

Rémy Kurowski

Le dialogue comme lieu de réception La lecture de l'encyclique Caritas in Veritate

Nurt SVD 44/1(127), 95-112

2010

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Le dialogue comme lieu de réception La lecture de l'encyclique *Caritas in Veritate*

Rémy Kurowski SAC

Doktor teologii i religioznawstwa. Wykłada na Uniwersytecie Katolickim w Paryżu. Jest przewodniczącym stowarzyszenia *Parole et Dialogue* (Paryż), proboszczem parafii Montmorency i Groslay oraz dziekanem sektora Enghien-Montmorency (region Val d'Oise). Zainteresowania badawcze: ekumenizm, dialog międzyreligijny, pytania graniczne, nowe formy duszpasterstwa.

Introduction

1. Comprendre

2. Dialoguer

3. D'une transcendance à l'autre

4. „Le religieux après la religion”

5. L'élan de soi, l'élan vers l'autre...

Conclusion

Introduction

Si la vérité dans l'amour est un thème bien connu dans la Bible, faire le chemin inverse c'est honorer tout un développement théologique qui en découle. Le Pape le fait avec clarté et conviction: „La vérité doit être cherchée, découverte et exprimée dans l'«économie» de l'amour, mais l'amour à son tour doit être compris, vérifié et pratiqué à la lumière de la vérité”¹.

C'est à la description de ce chemin qui va de l'amour à la vérité que l'encyclique est consacrée. Trois verbes servent de balises: comprendre, vérifier et pratiquer – comprendre que ce „n'est que dans la vérité que l'amour respplendit”²; vérifier que les structures de pensée

¹ *Caritas in veritate* (CV) 2.

² CV 3.

et d'organisation sont subordonnées à cet impératif et enfin mettre en place tout ce qui, soit manque depuis „toujours“, soit est dû à la nouvelle donne, celle de la mondialisation.

Dans ce développement, je me limiterai uniquement à la présentation de la première démarche et ceci dans le but de voir comment un tel document peut aider à entrer dans le dialogue avec la société contemporaine occidentale qui, dans son ensemble, vit dans l'absence de toute référence religieuse au sens traditionnel du terme. Je le ferai à l'aide de la distinction entre la transcendance horizontale et transcendance verticale. Le dialogue entre Luc Ferry et Marcel Gauchet, deux penseurs contemporains français, nourrira ce travail.

1. Comprendre

Pour le Pape, comprendre l'amour dans la vérité ne peut se faire qu'en prenant en compte la nécessité d'être à l'abri des deux dangers suivants:

„le risque mortifère qu'affronte l'amour dans une culture sans vérité qui devient ainsi «la proie des émotions et de l'opinion contingente des êtres humains» et «le christianisme de charité sans vérité peut facilement être confondu avec un réservoir de bons sentiments”³.

Deux dangers sont ainsi dénoncés, celui que génère la culture sans vérité et celui qui peut apparaître dans le christianisme lui-même. Bien que modélisées, ces deux situations existent, ainsi que leur conséquence pour le développement humain intégral qui est l'horizon de la présentation des questions économiques contenues dans l'encyclique. Insister sur ces points faibles de la société et du christianisme c'est, sans négliger les enjeux de leur interdépendance, mettre avant tout en lumière la nécessité même de la mise en place des conditions optimales pour le développement humain intégral. Les questions économiques, celle du travail et de la gestion du bien commun, essentiellement, mais également morales servent de matière „concrète” à l'exposé des conditions de ce développement humain intégral.

Nous voici donc en face de la réalité composée de ces trois types de situations: celle de la société marquée par la culture sans vérité, celle du christianisme de charité sans vérité et celle, optimale présentée par le Pape. Tels trois courants d'un même fleuve dont chacun apporte une coloration propre aux alluvions charriées depuis les différentes régions de l'existence humaine. Il est donc aisé d'en déduire que la culture sans

³ Ibidem.

vérité peut menacer le christianisme, à plus forte raison lorsque celui-ci est déjà marqué par la charité sans vérité⁴.

Une double tâche se présente donc devant celui qui veut entrer en dialogue: bien identifier les difficultés pour la société ambiante d'une part et pour le christianisme d'autre part. Mais ces difficultés n'apparaissent comme telles qu'en référence à un dénominateur commun, sans quoi ni le diagnostic de la situation ni le remède proposé ne pourront être considérés comme vrais et par conséquent le remède sera rendu tout au moins inopérant sinon privé de sens. Comment en effet déjà accueillir le diagnostic sans pour autant considérer le remède comme plausible? Les deux sont à distinguer afin de bien percevoir les deux étapes d'un même raisonnement et non pas de deux raisonnements distincts, puisque le remède est considéré comme conséquence directe d'un diagnostic. Comment donc l'accueillir, ce dénominateur commun dans sa vérité autrement qu'à la base d'un présupposé commun? Pour les questions économiques, celle du partage juste des biens, le vivre ensemble peut se décliner de façons diverses. Le Pape propose un paradigme de ce vivre ensemble qui est celui découlant de l'Évangile comme lieu de révélation. C'est dans le cadre de l'hétéronomie que se réfléchit la question de l'autonomie humaine. Et non pas en opposition radicale, pure, s'excluant l'une l'autre, comme nous le verrons dans l'approche philosophique. L'encyclique, tout en assignant à l'autonomie humaine une place subordonnée à l'hétéronomie, confère à l'autonomie humaine une place prépondérante dans le processus du rapport à autrui et au monde, l'autonomie identifiée grâce à la responsabilité qui en découle.

