir-homme de Dieu, l'expiation des p ch s de toute l'humanité par le fils de l'homme²⁵. Ni la volonté des p cheurs ni leur raison n'est assez forte pour empêcher qu'ils ne s'engouffrent dans leur faute. Ils ne peuvent espérer s'en sortir que par la bienveillante grâce de Dieu, de laquelle ils ne sont pas dignes. Si les hommes doivent se soumettre aux lois divines, c'est qu'elles valent en elles-mêmes de façon absolue, mais s'y astreindre ne garantit en rien à l'homme son salut. Ce dernier dépend entièrement de la grâce divine.

Qui plus est, l'exigence inhumaine de l'éthique de l'amour divine accentue notre compréhension de la déchéance humaine, de même que de l'entier dépendance des êtres humains à la gr ce de Dieu. En effet, l'éthique j suanique «  l ve les exigences normatives à un tel degré que la nature humaine s'en voit *systématiquement* surmen e²⁶ ». La bonté divine n'est pas à la portée de l'homme, même du plus vertueux qui soit, et cela en raison de l'anthropologie paulinienne, de laquelle Augustin hérite et qu'il complexifie. Augustin est le premier à proposer une interprétation naturaliste de la doctrine du péché pour expliquer pourquoi notre connaissance du péché et de la Loi est insuffisante pour nous détourner de notre penchant au mal. C'est chez le philosophe chrétien que le péché origine²⁷ revêt pour la première fois un caractère « héréditaire ». Cette interprétation suppose que toutes les  mes découlent d'une façon presque biologique de la première qui fut cr e e, celle d'Adam, et que le péché commis par ce dernier se perpétue dans les générations subs quentes²⁸. Ainsi, nul ne peut prétendre être innocent, même le plus vertueux des hommes, car son  me est marquée par la première faute. Encore une fois, cela fait prendre conscience au croyant de sa pleine et entier dépendance à la gr ce de Dieu pour le salut de son  me.

Augustin se voit forcé, en vertu de la doctrine du péché h r di-

taire, de se confronter à la question du libre arbitre. Alors que le jeune Augustin avait osé affirmer contre les manichéens que la raison peut résister au mal, il se voit plus tard contraint de réévaluer cette thèse à la lumière de sa doctrine du péché radicalisée. Désormais, Augustin est d'avis que la volonté de tous est « incurablement affaiblie²⁹ » et que tous sont fatalement soumis à la chair et au péché. Malgré cet apparent déterminisme, l'homme possède une certaine liberté dans ses décisions quotidiennes, et évidemment celle d'invoquer Dieu et d'implorer sa grâce. Cependant, seul Adam a possédé ce que Kant appellera la *liberté de se choisir*³⁰.

Ce qu'il est essentiel de remarquer dans l'imbrication de ces différentes doctrines, c'est la tentative de systématisation des théologoumènes et l'effort d'ajustement des différentes propositions que déploie Augustin pour fonder une doctrine cohérente et conforme à la raison. Pour expliquer le motif chrétien du devenir-homme de Dieu, Augustin met en lumière l'entière dépendance de l'homme à la grâce de Dieu en vertu du péché qui est génétiquement inscrit dans son âme. De plus, la doctrine du jugement dernier, qui combine la question du libre arbitre, l'existence historique de l'individu irréprésentable et l'absoluité du jugement divin, fonde le concept de personne, qui s'assure d'elle-même à travers un rapport biographique à soi, duquel la modernité sera infiniment redevable³¹.

4. L'évolution philosophique d'Augustin : de l'ontologie à la communication

Nous l'avons dit, Augustin évolue au carrefour de deux images du monde de la période axiale : le cosmocentrisme de la métaphysique grecque et le théocentrisme du christianisme. Il s'agit pour lui et pour les pères de l'Église, dans les mots de Habermas, de « conceptualiser et reconstruire sur le mode analytique le complexe sacré leur appartenant en propre, et de l'adapter bien mieux que s'ils avaient emprunté exclusivement la voie de salut élitaire de la métaphysique grecque³² ». S'il y arrive, Augustin sera en droit d'affirmer que le christianisme dépasse la philosophie païenne, car la théologie pourra jouir à la fois d'un ancrage rituel dans la pratique religieuse – ce qui manque à la philoso-

phie – et d'un discours rationnel unificateur sur le monde, en plus de se présenter comme une voie de salut égalitariste à la portée de tous les êtres humains.

L'un des éléments fondateurs de l'image du monde théocentrique du christianisme est l'expérience individuelle du croyant qui communique avec Dieu. Au fil de sa vie philosophique, Augustin réalise que les concepts objectivants-hypostasiant de l'ontologie grecque sont impuissants devant le défi qui consiste à rendre compte de la foi en tant qu'expérience subjective de communication de même que du noyau dogmatique de la religion chrétienne. C'est ce qui pousse Augustin à opérer une conversion du regard : pour atteindre la vérité, il n'est plus question d'examiner le cosmos, mais de tourner son regard vers soi-même. Les *Confessions* d'Augustin témoignent de son évolution philosophique en ce qu'elles constituent un examen de la subjectivité par la communication avec Dieu en vue d'élucider le comment de la vie bonne en Dieu et de répondre à des problèmes philosophiques et théologiques. Habermas nous dit que cette innovation philosophique marque un tournant dans la généalogie de la pensée postmétaphysique³³. Il s'agit d'un premier pas hors de la métaphysique cosmocentrique et vers une philosophie *ego*-centrique dont le mode d'enquête est communicationnel plutôt qu'observationnel. C'est la subjectivité qui devient tranquillement l'horizon d'investigation de la philosophie, et cette subjectivité se révèle autoréflexive à travers un dialogue avec Dieu.

Pour comprendre ce passage soudain de l'ontologie à la communication, il faut voir que la foi n'est pas le fait d'un effort personnel : c'est Dieu qui la met en notre cœur³⁴. Ce qui motive l'examen de son existence chez le croyant, c'est l'incertitude existentielle devant la possibilité de rédemption, qui ne dépend que de Dieu. Seule la foi, qui nous vient de Dieu, nous ouvre à la possibilité d'un éventuel salut. C'est donc vers notre for intérieur, qu'il nous faut nous tourner dans notre quête de la vérité et de la vie bonne, autrement dit, dans notre quête de Dieu, car Dieu est *en nous*. Avec ce tournant, Augustin se voit forcé de se poser des questions qui furent étrangères aux philosophes avant lui, notamment la question épistémique qui consiste à se demander comment s'assurer de la vérité. Augustin répond de façon éminemment moderne

à cette question en faisant de la vérité la certitude subjective du croyant qui doute³⁵. Et, de fait, Augustin préfigure une révolution tout à fait marquante pour l'histoire de la philosophie : « La philosophie du sujet est donc redevable à un changement de perspective qui fait se tourner le regard de la métaphysique vers le sujet connaissant lui-même, alors que ce regard s'était tourné dans un premier temps vers l'étant ; elle réfléchit sur les conditions d'apparition, chez le sujet connaissant, de connaissances sur la nature objectivantes, épurées de toute connotation non descriptive³⁶ ». Mais Augustin paraît déjà, d'une certaine manière, dépasser la philosophie du sujet qu'il annonce. La philosophie du sujet garde une parenté avec l'ontologie en ce qu'elle prend le point de vue d'un observateur à la troisième personne, donc encore une fois le point de vue objectivant-hypostasiant³⁷. En effet, même si, avec la philosophie du sujet, c'est dans l'intériorité du sujet que se fonde la connaissance et non plus dans les objets du monde, le rapport à soi et à la connaissance du sujet est encore un rapport objectif. L'*ego* lui-même est pensé la plupart du temps sur le mode de la substance, et le critère de vérité à partir duquel on fonde la connaissance est celui de l'adéquation entre un état mental, une perception et le monde extérieur. Or, chez Augustin, on se détourne véritablement d'un point de vue objectivant à la troisième personne et on investit un cadre performatif communicationnel : la vérité se trouve dans la communication entre un *je* et un *tu*, non plus dans le regard en surplomb ou introspectif d'un *il*.

