

SPIRITUALITE AVEC DIEU

Communication liminaire de Philippe Capelle-Dumont lors de la séance de débat avec Luc Ferry tenue à Lausanne le 18 mai 2015.

Je remercie très chaleureusement Pierre Gisel et les organisateurs de cette séance de m'avoir invité à débattre avec Luc Ferry dont je tiens à dire toute l'estime qu'il m'inspire depuis notre premier débat public voici près de 20 ans. Je me réjouis en effet à la pensée que notre dialogue puisse être l'occasion d'une réflexion approfondie, aussi éloignée que possible des effets rhétoriques et des apologétiques sommaires, sur la dimension spirituelle de de l'anthropologie. Nous l'avons en effet réappris en quelques petites décennies : en dépit des tentatives historiques nombreuses et parfois arrogantes de relégation idéologique, la vie spirituelle, la vie de l'esprit est et reste ce qu'il y a de plus élevé dans l'être humain et de plus essentiel à sa survie. Alors qu'en maints endroits du globe, l'élan vital de l'esprit est bafoué, voire annihilé pour des motifs aussi bien politiques, pseudo-philosophiques que religieux, nous avons la chance, nous, d'habiter un continent où la vie de l'esprit est non seulement honorée mais aussi mise en délibéré. Or, on voudra bien considérer un instant que les religions, notamment le christianisme, ayant très largement contribué à l'édification de notre espace culturel, y sont pour quelque chose. On les croyait silencieuses, enfouies dans les sables de la mémoire perdue ; voici qu'elles s'invitent presque par surprise dans notre paysage contemporain fragmenté, sous des jours, il est vrai, contrastés, transportant avec elles des représentations de Dieu effroyables ou bien admirables. Non moins, le pouvoir des technosciences, qui trouve avec le transhumanisme une saisissante expression, ou encore l'instrumentalisation financière de l'éducation font redoubler d'intensité la question d'une philosophie enracinée dans la vie de l'esprit.

Le thème de notre séance se trouvant ainsi introduit, la question préjudicielle pour en traiter valablement est de nous entendre sur les mots, ce d'autant plus que nous sommes désormais confrontés à une multiplication sans

précédent d'officines spiritualo-thérapeutiques plus ou moins obscures. Veut-on parler d'une spiritualité sans Dieu ? D'une spiritualité laïque ? D'une éthique sans religion ? D'une mystique sans Dieu ? De telles expressions, nonobstant leur évident air de famille, ne sont pas superposables ; elles appellent des délimitations dont la précision ne saurait être optionnelle. J'avoue éprouver quelque perplexité, souvent un lourd embarras devant le nivellement sans scrupule auquel procèdent les discours unilatéraux sur *les* religions, ou sur *les* spiritualités, sur *les* mystiques et, *not the least*, sur « Dieu », ignorant, par paresse ou incompetence, les singularités fondamentales et les différences parfois angulaires que le phénoménologue de base se doit, lui, de relever et de respecter.

Avant d'y venir et afin de ressaisir ces distinctions sur un horizon de dialogue que nous voudrions utile, je crois, je ferai une observation liminaire. Dans la mise en scène qui nous a été proposée ici ce soir, celle d'un procès qui me rappelle un autre procès deux fois millénaire et où la vérité avait perdu la partie, on m'a demandé d'être « avocat de la défense » : défense de quoi ? Défense d'une spiritualité avec Dieu. Je ne suis pas sûr toutefois que cette appellation soit tout à fait pertinente, même si elle m'évoque quelque bon souvenir, notamment le plaisir d'en avoir publiquement débattu voici une dizaine d'années et à plusieurs reprises dans certains médias avec mon ami André Comte-Sponville.

Spiritualité avec Dieu » J'accepte néanmoins de défendre l'enjeu fondamental que l'expression suggère car, à dire vrai, je n'aurais guère aimé me trouver dans la situation inconfortable de mon interlocuteur à qui il revient de soutenir courageusement une position inverse, périlleuse, voire impossible ; mais enfin, et on me pardonnera ce trait d'ironie socratique cher Luc : « Rien n'est impossible à Dieu ».