C'est donc l'exercice de la responsabilité assumée qui permet la véritable reconnaissance du bien commun et c'est à ce niveau là que peut, doit, pourrait, devrait se fonder le dialogue. Responsable, croyant ou pas, chacun l'est devant les autres tout au moins autant que devant soi-même. Responsable de quoi? D'être redevable de rendre compte de la vie des autres et donc de la sienne. Cette attitude se situe à contre-courant d'une société marquée par la nécessité de répondre aux besoins

⁴ L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, Paris 2004.

Ce livre représente la retranscription du débat organisé au Collège de philosophie, Sorbonne, le 9 janvier 1999. Dans ce développement je ne me situe pas du tout dans la perspective de ce qui est induit par le titre comme passage d'une situation vers l'autre - *Le religieux après la religion*. J'y prends simplement acte de l'étape actuelle des constats qui sont faits en matière de l'évolution du rapport dans la société occidentale au religieux et aux institutions qui le portent, le contiennent, le soutiennent, se laissent déborder, etc.

individuels. Responsable en vertu et peut-être devant l'absolu terrestre que Gauchet et Ferry reconnaissent en termes philosophiques, mais que Ferry décrit en recourant au langage religieux qu'il trouve indispensable pour en rendre compte alors que Gauchet accrédite l'hypothèse de la nécessité d'un langage non-religieux⁵.

C'est cette intuition de Gauchet que nous poursuivrons allant jusqu'à reconnaître la nécessité d'un langage non-religieux, hypothèse que je crois personnellement valable, car c'est dans la logique du développement de la pensée moderne qui vise l'autonomie de l'humain y compris sur le plan épistémologique dans la distanciation entre le divin et l'humain. C'est l'absolu terrestre qui peut être considéré comme base du dialogue, cet absolu indestructible et indémontrable qui se présente comme noyau anthropologique. Gauchet et Ferry s'accordent sur son existence tout en se démarquant et même en se défendant, surtout Gauchet, alors que Ferry en a moins besoin, de toutes sortes de réductionnismes matérialistes qui du point de vue strictement formel, ne peuvent pas entrer ici en ligne de compte. Telle en effet est l'incompatibilité entre l'attitude dans la gestion du bien commun au nom de ce noyau anthropologique et celle qui niant l'existence de ce noyau, nie par là même, aussi la possibilité d'envisager l'existence même d'un bien commun. Et pourtant – mais ceci est un autre niveau de considérations sur le dialogue et nous ne traitons pas ici cet aspect tout en l'évoquant seulement – comment s'y situer, quelle est donc cette base commune, puisqu'elle n'est pas sur le plan de la reconnaissance de la base commune? A la base de quoi sinon de la reconnaissance du droit à la vie, droit concédé tant bien que mal dans la pratique. Tout en étant à l'aise avec la réfutation du relativisme matérialiste, les deux auteurs n'hésitent pas à faire appel à la notion du relativisme que le Pape fidèle à la tradition de l'Eglise dénonce avec la vigueur même avec laquelle il met en évidence les conditions nécessaires à l'amélioration de la vie commune en termes de partage des biens et du respect de la nature humaine et celle de la création. Quel dialogue donc?

2. Dialoguer

Puisque l'encyclique porte sur „le développement humain intégral dans la charité et la vérité”, deux raisons évidentes en découlent en faveur de la question du dialogue avec tous ces hommes. „La vérité est en effet logos qui crée un dia-logos et donc une communication et

⁵ CV 4.

une communion”⁶.

Le dialogue se fait au moyen de l’exposé de ce qu’est la vérité du point de vue chrétien. Dialogue parce que logos, et en remontant en amont nous trouvons la source elle-même: „Dans la vérité, l’amour reflète en même temps la dimension personnelle et publique de la foi au Dieu biblique qui est à la fois Agapè et Logos: Charité et Vérité, Amour et Parole”⁷. Ainsi le lecteur est informé de l’identification entre d’une part la Charité et l’Amour et d’autre part la Vérité et la Parole. C’est uniquement à partir de cette identification que peut se comprendre le raisonnement du Pape: puisque Logos est à la fois vérité et parole, il n’y a pas de vérité autre que celle du Logos, tout comme il n’y a pas de charité autre que celle de Dieu. Le caractère exclusif ainsi signifié se heurte de toute évidence avec ce qui peut, et nécessairement est, considéré comme vérité par ceux qui ne partagent pas cette conviction chrétienne que le Pape exprime.

La valeur épistémologique de la vérité ainsi énoncée, trouve sa source et sa justification en Dieu révélé. Dans la mesure où les chrétiens croient, ils accueillent ceci comme vérité. Peut-il y avoir d’autres vérités, celles sur lesquelles la vie se fonde, même si elles sont imparfaites tant du point de vue chrétien que du point de vue des autres dans la mesure où ils la trouvent ainsi en référence à leur propre échelle, y compris dans ce qu’il y a d’instable et d’imprécis? Même si cela doit être supposé comme possible, car sans cela il n’y a pas de dialogue envisageable, l’exposé ne donne pas de prise pour instaurer un tel dialogue. La première phrase de l’encyclique qui synthétise admirablement tout le texte donne lieu à un tel constat:

„L’amour dans la vérité (*Caritas in veritate*), dont Jésus s’est fait le témoin dans sa vie terrestre et surtout par sa mort et sa résurrection, est la force dynamique essentielle du vrai développement de chaque personne et de l’humanité tout entière”⁸.

⁶ CV 3.

⁷ CV 1.