La question de la temporalité permet d'exemplifier le tournant philosophique d'Augustin. Dans le Livre XI de ses *Confessions*, Augustin aborde la question du temps, mais en se détournant d'une approche cosmologique-métaphysique pour étudier le temps d'un point de vue religieux-existential³⁸. L'ontologie traitait le temps comme *quelque chose d'étant* et examinait pour le comprendre le mouvement des astres ; il était question pour elle d'un temps objectif, d'un temps du monde. Augustin s'intéresse à l'expérience du temps vécu sur le mode biographique et interroge pour ce faire, plutôt que le monde, la subjectivité propre de l'individu temporel. Il écrit dans ses *Confessions* : « J'ai entendu dire à un docte que le temps c'est proprement le mouvement du soleil, de la lune et des astres. Je ne suis

pas de son avis³⁹ ». Plus loin, on peut lire : « D'où il résulte pour moi que le temps n'est rien d'autre qu'une distension. Mais une distension de quoi, je ne sais au juste, probablement de l'âme elle-même⁴⁰ ». Cette distension de l'âme permet de mesurer le passage du temps dans le souvenir et dans l'attente par rapport au présent.

Habermas insiste sur le triple rapport intentionnel du temps vécu et sur le caractère paradoxal du temps d'être triple et un :

Ne serait-ce pas que dans cette activité de l'esprit, il y a trois modalités : l'attente, l'attention et le souvenir, et que l'objet de son attente se fait objet de son attention avant de finir en objet du souvenir? Le futur n'existe pas encore – qui le nierait? –, et pourtant l'esprit vit déjà dans son attente; le passé n'existe pas plus – qui le nierait? –, et pourtant l'esprit vit encore dans son souvenir; le présent, passage réduit à un point, n'a aucune extension – qui le nierait? –, et pourtant c'est par l'attention de l'esprit que ce qui est future présence passe pour devenir absence⁴¹.

Autrement dit, autant du point de vue noématique du contenu intentionnel – l'objet de l'attente, de l'attention et du souvenir lui-même – que du point de vue purement formel du passage du temps, ce dernier paraît être à la fois triple et un. L'attente, l'attention et le souvenir sont trois modalités de l'esprit correspondant à cette structure temporelle fondamentale. Augustin se demande ce qui est à l'origine de cette structure triadique du temps, et trouve sa réponse dans la présence d'un Dieu éternel, créateur et rédempteur⁴². Les concepts ontologiques peinent à exprimer le rapport entre un Dieu présent éternellement et l'homme soumis aux contingences du temps et dont le salut est incertain. Mais si l'examen porte sur l'âme plutôt que sur des rapports objectifs, les apories que les métaphysiciens rencontrent s'évanouissent. Pour une subjectivité pécheresse en quête de rédemption, la présence éternelle de Dieu apparaît avec évidence comme un principe unifiant le flux temporel contingent et garant de continuité⁴³.

Qui plus est, cette structure triadique du temps nous offre une clé pour comprendre la nature trinitaire de Dieu lui-même en ce qu'elle en est une image vécue. L'examen par le croyant de sa propre subjectivité

sert de voie d'accès à une compréhension de la nature divine qui lui est analogue. L'esprit humain prend conscience de sa propre nature trinitaire – qui s'incarne dans les modalités temporelles de la conscience que sont l'attente, l'attention et le souvenir – en dialoguant avec Dieu, et se saisit de façon réflexive comme le miroir de Dieu⁴⁴. Cette réflexion lui permet de comprendre que l'idée de la Trinité n'est pas son œuvre propre, mais que c'est la Trinité elle-même qui la met en œuvre, et que c'est en vertu de cette dernière que l'esprit humain arrive à se saisir.

Si Augustin s'intéresse particulièrement à la question du temps, c'est qu'elle est irréductible, comme le concept de Trinité, aux concepts ontologiques grecs fondamentaux de la substance et de l'accident. Nous l'avons dit plus tôt, l'homme possède en lui le reflet de la Trinité divine. Augustin veut mettre en lumière l'analogie entre la triade temporelle passé-présent-futur et la trinité du Père, du Fils et de l'Esprit. Éclaircir les rapports qu'entretiennent entre eux l'attente, l'attention et le souvenir de même que leurs objets peut lui permettre de saisir l'ordre de réalité duquel participe la Trinité divine. Les différents positionnements temporels d'un objet ne sont pas de l'ordre de l'ontologie, mais de celui de « rapports réversibles⁴⁵ ». On peut dire que « trois sont un » parce que les trois ne sont trois que relativement les uns aux autres et ne sauraient exister autrement que dans ce rapport tridimensionnel : il n'y a pas de passé ou de futur sans rapport au présent, qui lui-même est inconcevable sans l'extension intentionnelle vers le passé ou le futur. De même, le Père et le Fils n'existent comme tels que sous le mode de la relation l'un à l'autre. Comme le passé, le présent et le futur, le « Père » et le « Fils » ne peuvent jamais exister par eux-mêmes, indépendamment l'un de l'autre. Il n'y a donc pas de « substance-père » ni de « substance-fils », mais le Père et le Fils ne sont que relativement l'un à l'autre au sein de ce tout qu'est la relation père-fils⁴⁶. L'exemple de la temporalité et de la Trinité met en lumière la rupture qu'opère Augustin avec l'ontologie grecque. Devant l'impuissance de l'ontologie à rationaliser le dogme de la Trinité, Augustin déplace les termes de la philosophie et ouvre la discipline à un champ complètement nouveau. La philosophie investit désormais le domaine de l'expérience présente sur le mode performatif⁴⁷.

Conclusion

Il est maintenant temps de récapituler l'ensemble de notre courte étude dans le but de rappeler le rôle qu'occupe la figure Augustin dans le monument philosophico-historique de Habermas. Nous avons vu d'abord qu'Augustin se donne la tâche, à une époque où la religion prend conscience de son déficit conceptuel par rapport à la philosophie, d'élever les propositions de la théologie et de la liturgie de même que les pratiques rituelles de la religion chrétienne à la hauteur de l'exigence rationnelle de la métaphysique grecque. Cette rationalisation se fait en deux temps. Augustin montre d'abord que la voie de salut platoniciennne et la voie de salut chrétienne n'entrent pas en contradiction l'une avec l'autre. Ensuite, pour montrer que le christianisme n'est pas seulement un « platonisme pour le peuple », Augustin entreprend d'exprimer philosophiquement les propositions de la religion chrétienne. Ce faisant, il induit des processus d'apprentissage déterminants pour l'histoire de la philosophie subséquente : il pose les bases pour le concept de liberté rationnelle, ouvre la philosophie au champ de l'expérience vécue par une subjectivité sur le mode performatif et pose les assises théoriques pour le déploiement du concept de personne. Nous l'avons dit, l'ouvrage de Habermas est *généalogique* : son but est de retracer l'histoire de la pensée postmétaphysique, dont le critère de rationalité est communicationnel. Si c'est dans la dialectique entre foi et savoir que Habermas cherche les développements successifs de cette histoire, c'est que la religion exprime de façon exemplaire – bien mieux que la philosophie d'origine grecque – la dimension communicationnelle constitutrice du schème de rationalité de la philosophie contemporaine. Augustin appar t dans *Une histoire de la philosophie* comme le protagoniste initial de la mise en langage du tournant communicationnel.

-
1. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome II : « Liberté rationnelle – Traces de discours sur la foi et le savoir », Paris, Gallimard, 2023, p. 76.
 2. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome II : « Liberté rationnelle – Traces de discours sur la foi et le savoir », *op. cit.*, p. 58.

3. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », Paris, Gallimard, 2021, p. .
4. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », *op. cit.*, p. 4.
5. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », *op. cit.*, p. 67.
6. Pour une description détaillée de ce contexte, voir l'article de Mathieu Couillard publié dans ce même numéro, particulièrement la section 1.2.
7. *Ibid.*, p. 48.
8. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome II : « Liberté rationnelle – Traces de discours sur la foi et le savoir », *op. cit.*, p. 56-162.
9. *Ibid.*, p. 58.
10. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », *op. cit.*, p. 49.
11. *Ibid.*, p. 48. Pour les chrétiens, cependant, cette libération de la chair relève de la volonté morale et non d'une simple vision de la vérité par l'esprit.
12. *Ibid.*, p. 49.
13. *Ibid.*, p. 50.
14. *Idem.*
15. *Ibid.*, p. 51.
16. *Ibid.*, p. 50.
17. *Ibid.*, p. 51.
18. *Ibid.*, p. 52.
19. *Idem.*
20. *Idem.* L'expression de « platonisme pour le peuple » renvoie à l'avant-propos de *Par-delà bien et mal* de Friedrich Nietzsche.
21. *Idem.*
22. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome II : « Liberté rationnelle – Traces de discours sur la foi et le savoir », *op. cit.*, p. 59.
23. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », *op. cit.*, p. 53.
24. C.f., Platon, *Protagoras*.
25. *Ibid.*, p. 54.
26. *Idem.*
27. C'est d'ailleurs Augustin lui-même qui forge l'expression de « péché originel ».

28. *Ibid.*, p. 56.
29. *Ibid.*, p. 55.
30. *Idem.*
31. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome II : « Liberté rationnelle – Traces de discours sur la foi et le savoir », *op. cit.*, p. 61.
32. Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », *op. cit.*, p. 59.
33. *Idem.*
34. *Ibid.*, p. 60.
35. *Ibid.*, p. 61.
36. *Ibid.*, p. 25.
37. *Ibid.*, p. 6.
38. *Ibid.* p. 63.
39. Saint Augustin, *Les Confessions*, Paris, GF Flammarion, 1964, Livre XI, Chapitres XXII-XXIII, p. 71-272.
40. *Ibid.*, Chapitre XXVI, p. 75.
41. Saint Augustin, *Les Confessions*, Livre XI, Chapitre XXVIII, cité dans Habermas, *Une histoire de la philosophie*, Tome I : « La constellation occidentale de la foi et du savoir », *op. cit.*, p. 64.
42. *Ibid.*, p. 64.
43. *Idem.*
44. *Ibid.*, p. 64-465.
45. *Ibid.*, p. 66.
46. *Ibid.*, p. 66.
47. *Ibid.*, p. 68.

Habermas et la *via moderna* du droit : la genèse des droits subjectifs chez Ockham et Vitoria

DAVID LABRECQUE, *Université Laval*

RÉSUMÉ : La notion de droit subjectif et sa reconnaissance institutionnelle sont le fruit d'un développement complexe et louvoyant. À la faveur de son ambitieuse exploration des rapports entre foi et savoir dans la philosophie occidentale, Habermas nous convie à en ressaisir les premières expressions au Moyen Âge afin de retracer le fil de l'autonomie moderne. C'est au regard de l'univers juridique de Thomas d'Aquin, encore teinté des accents cosmologiques de la *via antiqua*, que se détache ainsi l'originalité de l'œuvre de Guillaume d'Ockham dont le nominalisme fut l'occasion d'une première reconfiguration majeure du droit. Dans sa défense des « Indiens » d'Amérique sous les coups de l'Espagne coloniale, Francisco de Vitoria devait plus tard hériter de cette nouvelle conception pour forger la notion – décisive dans la genèse habermassienne – de *dominium sui* (« pouvoir de disposer de soi-même »), intronisant le droit de plein pied dans la *via moderna*.

Introduction

Dans *Une histoire de la philosophie : la constellation occidentale de la foi et du savoir*, Jürgen Habermas se livre à l'examen minutieux du lourd héritage dont la philosophie est dépositaire à l'ère postmétaphysique. L'hégémonie des sciences empiriques contemporaines siégeant sur un terrain autrefois occupé par la philosophie, le penseur de l'agir communicationnel s'interroge sur le devenir de celle-ci et la fonction qu'elle peut – et doit – toujours entretenir dans le champ normatif, notamment en ce qui a trait aux orientations de la raison pratique. Déjà, en

1987, Habermas appelait la philosophie à « maintenir vivant et éclairer ce sens de l'humanisme, non, certes, en l'appréhendant sur le mode de l'immédiateté, mais en fournissant de patients efforts théoriques ne craignant pas les détours¹ ». Le vaste et ambitieux retour aux sources auquel nous convie son histoire de la philosophie s'inscrit dans cet objectif de clarifier le sens et la nature des divers contenus de la foi sur lesquels la morale séculière a pu s'édifier à travers une succession de « processus d'apprentissage », processus d'où émergent éventuellement les premières esquisses du droit subjectif dont l'architecture du droit moderne est largement tributaire.

Dans sa lecture du passage de la *via antiqua* à la *via moderna* en Occident, Habermas consacre en effet une part de son attention à la question juridique où les traces de ce passage sont palpables. En rappelant d'abord l'essentiel de la conception du droit chez Thomas d'Aquin, encore marquée des motifs de la *via antiqua*, la présente contribution se propose de suivre Habermas dans son examen des inflexions que subira l'univers juridique chez Guillaume d'Ockham et Francisco de Vitoria. La complexe hiérarchie des lois thomasiennes se voyant démantelée sous les coups du volontarisme et du nominalisme ockhamiens, le droit va peu à peu s'autonomiser et s'immanentiser, mouvement dont la formule du droit subjectif sera l'une des expressions les plus importantes. Ébauchée d'abord chez Ockham sous la forme du pouvoir d'usage (*potestas utendi*) et de la loi évangélique de liberté (*lex libertatis*), cette formule sera prolongée par Vitoria dans le cadre de la conquête espagnole de l'Amérique du Sud et des controverses suscitées par le droit des « Indiens ». Elle aboutira enfin au concept de « propriété de soi » ou « pouvoir de disposer de soi-même » (*dominium sui*), dans lequel Habermas voit les traces d'une première forme d'autonomie conférée au sujet humain, apportant à la loi évangélique de liberté un nouveau contenu².

1. L'ontothéologie de Thomas d'Aquin comme expression de la via antiqua

C'est dans le contexte de la redécouverte des textes d'Aristote dans l'Europe du XIII^e siècle que s'élabora la réflexion philosophique et

théologique de Thomas d'Aquin. Prenant connaissance de l'œuvre du Stagirite, dont l'autorité scientifique n'était guère contestée, l'effort du Docteur angélique allait devoir se porter sur l'harmonisation de la pensée aristotélicienne et de la doctrine chrétienne. Si, comme l'affirme Habermas, dans « les livres centraux de la Métaphysique, on voit se dessiner les contours d'une image du monde qui se montre structurellement homologues à la doctrine chrétienne³ », des différences importantes s'en détachent néanmoins en ce qui a trait à la scientification de la métaphysique, mais surtout au « *découplage de la raison pratique et de la raison théorique*⁴ » chez Aristote. C'est notamment ce découplage que voulut prévenir le célèbre dominicain en offrant à la postérité l'une des synthèses les plus abouties des complexes de la foi et du savoir où sont réaffirmés les motifs cosmologiques de la *via antiqua*.