Ne voyant ainsi guère dans mon interlocuteur un avocat de terreur, je ne serai pas pour autant un avocat de la candeur. En effet, dans le jeu de rôles qui nous est aimablement proposé, je n'ai pas, je crois, à sur-jouer un archaïsme clérical-dogmatiste contre une honorable lucidité philosophique. Enseignant la philosophie, précisément la philosophie de la religion, la phénoménologie et la métaphysique, je n'ai guère l'habitude de sacrifier les exigences de la raison et du raisonnement sur quelque autel « dogmatiste » que ce soit, religieux ou pseudo-philosophique. Au contraire - et j'en partage assurément la conviction avec mon interlocuteur -, je tiens l'exercice philosophique, dans sa double orientation fondatrice de recherche de vérité et de désir de sagesse, comme une médiation critique de premier plan.

Toutefois, et ce sera mon premier point de développement, cette médiation critique philosophique ne fait pas alternative avec les élans critiques internes à certaines religions et à la foi. Faut-il le rappeler ? L'étymologie primitive du mot « religio » n'est pas, comme on l'entend dans certaines vulgates, « religare » (relier), étymologie tardive élaborée par le rhéteur romain Lactance au 3^e siècle et qui, on l'aperçoit, n'a guère besoin de Dieu ; mais « re-legere », (re-lire) qui renvoyait à la fonction de relecture critique dans le rapport ritualisé au divin. La *religio* ainsi entendue faisait alternative, notamment chez Cicéron avec l'irrationalité de la *superstitio*. Dès que l'on aborde la question de la religion dans son rapport à la philosophie, faut donc quitter les axiomes autoproclamés, voire méprisants qui ont fait tout un pan de la philosophie des Lumières, pour lesquels la religion n'avait ni droit à l'autocompréhension ni les titres suffisants de reconnaissance dans les cénacles de la lecture rationnelle du monde et des phénomènes.

Je suis d'ailleurs à cet égard très sensible aux considérations récentes de mon collègue et ami Marcel Gauchet qui plaide depuis quelque temps pour que le débat public ne se crispe pas sur le seul rapport culture-religion, mais se focalise sur le rapport entre la culture et les instances d'auto-interprétation de la religion, *i.e.* la théologie. Question cependant : est-ce que les religions sont toutes capables de « théologie » c'est-à-dire capables d'un discours du croire qui soit méthodologiquement critique, rationnel et systématique ? C'est une question que je laisserai ici de côté. A tout le moins, je n'ose pas imaginer un seul instant que mon interlocuteur, avisé comme il l'est, veuille se risquer à contester aux religions leur droit inaliénable à rendre compte pertinemment de leurs énoncés et de leurs pratiques à partir de lumières propres. Le problème devient alors très précisément celui d'une articulation pensable entre ces modes d'exercices « critiques » propres aux philosophies et aux religions.

Hélas, nombre de stratégies visant celles-ci, en cours ou en vogue, suivent imperturbablement le syllogisme suivant : 1. La majeure. Les religions et notamment le christianisme sont l'objet d'un affranchissement progressif de l'humanité à commencer par l'Europe depuis la Renaissance ; 2. La mineure. Les religions ont permis l'émergence de valeurs fondamentales qui font notre espace culturel et civique ; 3. Conclusion : les religions, notamment le christianisme, doivent être remerciées tout comme on remercie un salarié méritant dont l'exercice est devenu superfétatoire. Pour le dire encore autrement, le modèle d'appréhension des religions, notamment du Christianisme, ressemble à ce que j'ai appelé de façon amusée l'économie de l'échafaudage, échafaudage qui, une fois construite la maison des valeurs, doit se retirer sans remords voire même

avec gloire dans le genre : « Regardez quand même ce patrimoine chrétien, littéraire, architectural, musical, c'est quelque chose ! » Cette représentation de la religion placée sur une trajectoire disqualifiante, « pédagogique », dont le trait fut dessiné par le philosophe Lessing au 18^e siècle (Cf. *L'éducation du genre humain*, 1780), constitue un paradigme explicatif puissant de la plupart des thèses modernes sur la double question religieuse et spirituelle, servilement obéissantes à la « réduction anthropologique » de Feuerbach. Pouvons-nous nous en accommoder ? Pouvons-nous nous accommoder de cette machine à réduire » ? J'ai surtout tendance à penser qu'elle est biodégradable et qu'elle appelle en urgence des modèles interprétatifs plus convaincants.

