Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 35 (1985)

Heft: 3

Artikel: Ma liberté, c'est le meurtre de l'autre : à propos des "Cahiers pour une morale" de Jean-Paul Sartre

Autor: Hunyadi, Mark

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381291

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 01.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 173-184

MA LIBERTÉ, C'EST LE MEURTRE DE L'AUTRE

A propos des «Cahiers pour une morale» de Jean-Paul SARTRE

MARK HUNYADI

«Ainsi toute Morale qui ne se donne pas explicitement comme impossible aujourd'hui *contribue à la mystification et à l'aliénation des hommes. Le «problème» moral naît de ce que la Morale est* pour nous *tout en même temps inévitable et impossible. L'action doit se donner ses normes éthiques dans ce climat d'indépassable impossibilité»*[1]. Quelque dix ans avant cet aveu d'une impossible morale devant se muer en une morale de l'impossibilité (cet aveu serait-il honteux? ces affirmations capitales se trouvent en tous cas dans une note en bas de page), Sartre, on le sait, annonçait en conclusion de «L'Etre et le Néant» un ouvrage moral, qui de fait ne vit jamais le jour. Désirée mais impossible, présente-absente, la morale hantera l'œuvre de Sartre jusqu'à en constituer la pierre d'achoppement. Ce double foyer de sa pensée — d'une part, l'impossibilité de tout fondement intra- ou extraconscientiel de la morale, d'autre part la sourde présence de celle-ci, dont il sentait bien la nécessité mais qui, faute de fondement, n'a pu trouver d'expression qu'embryonnaire — trouva son expression la plus probante lors des derniers entretiens qu'il livra au public, et qui inaugurèrent un Sartre «nouvelle manière» — mais il était hélas trop tard. A la question de savoir ce qu'il entendait *«aujourd'hui par morale»*, Sartre répondit: *«J'entends par là que chaque conscience, n'importe laquelle a une dimension que je n'ai pas étudiée dans mes ouvrages philosophiques et que d'ailleurs peu de gens ont étudiée comme telle, c'est la dimension d'obligation. (...). J'entends par là que dans chaque moment où j'ai conscience de quoi que ce soit, et où je fais quoi que ce soit, il y a une sorte de réquisition qui va au-delà du réel et qui fait que l'action que je veux faire comporte une sorte de contrainte intérieure qui est une dimension de ma conscience. Toute conscience doit faire ce qu'elle fait, non que ce qu'elle fait soit tellement valable, mais tout au contraire parce que n'importe quel objectif qu'elle a se présente en elle avec un caractère de réquisition, et cela pour moi c'est le départ de la morale»*[2].

[1] J.-P. SARTRE, *Saint Genet comédien et martyr*, Paris 1952, p. 212.

[2] «Entretien de Jean-Paul Sartre avec Benny Lévy», dans *Nouvel Observateur*, 10 mars 1980.

Affirmation de poids, chez celui qui, trente ans plus tôt, entendait démontrer à travers toute la théorie de la conscience de «L'Etre et le Néant» que la seule structure constitutive de celle-ci était la liberté — comprise comme pouvoir de néantisation. Affirmations de poids, certes, mais nullement inintelligibles pour qui décrypte avec quelque attention l'effort toujours différé de Sartre vers la constitution d'une morale. C'est ce dont nous aimerions fournir la preuve, à travers une lecture des «Cahiers pour une morale», œuvre posthume récemment publiée[3].

La conscience et la liberté

Mais reprenons rapidement ces derniers entretiens. En y assignant à la conscience une dimension qu'il n'avait *«pas étudiée dans ses ouvrages philosophiques, et que d'ailleurs peu de gens ont étudiée comme telle, la dimension de l'obligation»*, Sartre opère en fait bien plus qu'une simple entorse à sa théorie de la conscience telle qu'elle a été exposée dans «L'Etre et le Néant»; car parler de *«réquisition qui va au-delà du réel»* et d'une sorte *«de contrainte intérieure qui est une dimension de ma conscience»*, c'est faire de la non-liberté une structure constitutive interne de la conscience, donc refuser à celle-ci son absolu pouvoir néantisant, qui permettrait pourtant de caractériser toutes les activités proprement humaines. La dimension la plus générale du pour-soi était en effet d'être perpétuelle contestation de l'en-soi[4]: *«C'est le pour-soi qui se détermine perpétuellement à* n'être pas *l'en-soi»*[5]; condition de cette contestation: le pour-soi est l'être *«qui n'est pas ce qu'il est et qui est ce qu'il n'est pas»*[6]. Il n'est pas ce qu'il est: perpétuel échappement à soi, puisqu'entre lui-même et lui-même s'introduit toujours un néant, il s'oppose à l'être en soi comme la présence à soi s'oppose à une totale plénitude d'être. La croyance par exemple n'est jamais pleine croyance, elle est toujours conscience (de) croyance[7], elle n'est donc jamais pleine positivité, puisqu'entre elle et elle s'introduit toujours un néant d'être qui la fait s'échapper de ce qu'elle est vers la *conscience* de ce qu'elle est; la croyance n'est donc jamais pleinement et

[3] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale*, Paris 1983. Rappelons qu'il s'agit là de notes pour la plupart très élaborées que Sartre rédigea entre 1947 et 1948, et dont il n'a souhaité la publication qu'après sa mort.