⁸ La philosophie classique (Aristote) ne connaît que la distinction entre l’universel et le particulier. L’introduction du troisième niveau, singulier, provoque le déplacement de sens donné traditionnellement au terme particulier qui ainsi est désormais porté par le mot *singulier* et ainsi oblige à redéfinir le mot *particulier* qui est ici en position intermédiaire et qui recouvre la signification de ce qui est propre à un groupe plus ou moins clairement défini, (habitants d’une même ville, même de la même communauté paroissiale, de la même Eglise locale etc.) Parmi les philosophes modernes voir François Jullien.

A moins que les contours hermétiques d'une part et la réalité à laquelle les mots renvoient, d'autre part, laissent supposer que l'aporie du dialogue ne soit que partielle, telle la membrane d'une cellule qui contient ce qu'il y a à l'intérieur et le communique à l'extérieur, sans pour autant pouvoir se nourrir de ce qui viendrait de l'extérieur. Cela indique ainsi clairement la valeur objective de la vérité révélée aucunement négociable. Il est tout à fait remarquable et il convient de souligner le souci du souverain Pontife d'être un tel instrument. Et ce n'est pas sur son rapport à la vérité qu'il y a lieu d'entreprendre une quelconque réflexion en vue de chercher les éléments pour instaurer un tel dialogue. Ce n'est ni son propos ni son but. Pourquoi alors vouloir chercher dans un tel document ce qui ne semble pas exister?

Pour répondre à cette question qui se pose en toute évidence, il faut d'abord se référer à la distinction entre trois niveaux d'un discours ou plus exactement trois types de discours: universel, particulier et singulier⁹. Distinction utile, voire indispensable, dans tout le travail de compréhension intellectuelle et d'application pratique accompagnant l'acte de discernement. Le document pontifical appartient au premier et c'est son rôle à lui, le Pape, de le faire ainsi, même s'il peut et doit traiter des situations concrètes¹⁰ comme il le fait en se livrant à une analyse fine de la situation économique au regard de la doctrine sociale de l'Église. Et c'est sous forme d'un dialogue qu'il fait cette analyse, car tout en dénonçant les dangers, il préconise la restauration d'une vie sociale véritablement évangélique là où elle n'existe pas encore ou pas assez, tout en reconnaissant ce qui est déjà fait dans ce sens, lorsque, par exemple, il souligne l'existence des entreprises à but mutualiste¹¹. Mais quel dialogue et à quel niveau? D'autant plus que „l'humanisme qui exclut Dieu est un humanisme inhumain”¹².

La radicalité de cette expression – interrogent le président actuel et le précédent de CCFD en France – ne risque-t-elle pas de décourager le lecteur peu averti, de blesser ceux qui n'ont pas la foi, mais agissent eux aussi pour que la justice et l'amour progressent dans les relations entre les hommes et dans le monde? Le nécessaire dialogue auquel le

⁹ „L'homme prudent doit posséder non seulement la connaissance de l'universel mais aussi la connaissance du particulier”, in: *A la recherche d'une éthique universelle, nouveau regard sur la loi naturelle*, Commission Théologique Internationale, Paris 2009, p. 80.

¹⁰ Cf. CV 38.

¹¹ CV 78 (conclusion).

¹² G. Aurenche et R. Valette, *L'amour dans la vérité*, in: „Faim Développement magazine”, no 242, septembre-octobre 2009.

Pape appelle par ailleurs ne sera-t-il pas plus difficile? Le Pape fait référence à *Gaudium et spes* [...] no 11. Ce texte induit une manière de vivre les relations entre l'Église et le monde tout autre: un dialogue avec le monde, à l'opposé de celle qu'exprime l'expression d'un „humanisme qui serait inhumain sans Dieu”¹³.

Le dialogue suppose une reconnaissance mutuelle de ce que l'on croit être et ce que l'on donne à voir à l'autre comme tel. Quel parent dans une relation d'amour pour son enfant n'entrerait pas dans un dialogue avec lui, pourvu que le lien qu'il juge vital soit entretenu. C'est donc sur le terrain d'une telle relation qu'il y a à chercher sur le plan particulier et singulier des points d'accroches pour un dialogue. Rappelons-le, l'encyclique dans l'objectivité de son discours n'en fournit pas, tel n'est d'ailleurs pas son but premier. Et pourtant, si elle s'adresse aux hommes de bonne volonté, ce n'est certainement pas seulement pour leur communiquer les vérités bien connues. Il y a comme une invitation à entrer dans une résonance entre la vérité chrétienne révélée et la vérité de vie de ceux qui sont dans les deux autres courants d'un même fleuve. Si par vérité nous considérons, du point de vue philosophique, ce qui est vrai dans la subjectivité de la vie vécue, il est évident que la confrontation d'une telle vérité avec celle qui est énoncée par le Pape ne peut être que dialogue. Puisque justement les deux autres courants d'un même fleuve ne contiennent pas ou pas totalement ce qui est dans le premier, il est donc normal d'espérer que ce qui est dans celui-ci soit aussi dans les deux suivants. Espérer à la base de quoi? A la base de la rencontre en toute vérité des vies telle qu'elles sont vécues et énoncées comme telles!

3. D'une transcendance à l'autre

A. Très souvent le Pape s'y réfère et ceci dans un sens bien précis. C'est la transcendance telle qu'elle s'est révélée et qui continue à se révéler qui est le point d'appui pour les propos du Pape et à mon avis constitue également la base pour le dialogue.

En suivant le texte de l'encyclique nous découvrons les différentes facettes de la transcendance. Le point de départ est l'expression „humanisme transcendant”¹⁴ qui est la vérité du développement humain intégral. Puis vient la description du rapport entre la culture et la

¹³ CV 18 – une citation de l'encyclique de Paul VI, *Populorum progresso* (1966), à laquelle Benoît XVI se réfère abondamment.