Car l'objection fondamentale dressée massivement et transversalement devant les religions s'adosse au reproche général d'ahistoricité. Les dogmes, les croyances venues d'une révélation ont été de fait discréditées en raison de ce qui a pu apparaître comme un produit hors-monde, hors-finitude, fondé sur des principes invérifiables, de surcroît autoritaires. Relisons Marx, Nietzsche et Freud à cette aune. Leur refus commun du Dieu biblique est une extension de leur propre expérience d'un christianisme et d'un judaïsme souvent étriqués, ceux du 19^e siècle allemand, les rendant incapables d'entendre d'une oreille dégagée le rapport singulièrement génial qu'ils avaient tissé avec l'idée de Révélation historique. L'objection « ahistorique » a été renforcée par la notion contestable d'« homo religious » construite par le certes grand historien Mircea Eliade mais qui présuppose un noyau « ahistorique » commun à la diversité des rapports observés entre homme et le divin.

Ce qui s'énonce alors comme « métaphore de la sécularisation » (Hans Blumenberg, *La légitimité des temps modernes*) tient lieu de processus inexorable ayant réinvesti les valeurs et les vertus religieuses de l'histoire pour devenir « spirituelles » ou « laïques ». Telle est la métahistoire confortable déclinée avec plus ou moins de tendresse, avec plus ou moins de subtilité et dont le résultat annoncé est la mort prochaine des religions, quitte à compatir quelque temps encore sur le sort de ceux qui les professent, à la manière de Schopenhauer écrivant : « Les religions sont nécessaires au peuple ! ». Le tour de pensée est ici enchanteur mais extraordinairement faible, car il fabrique des chaînes de significations sécurisantes, plus sécurisantes que les religions elles-mêmes, et que l'on retrouve dans certaines interprétations enchanteresses du célèbre « désenchantement du monde ». Mais tout ici, en réalité, a déjà commencé par deux oublis. Le premier : la capacité auto-transformatrice des religions, a été mis en évidence au milieu des années 1960 par Thomas Luckmann (dans « Invisible Religion », « La religion invisible ») qui a légitimement reproché aux théories de la sécularisation de négliger le rôle de l'acteur dans l'analyse de la « modernité ».

Second oubli que je me permets de mentionner ainsi : le christianisme a dessiné nombre de traits qui ont produit la situation que nous connaissons et ont permis le moment que nous vivons. C'est pourquoi la question première n'est pas pour lui de chercher à s'inscrire en aval du mouvement dit de sécularisation et, le cas échéant d'en tirer parti, comme on le répète ici et là y compris dans certaines sphères chrétiennes qui en redemandent. Au contraire et en amont : puisque c'est avec le christianisme que l'absolu vient à l'histoire jusqu'au risque théorique de son « immanentisation » (Cf. l'œuvre de Joachim de Flore et sa postérité) -, alors il lui revient la tâche historique de repenser les termes de la relation entre l'autonomie humaine jusque dans la vie spirituelle et les inspirations proprement divines qu'elle peut recevoir.

Autrement dit et premièrement, avant de déclarer qu'il est « la religion de la sortie de la religion », formule qui a conquis ses titres de noblesse, il faudrait se demander si le christianisme est jamais tout entier entré en religion. Rien n'est moins sûr. L'adoption chrétienne du vocable de religion, tardive, qui culmine notamment dans le traité de saint Augustin : « De vera religione » (fin du 4^e siècle), révèle une procédure contingente de subversion du concept de religion par une communauté qui en même temps revendique pour son message un autre titre, celui de « vera philosophia » !

Autrement dit et deuxièmement, avant de bâtir des méta-récits postchrétiens, il conviendrait de rester plus modeste et d'intégrer dans l'analyse du procès de religion, des éléments factuels, contingents, pragmatiques, par exemple l'histoire des contresens spéculatifs et leurs effets, ou bien les données économiques, notamment capitalistes, de ces cinquante dernières années et leurs effets d'urbanisation massive, donc de déstabilisation psycho-sociale.