[4] En même temps que nostalgie de celui-ci: du désir d'être en-soi naissait la valeur, et se vivait comme désir d'être Dieu.

[5] J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant*, Paris 1943, p. 128.

[6] *id., p. 121 et passim (première occurrence: p. 33).*

[7] *Sartre l'a déjà noté (introduction à L'Etre et le Néant*, p. 20): le «de» qui suit le mot de «conscience» n'est là que pour satisfaire aux exigences de la syntaxe; mais en toute rigueur, il faudrait le supprimer, afin de ne plus éveiller l'idée de connaissance qu'il véhicule. D'où la parenthèse.

massivement ce qu'elle est. C'est cette non-coïncidence avec lui-même qui permet au pour-soi d'échapper au statut d'être de l'en-soi.

Il est ce qu'il n'est pas: purement intentionnelle, la conscience ne peut se définir que par rapport à ce dont elle est conscience, c'est-à-dire à l'être en soi, c'est-à-dire encore à ce qu'elle n'est pas; le pour-soi est un être qui a à se déterminer perpétuellement dans son être, et il le fait au moyen d'un être qu'il n'est pas — c'est là son pouvoir néantisant: *«Cette possibilité pour la réalité humaine de sécréter un néant qui l'isole, Descartes, après les Stoïciens, lui a donné un nom: c'est la* liberté*»*[8].

Ainsi, par le néant qu'elle sécrète, la conscience a la constante possibilité de s'arracher aux liaisons causales qui la déterminent, à une situation, à son passé: *«La liberté, c'est l'être humain mettant son passé hors de jeu en sécrétant son propre néant»*[9]. Parce que la conscience est un être non identique à lui-même, elle s'arrache à l'isolement auquel est condamné l'en-soi et son absolue identité; cet arrachement, c'est la liberté.

L'obligation contre la liberté

C'est donc en toute logique que Sartre va pouvoir condamner tout ce qui, de près ou de loin, touche à la notion d'obligation: face à cette conscience qui n'est que pur pouvoir néantisant, pure liberté, face à cette conscience qui n'est que par quelque chose qu'elle n'est pas, qui n'est donc rien par elle-même et qui ne pourrait rien être sous peine de sombrer dans l'en-soi, l'obligation représente une inadmissible aliénation, qui nie donc l'être même de la conscience. Obligation, devoir, exigence seront désormais trois termes équivalents dans le discours sartrien, désignant tous trois le suprême mal pour la conscience humaine: la violence et l'aliénation. Voyons-y de plus près.

Les «Cahiers pour une morale» n'ont guère de mots assez durs pour disqualifier les morales dites du devoir, dont l'archétype est évidemment celle de Kant. Elles n'opèrent que par *«ruse»* et *«mystification»*, et la thèse centrale de Sartre consistera à prouver qu'elles sont en réalité l'exact inverse de ce pour quoi elles se donnent: là où elles exaltent l'autonomie de la volonté, elles se muent en fait en une *«hétéronomie totale»*[10]; là où elles affirment ma liberté dans la réalisation de l'exigence, elles m'emploient en fait *«comme instrument nécessaire de la fin à réaliser»*[11]; là où elles proclament le caractère absolu de la morale du devoir, elles s'invertissent en fait en un *«type de relations humaines et sociales»*[12].

[8] J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant,* Paris 1943, p. 61.
[9] *id.,* p. 65.
[10] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale,* Paris 1983, p. 236.
[11] *id.,* p. 238.
[12] *id.,* p. 283.

Toute cette longue et dense démonstration («CM», pp. 261sqq.) repose sur un constant axiome implicite de Sartre, qui traversait déjà «L'Etre et le Néant»: à savoir que l'altérité est une malédiction. C'est cet implicite qui fonde son rejet de toutes les morales d'obligation. D'un simple point de vue de la phénoménologie de l'agir en effet, on constate que l'obligation, contrairement à la fin et à la valeur, *«n'est pas le corrélatif de mon entreprise. Je découvrais la fin et la valeur* dans l'opération, *elle se dévoilait à mon vouloir, à ma spontanéité créatrice. Au contraire, l'obligation ne se découvre pas nécessairement à ma spontanéité: elle peut naître* en dehors *d'elle ou* contre *elle. Je la rencontre au lieu de la soutenir»*[13]. Contrairement donc à la fin que je pose et à la valeur que je découvre, l'obligation n'est pas, pourrait-on dire, analytiquement liée à mon action, elle l'est synthétiquement. Elle me vient du dehors, elle est *autre que moi,* elle s'impose à mon action. Telle est donc la malédiction de l'obligation: l'obligation étant non pas la fin à réaliser (qui existe toujours par moi), mais prétention sur ma décision de réaliser cette fin, étant donc autre que moi et s'imposant à mon action du dehors, par elle, *«l'homme est aliéné par ses propres fins»*[14]; donc, *«le devoir c'est l'Autre au cœur de la Volonté»*[15]. Voici sa mystification, à elle qui prétend nous libérer dès lors qu'on lui obéit, alors qu'elle n'est que l'aliénation suprême, parce qu'intériorisée.