Habermas aperçoit la clé de voûte de cette synthèse dans un écrit de jeunesse de Thomas d'Aquin, le *De ente et essentia*, pièce importante de son ontothéologie. Pour notre propos, il est important d'en restituer l'essentiel afin de comprendre comment s'y rattache sa pensée juridique. Il s'agissait pour Thomas d'Aquin de faire coïncider l'ordre métaphysique aristotélicien – et notamment ses linéaments théologiques consolidés autour de la figure du moteur non mû, c'est-à-dire un Dieu apersonnel – avec l'ordre normatif déontologique des préceptes divins du Dieu créateur et rédempteur du christianisme. En effet, le découplage de la raison pratique et de la raison théorique opéré par Aristote venait scinder en deux champs distincts l'éthique et la métaphysique, constituant deux types de savoirs, soit la prudence ou la sagesse pratique (*phronêsis*), consacrée au contingent, et la science (*épistémè*), se rapportant au nécessaire. De cette disjonction résultait donc le déracinement des vérités du savoir pratique de ses assises théorétiques, c'est-à-dire, dans les mots d'Habermas, le « *déracinement ontologique du normatif*⁵ ». Dans sa réflexion, Thomas d'Aquin allait s'efforcer de réontologiser l'éthique d'Aristote pour faire tenir le bien au sein même de l'étant et ainsi sauvegarder la dimension épistémique de la théologie chrétienne. Toutefois, il n'allait pas intégralement congédier les distinctions aménagées par Aristote : une conception renouvelée de la raison allait en émerger. C'est par l'appel au concept de raison « naturelle »

que le dominicain restituait une fonction – quoique limitée, du fait de la corruption originelle de la nature humaine – aux capacités épistémiques de l’homme. Le tournant nominaliste initié par Jean Duns Scot et consacré par Guillaume d’Ockham insistera sur les limites de cette fonction épistémique en morale, comme il en sera question plus loin. Chez Thomas d’Aquin, nonobstant son infirmité, la raison humaine peut saisir des vérités métaphysiques et rendre possible une conception de l’éthique comme science pratique. Conformément à la réontologisation de l’éthique, « la raison pratique, écrit Habermas, réfléchit aux penchants naturels (*inclinaciones naturales*) de l’homme afin de tirer de la constitution téléologique de la nature humaine l’”ordre” des objectifs pratiques approprié – une hiérarchie des biens fondamentaux⁶ ». C’est en quoi l’homme, rapporté à l’ontothéologie de Thomas d’Aquin, s’insère dans l’ordre divin sous le mode de la participation, laquelle connaît son expression la plus achevée dans la religion et la foi du croyant. Ainsi, non seulement l’éthique, mais le droit également – comme médiation entre éthique et politique – doivent être appréhendés selon la participation à l’ordre divin.

1.1. Le droit à la lumière de l’ontothéologie

En méditant d’une part sur les acquis de la jurisprudence de son temps et d’autre part sur la tradition biblique, Thomas d’Aquin parvint à une conception du droit qui est à la fois ouverte à l’universalité logique de la loi (*lex*) et fondée métaphysiquement dans une acception ontothéologique⁷.

Dans cette foulée, son univers juridique se décline en une hiérarchie où trône la loi divine (*lex divina*), suivie de la loi éternelle (*lex aeterna*), de la loi naturelle (*lex naturalis*) et enfin de la loi humaine (*lex humana*), c’est-à-dire le droit positif. Suivant les limitations de la raison naturelle, la loi divine ne peut s’appréhender que sous l’inspiration de la foi qui conduit à la vérité du Dieu rédempteur. Les lois éternelle et naturelle peuvent quant à elles s’apprécier par la seule raison, ceci parce que le Dieu créateur « réalise sa pensée *au moyen de lois*⁸ », à l’instar du législateur. Il existe en effet une nécessité logique à l’ordre instauré par la loi éternelle, sous laquelle l’homme doit s’ef-

forcer de se tenir par son activité rationnelle en retraçant l'ordre du droit naturel, lequel s'avère donc, ainsi que le souligne Habermas, « affaire de raison humaine⁹ ». Ainsi, la loi, en elle-même, est définie comme « une ordonnance de raison en vue du bien commun, promulguée par celui qui a la charge de la communauté¹⁰ ». C'est d'ailleurs à ce titre que se révèle la participation de l'homme à l'ordre de Dieu, participation humaine et proprement humaine puisque, contrairement aux autres créatures non douées de raison, l'homme « ne se comporte pas *conformément* à une loi mais oriente son comportement *selon* les lois¹¹ ». En vertu de cette filiation entre loi éternelle et loi naturelle, le dominicain énonce en ces termes le premier principe de la loi naturelle : « C'est donc le premier précepte de la loi qu'*il faut faire et rechercher le bien, et éviter le mal*¹² », lequel bien doit être entendu comme bien commun (*bonum commune*). Dans cette foulée, le droit positif doit aménager selon le temps, le lieu et les circonstances les préceptes invariables (valant pour tous les hommes) de la loi naturelle.

Si Thomas d'Aquin accorde une importance centrale au rôle de la raison dans l'élaboration de la loi, c'est qu'il puise dans l'apport des juristes qui avaient rendu de la loi une version professionnalisée, « une idée profane de la loi élaborée à *partir de la seule raison*¹³ ». C'est en quoi sa conception du droit occupe un espace ambivalent : il tire à la fois sa source de la verticalité de Dieu, mais vaut également pour tous les hommes selon le critère de la rationalité édictant une « règle universelle et abstraite [...] garantissant la justice au sens de l'égalité de traitement¹⁴ ». Bien que limitée par la conception hiérarchique énoncée plus haut, cette acception universaliste de la loi constituera pour la philosophie du droit une clé essentielle de son développement, en particulier, comme on le verra, dans le contexte de l'Amérique espagnole où le critère de rationalité sera mis de l'avant par Francisco de Vitoria pour fédérer l'ensemble de l'humanité et ainsi poser les bases de l'une des toutes premières formations du droit international.

Pour ce faire, toutefois, il faudra encore attendre l'apport du théologien franciscain Jean Duns Scot qui, par sa contestation de la conception analogique de l'être définie par Thomas d'Aquin, opère une transcendantalisation de la métaphysique, conduisant à

abandonner la conception téléologique de l'éthique thomasienne au profit de « la pure validité déontique¹⁵ » de l'obéissance à la loi. Dans la philosophie scotiste, le primat accordé à la volonté du Dieu créateur sur sa raison empêche désormais de reconnaître les rapports entre Dieu et le monde sur le mode analogique : « Parce que c'est la volonté et non la raison de Dieu qui se manifeste en premier lieu en lui, la raison de l'homme n'est plus "ordonnée" a priori sur l'essence de la nature¹⁶ ». Par conséquent, les limites de la raison naturelle s'en trouvent accentuées ; la différence entre le savoir que Dieu a de lui-même (*theologia in se*) et le savoir que l'homme a de Dieu (*theologia pro nobis*) est « incommensurable » et « ce savoir, affirme Habermas, ne génère en règle générale qu'une *conscience aiguësée de la finitude de l'esprit humain*¹⁷ ». Parce qu'il ne peut plus tirer ses règles d'un contenu ontothéologique pré-constitué, le droit, chez Duns Scot, s'assimile au seul précepte de l'amour et de la volonté de Dieu, ce qui aura pour conséquence de conférer un rôle accru au droit positif.

Il s'agit maintenant d'évoquer les nouvelles inflexions que donnera Guillaume d'Ockham à l'interprétation de la loi divine dans lesquelles se reconnaitra l'une des premières ébauches du droit subjectif.

2. La rupture nominaliste : Guillaume d'Ockham et l'avènement de la via moderna juridique

Issu de l'ordre franciscain, Guillaume d'Ockham a formulé une critique déterminante de l'édifice thomasien. Prenant la suite de Duns Scot, il radicalise la conception volontariste de Dieu dans l'élaboration d'une théorie de la connaissance découplée de toute ontologie. S'il n'appartient pas à cette contribution d'exposer le détail de l'épistémologie ockhamienne, il convient néanmoins d'en retenir un élément, important, puisqu'on en retrouvera des échos dans la pensée politico-juridique du franciscain préfigurant l'individualisme moderne¹⁸. Il s'agit du privilège accordé au particulier : le nominalisme consiste en effet à n'accorder d'existence qu'à l'unité particulière, à l'individu, les concepts généraux se réduisant dès lors à des objets mentaux (des noms, de *nomoi*). Habermas désigne sous le terme « tournant mentaliste » l'apport ockhamien à la théorie de la connaissance¹⁹.

Le reflet du statut de l'individualité émerge dans la pensée politique de Guillaume d'Ockham au sein d'un contexte précis, celui de la querelle sur la pauvreté engagée par le pape Jean XXII. La rédaction du *Qui vir reprobus*, bulle papale adressée contre les vues de Michel de Césène, ministre général de l'ordre des franciscains²⁰, signe le début de l'engagement polémique de Guillaume d'Ockham dans la défense de son ordre. Ainsi, la remise en cause de la conception thomasiennne du droit ne procède pas d'une confrontation directe avec l'œuvre de Thomas d'Aquin, mais se trouve plutôt médiatisée par une conjoncture historique toute spéciale mettant en péril les fondements de l'ordre mendiant. Pour autant, il demeure possible de mesurer l'ampleur des nouveautés introduites dans ce contexte par Ockham en les rapportant à la pensée juridique du Docteur angélique. La hiérarchie des lois minutieusement articulée par ce dernier s'éclipsera à la faveur d'une vaste entreprise de redéfinition du droit.