Mais la question religieuse se pose avec d'autant plus d'acuité qu'elle a été bouleversée par l'arrivée en force dans le paysage occidental de l'expression musulmane mais aussi d'autres communautés ethno-religieuses. Le travail de clarification interreligieuse est à faire.

**

La séquence « spiritualité avec Dieu », qui est grammaticalement symétrique de l'autre, comporte un versant très vulnérable - et je redis ainsi ma perplexité du début - car elle suggère comme telle que Dieu puisse être tenu pour un produit satellitaire, facultatif, voire optionnel de la vie spirituelle, question d'hygiène ou d'appétit. Luc Ferry nous a fait savoir qu'il respecte les religions, qu'il n'a rien, dit-il, contre les religions. Très bien, j'en prends acte en même temps que je le rassure deux fois ; d'une part, jamais il ne me serait jamais

venu à l'esprit de soupçonner qu'il puisse contrevenir à ce minimum civique ; d'autre part, je n'ai moi-même rien contre les athées même si, dans certaines de leurs paroisses, on ne doute de rien. Ainsi, on y congédie Dieu comme si l'on maîtrisait parfaitement son « objet ». Quelle audace théorique fabuleuse ! Je n'évoque pas l'agnostique, toujours plus modeste. Toutefois, je veux bien être un athée moi aussi des représentations de Dieu que je tiens pour indignes du divin ; en cela, nous pouvons être frères de combat.

Mais je voudrais, sur ce même terrain, aller plus loin en compagnie de celui qui fut et est resté l'un de mes maîtres : Emmanuel Levinas. Dans son grand ouvrage intitulé *Totalité et infini*, on lit : « La séparation athée est exigée par l'idée de l'infini », ou encore : « C'est certainement une grande gloire pour le créateur que d'avoir mis sur pied un être capable d'athéisme, un être qui, sans avoir été *causa sui*, a le regard et la parole indépendants et est chez soi¹ ». Une telle sentence, profonde, que le philosophe chrétien reprend volontiers à son compte, s'applique généreusement au rapport que j'entretiens cordialement avec mon brillant interlocuteur d'aujourd'hui. Je voudrais donc régler la question d'un trait : les spiritualités juive et chrétienne sont cohérentes avec la possibilité de la négation factuelle de Dieu ; elles rendent possible que soit déroulée l'idée d'une spiritualité sans Dieu, la réciproque n'étant sans doute pas vraie. Et pourquoi ? Parce que le croyant, juif et chrétien, se laisse inspirer par un Dieu qui fait des sujets humains autant de partenaires capables d'autodétermination, d'auto-déploiement et d'autotranscendance. Cette affirmation incontestable est rendue possible et pensable par la structure d'alliance, centrale et dans le judaïsme et dans le christianisme.

Ces deux points étant enregistrés, c'est d'une autre manière qu'il faut, je crois, reprendre la question. Je le ferai en trois observations.

Commençons par la question de l'approche disciplinaire et qualifiée du phénomène de religion. Qui a le droit de traiter du phénomène religieux, éminemment complexe, éminemment pluriel ? On pourra toujours, comme dans les cours de récréation de la culture, « opiner » ou « estimer » à son sujet. Mais s'il faut en traiter rigoureusement, méthodiquement, faut-il en confier la charge exclusivement aux religions et aux religieux ? Non pas. Les sociologues de la religion quant à eux s'y emploient et s'y emploieront toujours sur la base d'une