¹⁴ CV 26 – cette fois-ci Benoît XVI s'appuie sur le texte de Jean-Paul II, *Veritatis splendor* (1993).

nature pour constater que „les cultures ne savent plus trouver leur mesure dans la nature qui les transcende”¹⁵. Pour prolonger ce thème du rapport à la nature cette fois-ci en lien avec l’homme „l’homme a une nature transcendée dans une vie surnaturelle”¹⁶ sinon on pourrait parler de la croissance et de l’évolution mais pas de développement. Et rester avec l’humain qui est décrit dans les termes suivants: „l’être humain est fait pour le don, c’est le don qui exprime et réalise sa dimension de transcendance”¹⁷. De ce constat central découle cette conséquence majeure: „Il faut donc travailler sans cesse afin de favoriser une orientation culturelle personnaliste et communautaire, ouverte à la transcendance, du processus d’intégration planétaire”¹⁸ (...) „pour comprendre de façon éclairée la dignité transcendante de l’homme”¹⁹. La dernière occurrence est un constat de bénéfice programmé pour les cultures: „La foi chrétienne, qui s’incarne dans les cultures en les transcendant, peut les aider à grandir dans la convivialité et dans la solidarité universelles au bénéfice du développement communautaire et planétaire”²⁰.

Sans négliger la valeur propre de chacune de ces expressions, nous allons limiter notre investigation à celle qui nous semble être centrale (et qui par ailleurs se trouve tout à fait au milieu du texte) pour le dialogue avec les non-croyants: „l’être humain est fait pour le don, c’est le don qui exprime et réalise sa dimension de transcendance”²¹. Luc Ferry et Marcel Gauchet en sont aussi d’accord, même si rappelons-le Gauchet s’interdit d’employer le terme de transcendance, sans pour autant, non sans le faire à son corps défendant, y entrouvrir l’accès presque tout autant que Ferry. Pour Gauchet, c’est bien entendu de la réalité de la transcendance horizontale qu’il est question, alors que Ferry quitte à être taxé à cette occasion d’inventeur de la nouvelle religion par le premier²², admet l’existence de la transcendance verticale nommément. Voici comment Gauchet décrit la problématique:

¹⁵ CV 29.

¹⁶ CV 34.

¹⁷ CV 42.

¹⁸ CV 53.

¹⁹ CV 59.

²⁰ CV 34.

²¹ Le constat de Ferry „l’idée de la transcendance (au sens de référence religieuse verticale-R.K.) n’a pas disparu et que nous ne pouvons pas... nous satisfaire simplement des morales laïques” (s. 30) est commenté par Gauchet comme suit „si Luc Ferry a raison, nous assistons à un événement assez notable dans l’histoire universelle des religions à savoir rien de moins qu’une réinvention de la religion”, L. Ferry, M. Gauchet, *Le religieux après la religion*, op. cit., p. 32.

²² *Le religieux après la religion*, op.cit., p. 40.

„Même si l'on repousse l'idée d'une nature religieuse de l'homme, ou d'une disposition naturelle à la métaphysique, il faut bien qu'il y ait quelque chose comme substrat anthropologique à partir duquel l'expérience humaine est susceptible de s'instituer et de se définir sous signe de la religion. Aucune logique politique et sociale ne peut rendre compte de ce avec quoi va se déployer la religion, à savoir l'investissement humain sur l'invisible. Qu'est-ce qui dans l'homme donne sens à ce détour par l'autre? Car c'est en cela que consiste le phénomène cardinal: Il réside dans ces dimensions d'invisibilité et d'altérité qui nous habitent constitutivement. L'homme est un être qui, en tout état de cause, est tourné vers l'invisible ou requis par l'altérité"²³.

La reconnaissance de la dimension religieuse et donc de la transcendance y compris verticale (ou tout au moins le penchant vers) y est à partir de l'expérience humaine signifiée: „Il faut bien qu'il y ait quelque chose". Mais ce quelque chose ne s'impose pas à l'acceptation par la volonté libre, comme nous lisons plus loin: „Il y a, autrement dit, une structure anthropologique qui fait que l'homme peut être un être de religion. Il ne l'est pas nécessairement"²⁴. Ecartelé entre l'honnêteté intellectuelle d'un philosophe (il faut bien qu'il y ait quelque chose) et un déterminisme historique imbibé d'idée de progrès qui va vers l'expulsion du religieux. Il ne peut se résoudre à quitter le premier pour verser définitivement dans le second. Cependant il se définit comme étant de ceux qui se reconnaissent dans une existence hors religieuse tout en étant forcé de reconnaître le potentiel qui demeure en eux. C'est à cet endroit précisément que je voudrais le(s) rejoindre dans cette tentative de description de quelques conditions du dialogue avec les non-croyants. Et qu'ils se rassurent tout de suite, ici, dans cette approche, il n'y a rien qui puisse viser l'éveil de ce potentiel religieux qui demeure en eux, ce serait irrespectueux à l'égard de leur volonté de demeurer librement tels quels. Dans cette perspective, la rencontre avec eux est possible dans la mesure où, précisément, ils restent avec ce potentiel intact.

B. Pour mettre à profit la rencontre dans le dialogue je veux chercher ce qu'il y a dans ce terme de transcendance dans la sphère philosophique actuelle.

²³ Idem, p. 41.

²⁴ Idem, p. 41.