2.1. La conception ockhamienne du droit comme pouvoir

Pour comprendre la nature de la polémique, il convient d'abord de dire quelques mots de la singularité du franciscanisme. Fondé par François d'Assise vers 1210, l'ordre franciscain se distingue des autres ordres religieux notamment par le vœu de très haute pauvreté (*altissima paupertas*) qui tient chacun de ses membres afin de suivre l'exemple du Christ. Cette aspiration fut l'objet d'un certain nombre d'aménagements légaux qu'exprima une série de bulles papales parmi lesquelles on retrouve l'*Exiit qui seminavit* de Nicolas III. Cette dernière autorise les franciscains au simple usage de fait des biens (*simplex usus facti*), dont la propriété était alors déléguée à l'Église. Les franciscains ne se déclaraient donc pas *possesseurs* des biens qu'ils usaient et consommaient (statut auquel renvoie la notion de droit d'usage), mais n'en étaient que de simples *utilisateurs* (renvoyant au simple usage de fait). Ils se trouvaient ainsi vivre en quelque sorte hors du droit de propriété et cette exceptionnalité put consolider l'image que se faisait l'ordre de lui-même.

C'est toutefois ce caractère d'exception que n'admettra plus Jean XXII. Dans son *Qui vir reprobus*, mobilisant sa formation de juriste,

il établit sa critique sur le terrain de l'agir moral²¹. Il consacre en effet son attention à la nature de l'action, du « faire », et non directement de l'« avoir », sur lequel portait initialement la question de la pauvreté chez les franciscains. C'est parce que ces derniers faisaient coïncider la propriété (*dominium*) avec le droit (*ius*) qu'en renonçant à la première, ils prétendaient naturellement renoncer au deuxième. Au contraire, Jean XXII démontrait que toute action humaine pouvait être moralement et surtout juridiquement qualifiée, cette qualification relevant par ailleurs de l'exercice même de la rationalité que l'homme possède en propre. Par conséquent, le simple usage de fait ne pouvait se prétendre neutre, l'utilisation d'un bien extérieur allant de pair avec sa possession et ainsi, tout usage de fait consistant en réalité à un droit d'usage (*ius utendi*).

Guillaume d'Ockham, dans son *Opus nonaginta dierum*, cherchera donc à défendre la légitimité de l'usage de fait en en sauvegardant le caractère de neutralité au regard de la loi. C'est en empruntant à Aristote les termes d'actualité et de potentialité qu'il parviendra, au bout de nombreuses redéfinitions conceptuelles, à assimiler la nature du droit à une forme de pouvoir (*potestas*), une potentialité du sujet humain qui ne saurait se réduire aux catégories de la légalité juridique. Ockham distinguera en effet la notion de justice de celle de licéité pour subsumer l'usage de fait sous cette dernière, à l'instar de la charité ou du courage qui, pour être licites, ne sont pas « justes » au sens juridique. Mobilisant, d'une part, l'usage de fait entendu comme activité neutre et licite et, d'autre part, l'usage de droit (*usus iuris*) réévalué à la lumière de l'antériorité du pouvoir individuel et le rendant possible, Ockham forgera le concept décisif de pouvoir d'usage licite (*potestas licita utendi*) qui allait permettre aux franciscains de défendre – à tout le moins sur le plan théorique – la légitimité du vœu de pauvreté, corollaire du simple usage de fait.

Dans la mesure où l'on peut dépouiller le droit de tout attribut pour le considérer en lui-même, l'originalité d'Ockham apparaît ici comme l'assimilation du droit à un *pouvoir subjectif d'action*, une « habilitation subjective²² » dira Habermas, ce qui représente le véritable point d'orgue de l'argumentaire ockhamien au regard de la genèse du droit

subjectif. Ainsi, la propriété « revêt la qualité d'un droit positif²³ » duquel il est possible de se départir selon le souhait des Frères Mineurs, participant alors à désaffilier la loi humaine de l'ordre rationnel propre à la loi naturelle telle qu'on la retrouvait chez Thomas d'Aquin. Par ailleurs, si le contexte dans lequel le pouvoir subjectif d'action est invoqué ne le limite plus strictement au pouvoir d'user des biens extérieurs, Ockham allait bientôt y appliquer une charge politique tout à fait déterminante dans le conflit qui l'opposait à la papauté et ses prétentions à la plénitude de pouvoir (*plenitudo potestatis*) au sein de l'Église. Parallèlement, le droit positif allait voir s'étendre ses prérogatives à des fonctions politiques beaucoup plus vastes qu'elles l'étaient chez Thomas d'Aquin, tendant ainsi à retirer de l'univers juridique les nombreuses médiations que ce dernier y avait placées pour faire dorénavant de la loi divine (à laquelle, à peu de choses près, le droit naturel en vient à s'assimiler) et de la loi humaine ses deux seuls termes, dans le prolongement de la réflexion entamée par Duns Scot.

2.2. Les fondements divins du pouvoir d'usage et le rôle politique de la loi évangélique de liberté (*lex libertatis*)

Guillaume d'Ockham poursuit son plaidoyer contre le pape dans un second texte, le *Breviloquium de principatu tyrannico*. Anticipant les fictions de l'état de nature que l'on retrouvera dans la modernité philosophique, Ockham dresse le tableau des origines de la propriété selon lequel, lors de la Création, Dieu confia aux hommes deux types de *dominium* (« seigneurie »), correspondant respectivement à deux temps : avant la Chute et après la Chute²⁴.

Dès les premiers jours de la création, Adam, Ève et leurs descendants pouvaient jouir des biens terrestres en commun, sans que ne soit nécessaire aucun départage sous la forme de la propriété. Corollairement à cette seigneurie commune (*dominium commune*), ils pouvaient également se prévaloir du pouvoir d'usage tel que précédemment développé par Ockham.

Toutefois, la Chute allait faire émerger un second *dominium*, la « seigneurie propre ». Ockham précise que « dans les sciences juridiques et dans les écrits qui recourent au mode d'expression des ju-

ristes, on l'appelle "propriété" (*proprietas*)²⁵ ». En outre, celle-ci donne simultanément naissance à deux types de pouvoir : le pouvoir d'appropriation (*potestas appropriandi*) et le pouvoir d'instituer des chefs et donc de déléguer le pouvoir à un souverain (*potestas instuendi rectores*).

Pour bien comprendre la répartition juridique de ce complexe de seigneuries et de pouvoirs, quelques précisions s'imposent. Ockham déclare en effet que la seigneurie commune, le pouvoir d'usage et le pouvoir d'appropriation relèvent du droit divin. N'en relève pas, donc, la seigneurie propre, c'est-à-dire la propriété, qui appartient plutôt – sauf exception dans le cas, par exemple, des terres d'Israël découlant directement de l'ordonnance de Dieu²⁶ – au droit positif, tel que l'avait d'ailleurs posé l'*Opus nonaginta dierum*. Du reste, tous ces éléments coexistent après l'état d'innocence ; la seigneurie commune et le pouvoir d'usage ne sont donc pas abolis²⁷. Cette dernière remarque se révèle importante pour les franciscains, puisque c'est de leur aspiration à l'état d'innocence dans son association au couple *dominium commune-potestas utendi* que le vœu de pauvreté tire sa légitimité²⁸. Tel que le confirme Habermas, « le fondement naturel sur lequel repose tout droit positif est en effet une *potestas utendi*, une faculté d'user, accordée par Dieu à toutes les créatures et qui, en cas de nécessité, doit garantir la vie nue. C'est de cette faculté d'user que se réclament les Frères Mineurs dans leur confrontation avec le pape²⁹ ». Il ajoute ensuite cette précision ouvrant la controverse sur la pauvreté à un enjeu plus large et plus sensible : « Car il s'agit fondamentalement pour celui-ci [le pape] de la question de la *potestas papae* – question relevant de la politique de l'Église et du droit ecclésial et qui sous-tend la querelle entière³⁰ ». En définitive, la controverse sur la pauvreté relève effectivement du conflit de légitimité entre deux pouvoirs distingués par Ockham : le pouvoir du pape et le pouvoir d'usage. À ce titre, il importe de relever que les réformes grégoriennes et, particulièrement, le pontificat d'Innocent III, avaient chargé le pouvoir du pape d'une ascendance divine par laquelle s'affirmait sa plénitude de pouvoir, le pape devenant l'unique représentant de Dieu sur Terre³¹.