¹ Emmanuel LEVINAS, *Totalité et infini*, éd. M. Nijhoff, p. 30-31

rationalité scientifique propre et d'un lexique qu'ils produisent eux-mêmes. Les historiens de la religion ? Leur travail sur archives est non moins nécessaire ; mais les archives, pour autant que l'historien ne déborde pas de sa compétence, ne concernent précisément que ce qui, des phénomènes religieux, a été archivé selon des procédures plus ou moins éloignées, parfois très éloignées, des conditions dans lesquelles leurs objets ont été produits. Nous n'oublierons pas la création artistique qui raconte dans son ordre propre, natif et symbolique, ce qu'il en est de la religion. Le philosophe, quant à lui pourra toujours s'inspirer avantageusement des thèses du jeune Heidegger phénoménologue, cherchant à comprendre le phénomène religieux en tant que phénomène originaire et non point dérivé. Ce qui est remarquable, c'est que le christianisme et le judaïsme ne congédient aucune de ces autres rationalités ; sciences, philosophie, esthétique, mais vont jusqu'à les solliciter et les solliciter jusqu'au point où ils s'en trouvent réinterrogés.

Seconde observation : la relation entre la philosophie et la spiritualité a été, récemment remise en valeur dans le prolongement de travaux conduits en France par Pierre Hadot² et aux Etats-Unis par Martha Nussbaum³. L'un des derniers cours de Michel Foucault dispensé en 1982 au Collège de France de France et auquel j'ai eu le privilège d'assister, portait sur l'herméneutique de la vie spirituelle⁴. Au regard de la pratique antécédente d'enseignement de la philosophie qui prévalait dans le Supérieur jusque dans les années 1960, et qui privilégiait la théorie des savoirs, la création de concepts et le jeu de la raison spéculative, on a pu parler d'un « tournant ». Il me semble plus approprié d'évoquer « un pas en arrière », comme disent les allemands, « ein schritt zurück », geste paradigmatique qui aura traversé nombre d'écoles de pensée au 20^e siècle, qu'elles soient philosophiques ou théologiques, et qui consiste à revenir vers les matins de la pensée, en enjambant massifs médiévaux et modernes. C'est de la sorte que la philosophie a été, dans la seconde moitié du 20^e siècle, re-découverte comme quête spirituelle, et même comme un exercice spirituel dont l'Antiquité grecque tardive avait superbement illustré le trait (Epictète, Diogène Laërce, Marc Aurèle notamment). Il ne faudrait cependant pas omettre ici de mentionner les Médiévaux qui avaient su, non moins, comme on l'a réappris, honorer le champ méditatif, ou Descartes (cf. ses *Méditations sur la philosophie première*) ou Maine Biran. Aux racines de ce pas en arrière actuel, se trouvent des contributions souvent marginalisées, excepté Bergson, celles de

² Pierre HADOT, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 3^e éd. 1993 ; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, Folio, 1995.

³ Martha NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton University Press, 1994.

⁴ Michel FOUCAULT, *Herméneutique de la vie spirituelle. Cours au Collège de France (1981-1982)*, Paris, Gallimard-Seuil, 2001

Lachelier, Ravaisson, Cousin, Chevalier, Lavelle, le Senne et, plus récentes, de Levinas et d'Henry, tous attachés au champ philosophique de la vie spirituelle.

Troisième observation. Cette situation nouvelle a permis de mettre le doigt sur une pratique et une exigence foncières, à savoir le mouvement de transformation de l'esprit, le retour sur soi, l'examen de sa conduite.