La transcendance, en termes philosophiques, est depuis Platon liée avec l'immanence, comme des contraires qui s'appellent et s'excluent. N'est-ce pas de là que provient ce mode opératoire qui consiste à opposer l'un à l'autre de façon exclusive sinon l'intégrer l'un dans l'autre? Ainsi à l'époque moderne, comme fruit d'une telle opposition, la transcendance se pose désormais en terme de pouvoir et non plus en terme philosophique ou ontologique et est employée pour signifier l'aliénation économique, technique, politique, voire psychologique. Par conséquent, l'immanence qui lui est opposée, signifie la conquête progressive de soi-même effectuée au prorata de la réduction des forces extérieures et supérieures. Comme le note l'auteur de l'article dans l'*Encyclopaedia Universalis*:

„(...) il y a dans ces éléments de la matière à une nouvelle position du problème, où l'homme se débarrassera des fantômes religieux de l'immanence et de la transcendance pour se retrouver enfin lui-même existant et réfléchissant placé vraiment devant les problèmes purifiés de la liberté et du sens”²⁵.

Ce programme semble vertigineux. Mais c'est avec Spinoza et sa vision moniste du monde – qui précède le travail visant à expulser la transcendance du champ du réel et qui d'ailleurs la prépare – que nous assistons, pas encore à l'expulsion pure et simple, mais pour le moment au fléchissement de la transcendance qui de verticale devient horizontale. Ce qui a pour tâche la redéfinition de la philosophie et de l'existence humaine qui n'est rien d'autre que l'homme, comme liberté et comme sens, la vision moniste conduisant à la vision morale, plus ou moins mystique ou mythique. Ainsi nous assistons jusque chez Nietzsche, d'une part à la mort de Dieu, et d'autre part, de façon concomitante, à la naissance du surhomme. Au XIXe siècle, la transcendance restaurée, après avoir été chassée va prendre dès lors un nouveau visage. Elle sera intérieure à l'homme, intérieure au monde et par conséquent immanente. C'est avec l'existentialisme athée de Heidegger et de Sartre qu'on aperçoit une nouvelle forme de transcendance, tout à la fois intérieure à ce monde-ci et distincte cependant d'une pure immanence qui serait une pure opacité.

Dans l'effort fourni par les philosophes existentialistes en vue du dépassement de l'opposition est signé le pacte avec le rationalisme, où la réflexivité existentielle permet au sujet existant de devenir la source et l'origine du sens et de la liberté; il est créateur et juge des valeurs.

²⁵ *Immanence et transcendance*, in: *Encyclopaedia Universalis*, p. 743.

4. „Le religieux après la religion”

C'est à l'aide du débat entre L. Ferry et M. Gauchet que nous allons continuer à nous situer (cf. note no 5). Leurs divergences de points de vue ont déjà été explicitement contenues dans les différents ouvrages et celui-ci, *Le religieux après la religion* est la réponse à une attente d'explicitation par les protagonistes eux-mêmes. L'introduction dans son résumé final nous en donne le ton:

„Comment penser cet animal métaphysique qu'est l'homme? Et comment le penser aujourd'hui que les dispositifs religieux se sont effacés dans leur force d'évidence et de contrainte? Tel est donc bien le fond du problème et du dilemme. Cet excès de l'homme par rapport à sa propre nature, faut-il l'interpréter comme le signe qu'il y a en lui plus que lui-même: du divin, au sens où l'entend Luc Ferry; ou, au contraire, ainsi que le pense Marcel Gauchet; faut-il n'y voir que la manifestation de la condition humaine?”²⁶.

Si cette citation résume parfaitement le contenu du débat en situant le positionnement de chacun, dans le développement que je propose, je me situe du point de vue chrétien. Cela signifie qu'il faut intégrer l'absolue évidence de la transcendance divine telle qu'elle se donne à accueillir au travers de la Révélation cristallisée en Jésus-Christ. Mais le point de vue chrétien c'est en même temps celui qui cherche à comprendre le point de vue de quelqu'un qui ne reconnaît pas la référence divine, tout au moins explicitement, comment nous l'avons vue précédemment. C'est donc le point de vue de Marcel Gauchet que nous allons poursuivre dans cette quête de la valeur „propre” de la transcendance horizontale qui pour les deux auteurs suppose l'excès de l'homme par rapport à sa propre nature. Mais pour bien cerner le positionnement de M. Gauchet il nous faut d'abord voir celui de Ferry à qui Gauchet s'oppose. En effet c'est Ferry qui parle déjà de la transcendance horizontale, mais comme conséquence de la ré-émergence de celle-ci grâce à la „divinisation de l'humain”²⁷ observée dans le contexte de l'humanisme contemporain, d'un humanisme de l'homme-Dieu. Pour Gauchet, l'interprétation radicalement non-religieuse de la transcendance est possible. Radicalement non-religieuse signifie qu'elle ne se situe ni dans la référence au divin ni à l'aide du langage emprunté à la sphère religieuse. C'est de l'autonomie de l'humain qu'il en va et

²⁶ E. Deschavanne, P.-H. Tavoillot, op. cit., *Introduction*, p. 12.

²⁷ L. Ferry, *L'Homme-Dieu*, Paris 1996, p. 54.

ceci au point de devoir aller jusqu'à inventer un langage propre, le seul apte à décrire la nouveauté de la situation ou plutôt à rendre compte de la nouvelle prise de conscience de la place de l'homme dans l'univers. En effet, la nouveauté en question n'est que de l'ordre cognitif et épistémologique, elle n'est que vérité telle qu'elle se donne à apprécier par la pensée qui constate l'évidence de l'autonomie de l'humain. C'est en ceci que M. Gauchet voit la spécificité du mode d'être humain, tout en convenant ne pas disposer actuellement d'un appareil linguistique adéquat qui serait à inventer. En attendant ce travail²⁸ (à chercher s'il n'est pas déjà fait!) il nous était tout de même permis d'engager la réflexion sur le dialogue.