En faisant survenir le pouvoir d'instituer des chefs après la Chute

dans sa généalogie biblique, Ockham venait mettre en cause l'autorité divine du pape. Habermas relève que, pour le franciscain, l'Église n'était en effet pas moins une institution temporelle que l'était l'État. Leur organisation tient ainsi toutes deux d'une convention, autrement dit du droit positif (en l'occurrence, du droit des corporations) soumis à la contingence. Toutefois, précise-t-il, « l'argument décisif [contre la *plenitudo potestatis*] [...] s'appuie sur la promesse biblique de liberté de la loi divine³² », c'est-à-dire la loi évangélique de liberté (*lex libertatis*).

Dans l'exégèse effectuée par Ockham, il convient d'accorder toute son importance à la nouveauté introduite par le Christ voulant qu'« aucun joug pesant [ne soit] imposé, et que nul homme [ne soit] fait l'esclave d'un autre, par le fait de la loi évangélique³³ ». Ockham écrit encore que « d'après la sentence de saint Pierre (Act. 15), c'est en raison du caractère insupportable de la servitude qu'elle comportait que la loi mosaïque ne devait pas être imposée aux fidèles³⁴ ». La plénitude de pouvoir viendrait ainsi réhabiliter une modalité de l'ancienne loi mosaïque, à savoir la servitude, pourtant abrogée par le Christ devant le peuple juif.

À l'égard de la prétention du pouvoir positif d'instituer des chefs, la loi évangélique de liberté agit donc comme principe limitatif. Si Pierre a bien reçu du Christ le pouvoir d'investiture de l'Église, ce pouvoir demeure tributaire et conditionné par ladite loi, laquelle trouve aussi application dans la réflexion politique ockhamienne sur l'État. La critique que propose celui-ci de tous les despotismes annonce ainsi une configuration potentiellement subversive des citoyens et du pouvoir étatique où peut se lire la « préforme corporative³⁵ » de la souveraineté populaire caractéristique de la *via moderna*.

Au bout de ce parcours, Guillaume d'Ockham semble donc substituer une somme de pouvoirs à la somme des lois dont était composé l'univers juridique de Thomas d'Aquin. Ces pouvoirs jouissent en outre d'une position d'antériorité par rapport aux lois, ce qui en autorise la révision et remet en cause le caractère immuable de la hiérarchie juridique thomasienne au profit d'une « positivisation accrue du droit³⁶ ». Le droit, en d'autres termes, s'autonomise de ses anciennes fondations

métaphysiques et devient surtout l'affaire du monde temporel. Dans cette configuration, la loi évangélique de liberté fait figure d'exception, puisqu'il ne s'agit pas d'un pouvoir, mais d'une loi divine au même titre que la loi de l'amour et de la volonté de Dieu. Cette distinction faite, il n'en demeure pas moins qu'elle exerce une fonction similaire aux autres pouvoirs de droit divin, puisqu'elle veut garantir la liberté des individus en réprimant les vellétés despotiques. Sa véritable nature est donc plus permissive que restrictive. Il convient ainsi de noter la relation de plus en plus étroite se tissant entre le droit et l'individu chez Ockham : le droit se porte en effet davantage à la défense de l'individu qu'à corroborer un ordre auquel il participerait. Cette défense relève au demeurant d'un contact intime direct entre l'homme et Dieu, sans médiation, dans un esprit anticipant la Réforme protestante. C'est d'ailleurs à ce titre seulement que la pensée juridique ockhamienne peut toujours se réclamer d'une forme de verticalité, le reste relevant du droit positif et de son caractère foncièrement contingent, susceptible d'une multitude d'aménagements, pour autant qu'ils respectent les quelques préceptes divins ayant résisté au dégrisement ontologique du nominalisme.

À l'issue de la querelle de la pauvreté, les nouvelles conceptions juridiques émises allaient poser un vocabulaire appelé à persister dans les discussions théologico-juridiques. Le nominalisme avait en effet laissé une trace indélébile qui s'étendra hors des strictes frontières du franciscanisme. C'est ainsi que l'on retrouve chez le dominicain Francisco de Vitoria des éléments étrangers à la doctrine de Thomas d'Aquin dont il se veut pourtant le continuateur³⁷. L'importance ockhamienne accordée à l'individu, sa liberté et son pouvoir s'aperçoit notamment dans sa réflexion juridique où il allait devoir intégrer une problématique provenant du monde profane. Après la polémique de la pauvreté, interne au monde chrétien, la découverte du Nouveau Monde engagera le fondateur de l'École de Salamanque dans la question de la guerre juste. Au fil de ses réflexions, le droit subjectif sera appelé à jouer un rôle de premier plan.

3. Francisco de Vitoria, réformateur du droit naturel

3.1. La découverte du Nouveau Monde et le problème de la guerre juste

Après s'être imprégné du nominalisme à l'Université de Paris, Francisco de Vitoria, de retour en Espagne, vécut un temps de graves bouleversements. L'unité chrétienne en Europe, la *Res Publica Christiana*, étant malmenée par le mouvement de la Réforme, le droit canon, frappé de discrédit aussi bien que le droit impérial, s'avérait désormais insuffisant pour arbitrer les nombreux conflits opposants, d'une part, les diverses confessions et, d'autre part, les contestations de l'*imperium* devant les prétentions temporelles du *sacerdotium* de l'Église catholique. Si l'élaboration d'un nouveau droit fédérateur se faisait ainsi déjà sentir dans les États européens, la découverte du Nouveau Monde par les Espagnols allait en accélérer la nécessité. Le droit en question ne sera toutefois pas exactement nouveau, mais réformé ; c'est en effet à partir du droit naturel et du droit des gens (*ius gentium*), un dérivé du droit naturel³⁸, que Vitoria allait fournir des concepts juridiques dont l'objectif se voulait pacificateur. Dans le sillage de sa réflexion sur la conquête espagnole, le théologien-juriste donna à la notion de droit subjectif un prolongement à travers lequel Habermas reconnaît une première configuration de l'autonomie moderne.

3.2. La réhabilitation de la notion de propriété (*dominium*) dans le droit naturel vitorien

À l'instar de Guillaume d'Ockham, le point de départ de la réflexion vitorienne sur le *ius* et le *dominium* se réclame d'une genèse biblique de la propriété d'où surgit le problème hautement débattu de la restitution (des biens mal acquis), problème qu'aborde Vitoria à la question 62 du *Secunda Secundae*, son commentaire sur la *Somme théologique* de Thomas d'Aquin. S'il reprend l'essentiel du schéma ockhamien dans sa réflexion, il y ajoute toutefois deux traits saillants, tout à fait importants au regard du développement du droit subjectif : il décrit l'homme comme « *dominus sui corporis* » et « *dominus suorum actorum*³⁹ », soit maître de son corps et de ses actes. Il réintègre ainsi

la notion de propriété au droit naturel là où Ockham avait démultiplié les efforts pour les dissocier, la confiant plutôt au droit positif. Bien qu'influencé par le nominalisme, Vitoria se veut avant tout l'héritier de l'œuvre de Thomas d'Aquin ; il n'est ainsi pas surprenant d'assister à un retour aux références du droit naturel dans sa pensée juridique. En outre, la querelle de la pauvreté n'étant pas la sienne, Vitoria retrouve une position sensiblement proche de celle de Jean XXII, à cette différence près – déterminante – qu'il conserve la notion ockhamienne de « pouvoir » et confère un sens nouveau à la propriété. Ce dernier sera conditionné par le critère de rationalité que l'on retrouve également chez Thomas d'Aquin : le *dominium* et la *potestas* ainsi dégagés ne concernent non pas toutes les créatures vivantes, mais exclusivement les hommes, c'est-à-dire les êtres rationnels. C'est seulement chez eux que peut s'exercer la maîtrise des appétits ; la rationalité confère ainsi la légitimité de la propriété et du droit. Vitoria réajuste alors la thèse thomasmienne attribuant un *naturale iustum* à l'ensemble de la nature pour y privilégier plutôt la place de l'homme, fait à l'image de Dieu. Cependant, comme le souligne Annabel Brett, l'individu vitorien ne possède pas de droit naturel au sens moderne, mais *s'inscrit*, plus sobrement, dans le droit naturel : « It is *de iure naturali* – of natural right in the sense of natural law – that man conserves himself in being : but man is not said to have the "natural right" of conserving himself in being⁴⁰ ».