Cette transformation est-elle nécessairement de facture religieuse ? Les spiritualités sans Dieu récusent tout nihilisme, elles veulent même emprunter à la tradition religieuse, le résiduel nécessaire. Résiduel éthique et résiduel esthétique. L'homme spirituel sans Dieu ne se veut en effet ni un méchant potentiel, ni un iconoclaste résolu : il retient, discerne et adopte ce qui lui paraît relever du nécessaire dans l'orientation d'une vie meilleure, personnelle et collective, écartant aussi bien ce qui lui paraît superflu, vide ou dangereux. Cette disposition apparemment innocente et inoffensive traduit en réalité une manière violente de lire dans les objets de la religion, une forme simplement accidentelle de la recherche universelle de transcendance. Certes, on n'entend plus ici, à l'inverse de tout un pan de la philosophie des Lumières, contester les vertus historiques de la transcendance « religieuse » ; on y voit plutôt la trace d'un irréductible noyau de vie humaine mais qui, à se référer à un être transcendant, personnel, supraterrestre, se serait hélas toujours-déjà trompé d'adresse. Appuyée sur une certaine tradition interprétative des œuvres de Husserl et de Heidegger, cette position théorique déchiffre l'idée de transcendance dans la capacité inscrite en tout homme, à se dépasser lui-même, à honorer ce qui, en lui, l'excède toujours déjà. Séduisante, cette position recèle cependant un profond malentendu et un lourd présupposé. Le malentendu : il pourrait être utile de rappeler que le premier vecteur de l'idée d'une transcendance divine à même l'historicité de l'homme, et qui a fondé celle d'autotranscendance de l'individualité humaine (cf Duns Scot, 13^e siècle), fut et reste le motif de l'incarnation de Dieu. Seuls donc les ignorants verront dans ce trait une nouveauté récente. Le présupposé : la demande de transcendance *sans* les religions assumerait intégralement la demande de transcendance *dans* les religions. Là contre, on soutiendra cette thèse : la quête d'une spiritualité sans Dieu peut se lire comme une version résiduelle, un « après coup » des théories de la démythologisation en vogue dans la première partie du 20^e siècle allemand et européen (Bultmann) : elle consiste à délivrer le noyau pur (de l'affirmation existentielle) de la coquille historique (des mythes superflus). En effet, les catégories que la « spiritualité sans Dieu » met en jeu et la revendication qui la soutient, témoignent d'un évident déficit théorique sur la question de l'historicité. Alors même qu'on y vénère les valeurs, comment pourrait-on, sinon par un coup de force, se délester de leurs processus historiques d'émergence. Qu'il s'agisse de procédures rédactionnelles des textes religieux, des récits mystiques ou des itinéraires spirituels, une herméneutique

conséquence, soucieuse d'enraciner les « absolus » dans l'histoire qui les révèlent, s'impose.

Dans le TGV qui m'amenait cet après-midi de Paris à Lausanne, donc sur la route d'Athènes, je me suis demandé ce que Platon et Aristote, voire Héraclite, Parménide, ou Empédocle d'Agrigente, auraient pensé d'une opération philosophique congédiant d'emblée hors de la pensée et des pratiques humaines, un « objet » tel que Dieu. A les fréquenter de façon quasi quotidienne, je doute fort qu'ils en s'en seraient si facilement accommodés. On peut le rappeler : c'est Platon qui a inventé le mot « théologie » (*République* 379c) dans l'intention de produire un discours plus avisé, non naïf sur les dieux, non point pour les reléguer ; car faire du « sans Dieu » ou « sans les dieux », c'est suivre une illusion théorique que les Grecs n'auraient jamais acceptée. Vous congédiez Dieu de la vie de l'esprit ? Mais êtes-vous sûr que Dieu soit concerné par votre geste ? Voilà une question « grecque » que le juif et le chrétien font leurs. Pour Platon, à l'instar de Thalès qu'il cite dans *Les Lois* (X) et pour Aristote qu'il cite dans *De anima*, 405a 19-21 : « Tout est plein de dieux » La naissance de la théo-logie philosophique est ainsi contemporaine d'une proposition paradigmatique : il faut parler du dieu en tant que « dieu », il convient de le représenter « tel qu'il est » dit Socrate. Mais comment comprendre le « tel qu'il est » ? Cette question précise, d'ordre critériologique, fonda rien de moins que le geste philosophique. Platon lui donna une réponse en deux temps : 1) il faut parler du dieu selon « ce que dieu est » ; 2) ce qu'il est essentiellement, est : « bon ». Le fait que Platon hérite ici de l'idée d'un « dieu bon » (*theos agathos*), conçue par les Eléates et Héraclite, est une donnée en mesure de nous instruire sur l'alliance originaire entre l'élucidation de l'essence divine et la question du « bon ».