Gauchet et Ferry tout en se la disputant, expriment le même souci, celui de la place de l'homme dans le monde au sens de sa raison d'être. Pour Gauchet, ce qui est à la base de son raisonnement, c'est le constat d'un processus historique à caractère irréversible, celui du sens de l'histoire qui avec la Révolution française a favorisé l'émergence du statut de citoyen avec la conséquence que l'on sait: „Nul ne peut plus se concevoir qu'en tant que citoyen, commandé par l'au-delà”²⁹.

Ici, l'hétéronomie est en opposition absolue à l'autonomie de l'individu. Cependant la citoyenneté permet aux individus de „s'élever au-dessus de l'étroitesse de leur particularité, de se transcender eux-mêmes en participant à la générosité publique”³⁰. On est loin du don de soi jusqu'au sacrifice de la vie qui transcende la seule générosité et que le Pape dans l'encyclique dénonce y compris chez certains chrétiens³¹. Le fait de se transcender chez Gauchet n'est pas pour autant assimilable à l'humanisation du divin ou divinisation de l'humain que Gauchet reproche à Ferry³². Il insiste:

„nous avons affaire, exactement à l'opposé, à une dynamique séparatrice qui «ésanthropomorphise» le divin et ôte de l'humain tout ce qui pouvait encore subsister en lui d'une participation, même lointaine, au divin-humain, rien qu'humain. Cela valorise l'homme, sans doute, mais dans la proportion où il se

²⁸ „Eh bien, il ne nous reste qu'à attendre ton prochain livre” - c'est par ces paroles de L. Ferry que se termine l'entretien sur *le Religieux après la religion*.

²⁹ *La religion dans la démocratie*, p. 11 et *L'homme est pleinement homme dans le citoyen*, p. 113.

³⁰ *Ibidem*, p. 82.

³¹ „Un christianisme de charité sans vérité peut être facilement confondu avec un réservoir de bons sentiments utiles pour la coexistence sociale, mais n'ayant qu'une incidence marginale” (CV, 4).

³² *Ibidem*, p. 87, note no 1, cf. L. Ferry, *L'Homme-Dieu*, Paris 1996.

«dédivinise». Et cela n'humanise le divin que dans la mesure où il y perd les traits d'un recteur implacable des conduites, directement intéressé à l'observance de ses commandements et au châtimement des coupables"³³.

Gauchet n'échappe pas à la lecture caricaturale que l'on fait habituellement de la vision d'un Dieu réduit à ces deux fonctions et on ne peut être que d'accord avec la critique d'une telle vision. Mais, après tout, le problème n'est pas là, où plutôt n'est plus là, car le dépassement de la question de Dieu et dans une certaine mesure de la question religieuse, signifié par l'abandon du terrain où s'affrontent athéisme, théisme, transcendance, immanence, orientation vers ici-bas, où vers l'au-delà, s'exprime dans „la faculté de fournir une idée d'ensemble du monde et de l'homme susceptible de justifier ultérieurement les options individuelles et collectives"³⁴.

Gauchet, en observateur attentif de mouvements de contournement du religieux, décrit cette évolution de positionnement face au religieux et observe que les religions n'ayant plus le monopole de la compréhension sont conviées par l'individu qui pour sa propre construction interpelle la légitimité des religions en terme de la demande de sens, alors que, traditionnellement, elle était pourvoyeuse de sens. Ce qui désormais constitue le moteur du comportement religieux c'est la quête et non la réception et si le détour par la transcendance est justifié c'est en vue des résultats obtenus dans l'immanence³⁵. Mais Gauchet termine ce chapitre consacré à la présentation de l'évolution du croire par un constat, qui sans être surprenant, interpelle: „le filon apologétique du mieux-être par Dieu a de beaux jours devant lui"³⁶.

Qu'il s'agisse de ce dernier constat sous forme d'un regret ou de la volonté affichée de sa part de ne pas utiliser le langage *religieux* pour parler d'un vivre ensemble, c'est toujours la même position qui y est exprimée. Rendre compte de l'autonomie de l'homme qui, non seulement se pense par lui-même, mais est par lui-même contre l'hétéronomie dont la référence religieuse, sous une forme ou une autre, le prive d'autonomie. Dans cette quête de sens à laquelle l'homme est ainsi rendu à lui, il est totalement soumis, car son objet n'est pas le vrai mais le sens ou plus exactement la nécessité objective du sens pour une subjectivité. Et même si nous restions sur le terrain du langage reli-

³³ Ibidem, p. 87.

³⁴ Ibidem, p. 145.

³⁵ Ibidem, p. 148-149.

³⁶ Ibidem, p. 150.

gieux, la transcendance ne se justifie que par le résultat obtenu dans l'immanence. Si Ferry arrive au même résultat, il ne se contente pas de poser et de décrire la question du sens, il va affronter la question du „sens du sens”, cette signification ultime de toutes les significations particulières – en constatant que cela justement fait défaut³⁷. Mais sans se contenter de cela, il va plus loin, car au regard des sacrifices la religion est pourvoyeuse de sens. Et, la question du sens, il la pose à partir d'un sujet, d'une personne, d'un moi pour aboutir au constat que seul l'humanisme s'avère ainsi capable de faire droit à une telle question. Car le sens n'existe que dans la relation de personne à personne, que dans le lien qui unit deux volontés, qu'elles soient pensées ou non comme humaines³⁸.