En préservant d'une part le motif ockhamien du pouvoir d'usage et en inscrivant d'autre part la rationalité en amont de la propriété, la séquence suivante semble donc pouvoir se dégager : l'homme, seul être doté de la rationalité, détient seul le pouvoir lui conférant un droit naturel de posséder – en premier lieu son corps – et d'agir. La rationalité devient ainsi le critère du *dominium*, lequel consiste en la maîtrise rationnelle de soi (*dominus sui corporis*) et de ses actes (*dominus suorum actorum*), en somme, le pouvoir de disposer de soi-même.

Cette modulation du droit et de la propriété représente ainsi un nouvel espace pour la liberté et l'autonomie qui prendra toute son importance dans la défense vitorienne des « Indiens ». En effet, comme le suggère Habermas, « sans revoir fondamentalement la compréhension du droit naturel, [Vitoria] recherche un principe fondé en tant que tel

dans la raison humaine – un principe suffisamment universel et abstrait pour s'étendre également aux relations avec les païens⁴¹ ».

3.3. La consolidation du droit subjectif et de l'autonomie dans le De Indis (1539)

Trois ans après son commentaire sur la restitution, Vitoria s'engage dans l'épineux débat entourant le Nouveau Monde et la conquête espagnole. Pour se figurer la gravité que revêtait le problème du caractère juste ou injuste des guerres qui se livraient contre les « Indiens » en Amérique et éviter une erreur de perspective sur le rôle concret des théologiens et juristes dans cette affaire, notons simplement que Charles Quint fit cesser la conquête en 1550 dans l'espoir que ces derniers puissent en statuer la nature en droit⁴². C'est ainsi dans ses *Leçons sur les Indiens* que Francisco de Vitoria allait prolonger sa réflexion juridique pour l'appliquer à un cas d'espèce. Au demeurant, dans le cours de sa réflexion sur la guerre juste, la distinction opérée par Guillaume d'Ockham entre les termes de licéité et de justice semble tout à fait estompée. Le critère de justice s'avérera ainsi essentiel dans la réforme du droit naturel entreprise par le scolastique.

3.3.1. Le rôle des critères de rationalité et de justice dans la défense des « Indiens »

La réflexion sur la guerre juste est conditionnelle à une première question :

Nous nous demanderons d'abord si, avant l'arrivée des Espagnols, ces barbares avaient un pouvoir [*dominium*] véritable tant public que privé. Autrement dit, étaient-ils les propriétaires véritables de leurs biens et de leurs possessions privés⁴³.

Dans un premier temps, le dominicain écarte la thèse d'inspiration aristotélécienne selon laquelle le statut des Indiens s'assimilerait à celui des esclaves, lesquels n'auraient par nature rien en leur possession. Selon Vitoria, les faits militent pour la thèse inverse : les « barbares » (*barbarii*) « étaient en possession paisible de leurs biens, tant à titre public que privé⁴⁴ ». Si l'on peut alors reconnaître une forme de propriété chez les Indiens, est-ce bien une propriété véritable ?

C'est en examinant les arguments soulevés par la partie adverse – pour laquelle la conquête était juste – que Vitoria, dans un second temps, en viendra à formuler sa réponse. La conquête était en effet déclarée juste en vertu de trois critères : le péché, l'infidélité et la « faiblesse mentale » imputés aux Indiens. Tour à tour, Vitoria voudra démontrer l'invalidité de chacun de ces critères, tantôt en invoquant le primat de la rationalité (contre le péché et la prétendue faiblesse mentale des barbares, cette dernière s'avérant infondée), tantôt l'autorité de saint Thomas et des Écritures (suivant laquelle l'infidélité ne fait pas perdre la possession véritable de quoi que ce soit). L'intérêt que porte Vitoria au critère de la rationalité rejoint ainsi les réflexions, entamées dans le cadre du problème de la restitution, au sujet du *dominium* comme maîtrise rationnelle de soi et, par extension, du pouvoir d'usage. C'est à l'occasion de son examen critique de la troisième thèse sur la faiblesse mentale que Vitoria s'annonce le plus clair à cet égard ; l'examen se décline en trois cas de figure (les êtres irrationnels – c'est-à-dire les animaux –, les enfants et les fous) qui révèlent à chaque fois que le pouvoir et le droit se rapportent au critère de la justice. Vitoria procède pourtant de manière négative en renvoyant plutôt au critère d'*injustice* : c'est parce qu'ils ne peuvent pas subir d'injustice que les animaux ne possèdent conséquemment ni pouvoir (sur eux-mêmes et leurs actes comme sur les biens extérieurs) ni droit⁴⁵, contrairement aux fous qui, eux, peuvent subir une injustice et doivent ainsi jouir d'une forme de droit⁴⁶. Quant aux enfants, ils peuvent également être victimes d'injustice et sont par ailleurs en mesure d'exercer un *dominium* puisque, écrit Vitoria, « le fondement du pouvoir est, nous l'avons vu, l'image de Dieu. Or celle-ci se trouve également chez les enfants⁴⁷ ».

Au bout de cette recension des arguments adverses, Vitoria peut alors affirmer que les barbares avaient bel et bien un pouvoir véritable, public comme privé. La défense des Indiens n'aurait cependant pas été complète sans ajouter un dernier élément se rapportant aux biens extérieurs. Au détour d'une précision sur la pensée d'Aristote à propos de l'esclavage, Vitoria dépose ainsi dans sa forme la plus aboutie une définition du droit subjectif :

Il reste à répondre à l'argument contraire, selon lequel les barbares sont esclaves par nature, sous prétexte qu'ils ne sont pas assez intelligents pour se gouverner eux-mêmes. À cet argument, je réponds qu'Aristote n'a certainement pas voulu dire que les hommes peu intelligents soient par nature soumis au droit d'un autre et qu'ils n'aient de pouvoir ni sur eux-mêmes ni sur les choses extérieures [*dominium sui et rerum*]⁴⁸.

Dans le creux de cette formule négative, Habermas relève l'émergence d'une grande nouveauté. En faisant ainsi se joindre le *dominium*, entendu comme *potestas*, à la maîtrise rationnelle de soi-même (*sui*) et de ses biens (*rerum*), Vitoria a procédé à « l'habilitation de la personne singulière à disposer librement d'elle-même, de ses actes et de ses biens. Ce droit de liberté originel constitue le noyau de la signification du concept moderne d'autonomie individuelle⁴⁹ » qui, comme on sait, allait bouleverser l'ordre juridique et politique de la modernité.