Or, on voit aujourd'hui se dessiner et s'imposer deux trajectoires de réflexions sur lesquelles la question de Dieu ne peut que se dissoudre. La première est celle d'un immanentisme naturaliste qui reprend les traits des anciens panthéismes et qui refuse d'admettre d'autres désignations divines et d'autres normes de comportement que celles de la « nature ». On y retrouve les traits de l'ancien stoïcisme pour lequel la « théologie » consistait à reconnaître une autorité divine puissante, un « feu primordial », en aval de quoi l'homme ne pouvait qu'exister docilement fatalement. La revendication d'un « écologisme » radical qui entend abolir les distinctions entre le végétal, l'animal et l'humain

d'une part et la revendication d'un « féminisme » radical qui obéit à des schèmes d'englobement, constituent pour l'heure des symptômes annonciateurs d'une annexion de la transcendance divine à l'immanence naturelle, mettant en cause le concept de Création. Cette trajectoire parfois présentée avec des accents romantiques émouvants dissimule un danger de grande ampleur : celui de ne plus savoir séparer objectivement ce qui est bien et mal, bienfaisant et destructeur. Imiter et suivre ultimement nature ? La nature n'en demande pas tant et l'humain y régresserait vers les instincts d'avant l'homo-sapiens.

La seconde trajectoire empruntée est celle d'un polythéisme diffus : au Dieu unique traditionnel, se substitue, de manière plus ou moins consciente ou éveillée, la référence à des autorités succédanées : la science, le hasard-providence, la voyance, l'ego lui-même etc. Bref, la frontière entre le Dieu, les dieux et les idoles n'apparaît plus clairement. Ce point est, à mes yeux, capital. On se trouve en ces lieux au-delà du piètre contre-argument anthropologique de la correspondance entre le besoin d'absolu et la foi en Dieu. C'est que toute la foi biblique en le Dieu salvateur est connexe au refus des idoles : Retirez Dieu, vient l'idole. Nous avons encore, pour en mesurer le drame, la mémoire vive des expériences « Hitler » et « Staline ». Faudra-t-il d'autres expériences historiques aussi funestes ?

Ces deux trajectoires font fi de tous les dispositifs rationnels qui argumentent en faveur du mystère « Dieu ». Il en est qui croient pouvoir encore s'appuyer sur le pauvre argument, formé par Kant, des « cents thalers », sans apercevoir, comme Hegel l'avait pourtant relevé, la confusion qu'il opère entre les objets empiriques et le concept de Dieu. Mais le plus grand « Médiéval » qu'était Thomas d'Aquin ne parlait guère de « preuves de Dieu » ; il assumait le vocabulaire des « cinq voies » dessinant autant de présomptions en faveur de l'existence divine. On ne peut qu'être frappé à cet égard, en voyant la question du « pourquoi » du monde, qui fait par partie de ces voies, se faire congédier par ceux-là mêmes qui la sollicitent à propos du mal : « Pourquoi le mal ? » ! Or, on ne peut d'un côté négliger le « pourquoi » en matière de Création et de l'autre l'exploiter au sujet du mal. « Pourquoi le mal ? » devient alors une question rhétorique dont on voit qu'elle s'absente entièrement de la possibilité théorique ouverte par le concept d'alliance et le champ de décision humaine qu'il dessine. Elle devient alors l'alibi de l'impuissance humaine au motif, totalement anthropomorphique, de l'impuissance divine.

Je me résume et conclus par trois remarques.

1.- Une « spiritualité sans Dieu » est un « pensable » du point de vue de la Révélation juive et chrétienne, pour laquelle Dieu a créé un être à son image : mystérieux, libre, aimant, ouvert à tous les possibles y compris celui du conflit et de la confrontation au mal. Cela fait rationnellement sens. J'y ajouterai la référence à Dietrich Bonhoeffer et sa célèbre sentence aussi paradoxale que lumineuse : « Devant Dieu et avec Dieu, nous vivons sans Dieu. Dieu se laisse déloger du monde et clouer sur la croix⁵ ». Cette spiritualité du « devant Dieu sans Dieu » permet à coup sûr de comprendre combien est nécessaire le dépassement de l'alternative dans laquelle l'idée de « spiritualité sans Dieu » nous enserme et nous étouffe.