Si donc comme conséquence, „l'exigence du souci de l'autre et même, le cas échéant d'un don de soi, n'a pas disparu des grandes éthiques laïques”³⁹, force est de reconnaître que dans un tel dépassement de soi on constate cette étrange persistance de la transcendance⁴⁰.

5. L'élan de soi, l'élan vers l'autre...

Mais comment la considérer, cette transcendance horizontale dans un monde individualisé où elle est réduite à une expression immanente du sujet, dans un monde où la seule transcendance qui subsiste est celle de soi à soi, celle d'un moi inauthentique à un moi authentique⁴¹ où le passage s'effectue moyennant la technique et les pratiques au service d'un tel accomplissement?

Le Pape dans l'encyclique *Caritas in veritate* ne se contente pas de poser les bases philosophico-théologiques d'un tel vivre ensemble, celui qui suppose le dépassement de soi à soi enfermé dans l'individualisme et nourri par l'immanence de la transcendance! Il donne des indications très concrètes sur la place des biens matériels, de leur transformation, de leur partage, le tout subordonné à „l'intérêt” suprême qu'est la personne humaine et référencé sur sa valeur.

La persistance, la constance avec laquelle dans l'expérience immédiate se manifeste en tout homme l'absolu qui le déborde, donne lieu au constat de la présence de la transcendance horizontale que je propose maintenant de décrire en terme d'élan que la philosophie clas-

³⁷ *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, op. cit., p. 19.

³⁸ *La religion dans la démocratie*, p. 148, 22, 35.

³⁹ *L'homme-Dieu*, op. cit., p. 40.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 41.

⁴¹ *Ibidem*, p. 114-115.

sique appelle l'inclination⁴². Inclination est un terme qui est utilisé pour décrire trois ensembles que l'on distingue traditionnellement lorsque l'on parle des dynamismes naturels qui sont à l'œuvre dans la personne humaine. Le premier dynamisme est celui qui comprend essentiellement l'inclination à conserver et à développer son existence. Le second est celui qui comprend l'inclination à se reproduire et perpétuer l'espèce. Le troisième, celui qui nous intéresse dans ce développement, est celui qui comprend l'inclination à connaître la vérité sur Dieu ainsi que l'inclination à vivre en société⁴³. „Le troisième ensemble d'inclination est spécifique à l'être humain comme être spirituel, doté de raison, capable de connaître la vérité, d'entrer en dialogue avec les autres et de nouer des relations d'amitié"⁴⁴. L'inclination à vivre en société comprend tous ces éléments qui sont à prendre en compte un par un dans une attitude de respect mutuel au nom de la dignité de chaque personne. Et après tout peu importe dans ce dialogue si cette inclinaison à vivre en société s'exprime conjointement avec celle de chercher à connaître Dieu. Dans la perspective de notre réflexion il est même à supposer que non. C'est dans la perspective des relations de généreuses amitiés que le dialogue ainsi envisagé peut aboutir à une véritable rencontre.

„Ce dynamisme est transcendant, dans la mesure où il procède de la loi naturelle, c'est-à-dire du plan de la Providence divine qui existe dans l'esprit du Créateur"⁴⁵. „Mais il est aussi immanent parce qu'il n'est pas imposé du dehors aux créatures, mais inscrit dans leur nature même". La notion de la loi naturelle permet donc d'accueillir ce dynamisme, cette inclination, cet élan, dans son aspect immanent sans pour autant enlever son caractère propre donc justement transcendant à la transcendance.

Mais pourquoi préférer l'élan à l'inclination? La sortie de soi est constitutive de tout être vivant et aucun individualisme, ni matérialisme ou encore déterminisme, tout en le dévoyant ou masquant ne pourra lui enlever sa force. Car en effet dans cet élan transcendantal même, qui s'effectue de soi à soi, il y a toujours un détour par un autre. Le plus court et le plus sûr chemin de soi à soi est alors l'autre. Le terme „l'élan" accompagne le dynamisme de l'inclination dans toutes les étapes du processus de la rencontre et donc du dialogue. L'élan est cette potentialité du voir, du reconnaître qui sont déjà en marche. La

⁴² Cf. *A la recherche d'une éthique universelle*, op. cit., chap. II, *La perception des valeurs morales communes*, p. 62-83.

⁴³ Ibidem, p. 73.

⁴⁴ Ibidem, p. 88, cf. saint Thomas d'Aquin.

⁴⁵ M. Zundel, *Je est un autre*, Sillery 1997, 170 p.

vie, dès la conception, est marquée par un tel élan qui se traduit déjà en terme d'aller vers. Ce que l'inclination recèle sur les plans philosophique et anthropologique, l'élan l'exprime à un moment donné de l'existence humaine. Maurice Zundel parle de l'exigence de l'infini qui peut parfois transformer „le moi humain” et faire accéder celui-ci au statut de personne⁴⁶. L'élan dans sa facture phénoménologique contient l'émerveillement que produit la rencontre véritable, l'amour dans la vérité.

L'élan de soi qui aboutit à l'élan vers l'autre s'inscrit dans le mouvement de la transcendance. C'est sur ce terrain que le dialogue entre croyants et non-croyants est possible. Sans vouloir éveiller en eux le disponible religieux qui demeure en tout homme, il est toutefois possible d'entrer dans le dialogue en reconnaissant la quête commune à tous les êtres humains du dépassement de soi. Même si, comme l'exprime Gauchet, la posture d'une telle transcendance n'est pas à qualifier de religieuse, même si le terme n'est plus employé, il reste cette inclination, cet élan naturel à tous les êtres humains qui dans les cas extrêmes peut aller jusqu'au don de sa vie.