Rappelons enfin le sens de la *lex libertatis* tel que dégagé par Guillaume d'Ockham lors de la controverse sur la pauvreté : la loi évangélique de liberté stipule qu'« aucun joug pesant n'est imposé, et que nul homme n'est fait l'esclave d'un autre ». En définissant le droit subjectif dans le *dominium sui et rerum*, Vitoria ajoute un contenu concret à cette liberté qu'il faut défendre. Dans ses *Leçons sur les Indiens* et dans un mouvement ayant une parenté certaine avec la critique ockhamienne, il révoque en effet la thèse selon laquelle l'empereur et notamment le pape exerceraient un pouvoir absolu dans les affaires temporelles. Êtres rationnels faits à l'image de Dieu au même titre que tout chrétien, les Indiens bénéficient également d'une reconnaissance dans le règne du Christ et de sa loi de liberté. En parvenant à aménager une place pour l'altérité religieuse et politique au sein même du discours chrétien, Vitoria, au croisement des apports de Thomas d'Aquin et de Guillaume d'Ockham, plaçait le droit subjectif de l'individu au sein même de l'ordre naturel du monde et pouvait ainsi compter parmi les pères fondateurs du droit international moderne.

Conclusion

Dans ce parcours menant de Thomas d'Aquin à Francisco de Vitoria en passant par Guillaume d'Ockham, Habermas voit le savoir occidental franchir une frontière supplémentaire dans son émancipation face au paradigme ontothéologique du droit et du politique. Le « bel ordre du monde » de saint Thomas, après une première charge franciscaine à son encontre, allait s'étioler encore sous les coups répétés des guerres confessionnelles et des vellétés du politique à la conquête de son autonomie. Dans ce contexte, le droit était appelé à se détacher de plus en plus de son ancrage métaphysique pour se porter garant de la défense de l'individu et de sa liberté.

Le volontarisme scotien peut s'appréhender comme la première phase de cette transformation selon Habermas. Il en a résulté une fracture dans la relation qu'entretenait la raison humaine avec la métaphysique. Le nominalisme de Guillaume d'Ockham allait ensuite explorer cette fracture pour consacrer l'impuissance de la raison à saisir l'ordre divin, restitué dans son statut d'hypothèse. Privé de ses anciennes capacités épistémiques, l'homme ockhamien ne peut plus orienter sa pratique sur le mode de la participation au divin, ce qui donne lieu à une nouvelle conception du droit comme pouvoir (*potestas*) appelée à se substituer à la hiérarchie des lois de Thomas d'Aquin. Il est à cet égard remarquable que certaines des premières expressions de la *via moderna* juridique se soient logées au cœur des plus pieuses considérations : la défense de la pauvreté a ainsi donné lieu à l'élaboration d'une première esquisse du droit subjectif comme *potestas licita utendi*, qui suppose un pouvoir subjectif d'action, consolidé par la loi évangélique de liberté envisagée comme rempart face à tous les despotismes. De même, la défense des « Indiens d'Amérique » fournit l'occasion de renouveler les dispositions du droit naturel chrétien pour le convertir à une forme d'universalisme plus inclusif des différences confessionnelles. Vitoria fournit ainsi l'une des premières ébauches du droit international en intégrant la notion de pouvoir subjectif, empruntée à Ockham, au sein d'une conception du droit naturel plus proche de Thomas d'Aquin dans le rôle qu'y tient le critère de la rationalité.

S'il faut attendre les Lumières pour que se répande l'esprit séculier

dans toutes ses conséquences, l'étude de l'œuvre d'Ockham et de Vitoria – entre autres penseurs de la vaste constellation des scolastiques – se révèle essentielle pour en saisir la signification. En attachant une part de son histoire de la philosophie à leur réflexion théologico-juridique, Habermas met au jour l'un des nombreux fils qui doivent encore occuper la conscience philosophique de l'ère postmétaphysique dans la tâche que lui attribue le philosophe allemand d'une éthique de la discussion.

-
1. Jürgen Habermas, *Parcours 1 (1971-1989) : sociologie et théorie du langage, pensée postmétaphysique*, Paris, Gallimard, 2018, p. 29.
 2. Si le fil de la lecture habermassienne sera privilégié dans cette étude des premières formes du droit subjectif chez Ockham et Vitoria, d'autres commentateurs seront mobilisés au besoin, afin d'éclairer certains aspects méritant une plus grande attention.
 3. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir*, Paris, Gallimard, 2021, p. 52.
 4. *Ibid.*, p. 56.
 5. *Ibid.*, p. 59.
 6. *Ibid.*, p. 89.
 7. *Ibid.*, p. 03.
 8. *Ibid.*, p. 606.
 9. *Ibid.*, p. 08.
 10. Thomas d'Aquin, *STh I-II*, q. 90, a. 4, cité dans *ibid.*, p. 04.
 11. *Ibid.*, p. 08.
 12. Thomas d'Aquin, *STh I-II*, q. 94, a. 2, cité dans *ibid.*, p. 09.
 13. *Ibid.*, p. 04.
 14. *Ibid.*, p. 05.
 15. *Ibid.*, p. 38.
 16. *Ibid.*, p. 33.
 17. *Ibid.*, p. 621.
 18. Pour un état des lieux indicatif de la relation entre l'épistémologie et la politique ockhamienne, cf. Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature : Individual rights in later scholastic thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 50-51.
 19. Jürgen Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir*, *op. cit.*, p. 65-666.

20. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, Paris, PUF, 2013, p. 52.
21. Sur ce qui suit, cf. Annabel S. Brett, « William of Ockham and the Transformation of the Franciscan Discourse », *Liberty, Right and Nature : Individual rights in later scholastic thought, op. cit.*, p. 50-68.
22. Jürgèn Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir, op. cit.*, p. 76.
23. *Ibid.*, p. 76.
24. Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique*, Paris, PUF, 1999, p. 06 et suiv.
25. *Ibid.*, p. 07.
26. *Ibid.*, p. 13-214.
27. « [...] après la chute, il a existé, en même temps que la seigneurie qui existait déjà dans la condition d'innocence, un pouvoir de s'approprier ainsi les choses temporelles. Mais la propriété n'a pas existé immédiatement après le péché ». Cf. *Ibid.*, p. 07-208.
28. C'est par ailleurs dans le même esprit qu'Ockham revendique un énoncé juridique faisant autorité, suivant Habermas, depuis le *Decretum* de Gratien, déclarant qu'« en cas de nécessité, toutes choses sont communes à tous, c'est-à-dire partageables entre tous ». Cf. Jürgèn Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir, op. cit.*, p. 76.
29. *Ibid.*, p. 76-677.
30. *Ibid.*, p. 77.
31. Cf. Julien Théry, « Le gouvernement romain de la Chrétienté autour de 1206 : Innocent III et les débuts de la théocratie pontificale », dans *Mémoire dominicaine*, vol. 21, 2007, p. 3-37, shs.hal.science/halshs-00201495.
32. Jürgèn Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir, op. cit.*, p. 80.
33. Guillaume d'Ockham, *Court traité du pouvoir tyrannique, op. cit.*, p. 22.
34. *Ibid.*, p. 19.
35. Jürgèn Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir, op. cit.*, p. 86.
36. *Ibid.*, p. 39.
37. « An impressive internalisation of the issues at stake in the poverty controversy becomes apparent in Vitoria ». Cf. Mónica García-Salmones, « Francisco de Vitoria on the Theology of Dominion and Secular Natural

- Rights », dans *Empire, Humanism and Rights : Collected Essays on Francisco de Vitoria*, dir. José María Beneyto, Cham, Suisse, Springer, 2022, p. 34.
38. Michel Villey, *La formation de la pensée juridique moderne*, *op. cit.*, p. 43.
39. Cité dans *ibid.*, p. 344.
40. Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature : Individual rights in later scholastic thought*, *op. cit.*, p. 130.
41. Jürgèn Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir*, *op. cit.*, p. 36.
42. C'est la fameuse controverse de Valladolid. Cf. Jean-François Courtine, *Nature et empire de la loi : études suarésiennes*, Paris, EHESS, Vrin, 1999, p. 16.
43. Francisco de Vitoria, *Leçons sur les Indiens et sur le droit de la guerre*, Genève, Droz, 1966, p. 3.
44. *Ibid.*, p. 14.
45. *Ibid.*, p. 8-29.
46. *Ibid.*, p. 1.
47. *Ibid.*, p. 1.
48. *Ibid.*, p. 2.
49. Jürgèn Habermas, *Une histoire de la philosophie I : la constellation occidentale de la foi et du savoir*, *op. cit.*, p. 40.