2.- L'expression « spiritualité sans Dieu » est ainsi, en tant qu'elle est prise unilatéralement, et ce malgré toutes les tentatives héroïques de la sauver, de constitution fragile, frappée de naissance par une sorte d'autolimitation philosophiquement problématique. C'est que le travail de l'« esprit » n'est jamais « sans », il s'exerce toujours « avec », il est *méthodologiquement* ouvert sur la totalité du monde, de ses objets et en sympathie avec les dispositions qui les accompagnent. Le philosophe n'élimine jamais, ni *a priori* ni *a posteriori*, quoique que ce soit, ni Dieu ni ce qui lui ressemble, de l'horizon de son esprit et de sa pensée. Spiritualité veut dit « souffle » (*spir*) ; il convient donc de ne pas comprimer la spiritualité.

Il faut en convenir, la « spiritualité sans Dieu », nonobstant les énergies propres et fulgurantes qu'elle développe, court le risque permanent d'échouer en une spiritualité du « Tout » voire du « Grand Tout » : la transcendance, bien qu'y étant évoquée et convoquée voire invoquée, se trouve *in fine* révoquée, rabattue dans l'immanence du monde jusques et y compris dans l'exploitation abusive du geste fondateur du christianisme qu'est la conjonction christique de la transcendance et de l'immanence.

3.- Or qu'est-ce qu'une « spiritualité » sinon l'offrande d'un souffle à l'homme jusque dans ses profondeurs les plus secrètes ? Je déclinerai cette réponse en trois temps distincts.

⁵ Dietrich BONHEFFER, *résistance et soumission*, p. 366

Je défendrai d'abord l'idée d'une « spiritualité du mystère », d'un mystère toujours déjà-là, antécédent, excédent. Si l'homme est un être originellement « affecté » avant d'affecter, un être « atteint » avant d'atteindre, ce depuis son enfance jusqu'à sa mort, autrement dit s'il respire d'emblée l'altérité antécédente, alors son esprit appelle l'Autre radical. Mais comment cet autre radical peut-il l'affecter en tant que tel si ce n'est en venant de lui-même, en créant un événement qui excède les attentes du sujet spirituel ?

Ensuite une « spiritualité incarnée ». Que serait une spiritualité élaborée et proposée qui manquerait le tragique du monde, ses souffrances, l'injustifiable des génocides récurrents et, de là, n'offrirait aucune ouverture salutaire ? Autrement dit, nous recherchons une spiritualité de l'amour et du salut effectif. Il est remarquable que le personnage principal des évangiles, confessé comme Seigneur, ne dit jamais : « Tu seras sauvé plus tard, dans une autre vie », mais : « va, ta foi t'a sauvé ! » *hic et nunc* !

Enfin une « spiritualité de la transformation » ou du renouvellement. Tel est d'ailleurs l'un des motifs de séduction des spiritualités sans Dieu qui s'inspirent, comme on l'a dit, des « exercices spirituels » de l'antiquité tardive. Mais la spiritualité avec Dieu non seulement ne contrevient pas à cette idée-force, surtout elle en constitue une forme originale d'accomplissement. Je me permets de renvoyer à l'étonnant dialogue évangélique avec le vieux Nicodème qui apprend en fin de vie le langage de la « re-naissance » (Jean 3) préfigurant celui de la re-surrection.

Pour illustrer, en ultime conclusion, la puissance biblique d'une spiritualité sans Dieu grâce à Dieu, j'évoquerai brièvement le récit consigné dans le 1^{er} *Livre des Rois* (3,16-28) Alors qu'on lui amène deux femmes prétendant être chacune la mère du même enfant, le roi Salomon demande que l'on coupe l'enfant en deux afin que chacune ait sa part. La véritable mère est identifiée parce qu'elle déclare aussitôt vouloir son enfant en vie quitte à le laisser dans les bras de l'autre femme. Salomon aura ainsi permis aux choses mêmes de parler centralement. Il n'aura pas jugé mais rendu le jugement aux choses qui l'ont formé. Il est remarquable que ce récit n'invoque aucune instance d'aplomb alors même qu'il fait partie du livre de la Révélation. C'est ce que, peut-être, les spiritualités sans Dieu n'ont pas (encore) aperçu : le lien d'amour tissé entre le Dieu révélé et le monde co-créatif où l'humain s'accomplit. Je vous remercie de votre attention.

§§§