La problématique traitée par le Pape dans son encyclique sur le développement humain intégral dans la charité et vérité invite à emprunter un tel chemin en vue d'un développement humain justement intégral. Le dialogue avec les non-croyants, ceux qui n'ont pas, parce qu'ils en ont décidé ainsi, à reconnaître la possibilité de connaître la vérité sur Dieu, peut s'accomplir sur le seul versant de l'inclination à vivre en société. Même si pour le croyant ceci n'est pas plénier, un tel élan ainsi exprimé est déjà un tout plénier d'une telle existence. Ou tout au moins est à considérer comme tel.

Conclusion

Le dialogue comme lieu de réception est à comprendre dans le sens de la résonance de ce qu'il y a chez moi en relation avec l'autre. Comment donc peut résonner dans le lecteur areligieux un texte dont le destinataire tout comme le contenu qui se réfère au bien commun sont universels? Il y va de la responsabilité devant la dignité de tout homme. Le Pape fournit des clefs pour la compréhension de cette dignité et de cette responsabilité, celles de la réinterprétation prophétique pour notre temps marqué par la mondialisation. A la lumière de l'amour dans la vérité le Pape présente les conditions nécessaires d'un

⁴⁶ Faut-il rappeler ici l'embarras de Habermas avec sa notion de quasi-transcendance considérée par Gauchet comme une concession inutile?

développement humain intégral. Le dialogue comme symphonie de la rencontre dans la différence en fait partie.

Streszczenie

Dialog może stać się miejscem gościnnego spotkania i hojnego dzielenia się Prawdą – do takiego wniosku dochodzi teolog R. Kurowski, przeprowadzając krytyczną lekturę encykliki Benedykta XVI *Caritas in Veritate*.

Fundamentalną ideę encykliki papież wyraża słowami: „Miłość (*caritas*) jest pełna prawdy i dlatego człowiek może ją pojąć z całym jej bogactwem wartości, może się nią dzielić i ją przekazywać” (CV,4). Czy to przesłanie papieskie może znaleźć oddźwięk w świadomości zlaicyzowanego albo „pozareligijnego” społeczeństwa zachodniego? Poszukując odpowiedzi na takie pytanie, R. Kurowski wskazuje na konieczność rozróżnienia pomiędzy „transcendencją horyzontalną” i „transcendencją wertykalną”. Następnie, inicjując dialog pomiędzy dwoma współczesnymi myślicielami, L. Ferrym i M. Gauchetem – autor artykułu wykazuje, że „ponad-konfesyjną” i „ponad-ideologiczną” wartością wspólną wszystkim jest *poczucie odpowiedzialności za siebie i za innych*. Ową *odpowiedzialność* można wyrazić językiem religijnym (L. Ferry) i językiem poza-religijnym (M. Gauchet), przy czym druga opcja jawi się jako ścieżka epistemologiczna bardziej adekwatna do mentalności zachodniej. Punktem wyjścia i wspólną płaszczyzną dialogu może więc być „poczucie odpowiedzialności wobec *absolutu antropologicznego*”.

Autentyczny dialog jest możliwy wtedy, gdy do głosu dochodzi Prawda. Benedykt XVI utożsamia *Caritas* i *Amor* oraz *Logos* i *Veritas* – jako źródła objawienia Transcendencji biblijnej (wertykalnej). Czy humanizm, który wyklucza objawienie biblijne, zastępując go transcendencją antropologiczną (horyzontalną) – zdolny jest do dialogu w Prawdzie? Pytanie to, które stanowi centrum wymiany myśli pomiędzy L. Ferrym i M. Gauchetem, pozwala odkryć inny/nowy aspekt autonomii humanistycznej: zdolność do „pozareligijnej” interpretacji transcendencji.

Abstract

A dialogue may become a place of hospitable meeting and of generous sharing of the Truth – a theologian, R. Kurowski, comes to

such a conclusion, conducting a critical study of Benedict XVI's encyclical letter: *Caritas in Veritate*.

The Pope expresses a fundamental idea of the encyclical letter in the following words: "Because it is filled with truth, charity (*caritas*) can be understood in the abundance of its values, it can be shared and communicated" (CV,4). Can this papal message find any response in the consciousness of secularised or "extra-religious" western society? While searching for the answer to this question, R. Kurowski shows the necessity to differentiate between "horizontal transcendence" and "vertical transcendence." Then, when initialising a dialogue between two modern thinkers, L. Ferry i M. Gauchet – the present author shows that the *feeling of responsibility for me and for the others* is an "over-confessional" and "over-ideological" value common to everyone. The *responsibility* in question can be expressed in religious language (L. Ferry) and in extra-religious language (M. Gauchet) – but at the same time the second alternative appears as an epistemological path, one that is more adequate to western mentality. The "feeling of responsibility towards the *anthropological absolute*" may therefore be both – the point of departure and a common platform for a dialogue.

An authentic dialogue is only possible when the Truth takes the floor. Benedict XVI equates *Caritas* with *Amor* as well as *Logos* with *Veritas* – as the sources of revelation of Biblical (vertical) Transcendence. Is humanism, the one that excludes biblical revelation and replaces it with anthropological (horizontal) transcendence, capable of a dialogue in Truth? This question, which constitutes a centre of thought exchange between L. Ferry and M. Gauchet, enables the discovery of other / new aspect of humanistic autonomy: the ability to "extra-religious" interpretation of transcendence.