Cette irréductible altérité aliénante de l'obligation, Sartre la compare à celle du regard qu'autrui porte sur moi: *«Dans la mesure où je me coule dans le circuit exigence-fin pour faire mien son projet et que* je ne suis plus *que ce projet, l'exigence* seule *se distingue de moi, nie d'elle qu'elle soit moi — très exactement comme l'autre qui me transforme en transcendance transcendée par son* regard. *Seulement l'Autre qui me regarde,* je ne suis pas lui. *Au lieu que l'exigence me regarde et me transit et cependant je me fais être elle. Elle est* quasi-regard *dardé sur ma conscience par-derrière»*[16]. Cette analyse de l'obligation-regard renvoie explicitement aux thèses de «L'Etre et le Néant» sur le regard d'autrui. Analysant la honte et la fierté, il concluait: *«Ce n'est pas, à proprement parler, que je me sente perdre ma liberté pour devenir une* chose, *mais elle est là-bas hors de ma liberté vécue, comme un attribut donné de cet être que je suis pour l'autre. Je saisis le regard de l'autre au sein de mon acte, comme solidification et aliénation de mes propres possibilités. Ces possibilités en effet, que je suis et qui sont la condition de ma transcendance, par la peur, par l'attente anxieuse ou prudente, je sens qu'elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités. Et l'autre, comme regard, n'est que cela: ma transcendance transcendée»*[17]. Le

[13] *id.*, p. 261-262.
[14] *id.*, p. 262.
[15] *id.*, p. 485.
[16] *id.*, p. 264-265.
[17] J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant,* Paris 1943, p. 321.

regard de l'autre est saisi par moi comme solidification et aliénation de moi, exactement comme ma liberté est aliénée par l'obligation, ce *«quasi-regard dardé sur ma conscience par-derrière»*. Cette aliénation par l'obligation rend l'homme *«instrument inessentiel»*[18] de fins inconditionnelles.

On comprend ainsi la mystification que décèle Sartre dans toute morale d'obligation. C'est là le sens des trois inversions morales citées plus haut: dans le cadre des morales d'obligation, ma liberté premièrement, s'aliène par son adhésion au choix d'un autre; elle n'a, deuxièmement, pour tâche que de *maintenir* un monde de l'éthique qu'une authentique morale de la liberté devrait faire *apparaître,* et, troisièmement, le devoir ainsi compris se mue en une tyrannie de l'abstrait où, dans l'ordre politique notamment, la volonté se liquéfie en quelque sorte dans la délégation qu'elle fait de son pouvoir à une instance autre que moi, et qui, étant autre pour chacun des sujets (au sens philosophique et politique du terme), ne peut incarner qu'une volonté anonyme.

Une alternative: l'appel

Le salut de la morale se situera donc en dehors du devoir. Pour éviter l'écueil auquel se heurtent toutes les morales d'obligation Sartre propose une solution: la morale de l'appel et de la générosité. Cette fois, Sartre s'y risque: dépassant le cadre strict des analyses structurelles de l'agir en lesquelles s'épuisaient les pages de «L'Etre et le Néant» (rapports moyens-fins, structure du projet, etc., mais sans que jamais Sartre n'ait élaboré une doctrine du *préférable* parmi toutes les fins possibles, ou n'ait établi un *critère* du bon choix moral[19]), il va livrer quelques clés d'une morale future. Sa pensée reste malgré tout sur ce point fort embryonnaire, mais ce n'est peut-être pas sans raison.

Les données du problème sont claires: l'étude de la structure du pour-soi nous ayant révélé d'une part que l'essence de la réalité-humaine était la liberté, l'étude de notre être-dans-le-monde d'autre part que la caractéristique de celui-ci était de toujours être en situation, il s'agit d'élaborer une morale qui rende compte, sans les tronquer, de ces deux données fondamentales. Or, la morale du devoir ignore notre situation: dans l'obligation en effet, il y a toujours *«un autre en moi (qui) refuse de tenir compte de la situation, des projets, de la temporalité, des moyens; un autre répète inlassablement: je ne*

[18] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale,* Paris 1983, p. 263.

[19] Comme l'a écrit R. MISRAHI (*Ethique, politique et bonheur,* Paris 1983, p. 181), «la morale formelle de la liberté pour elle-même» qui caractérisait *L'Etre et le Néant* «ne propose aucun critère qui permettrait de préférer un but à un autre ou d'assigner à l'action des buts concrets»; et l'auteur de démontrer (p. 181s.) que sur ce point crucial, la *Critique de la Raison dialectique* «est en régression et non pas en progression par rapport à *L'Etre et le Néant*».

veux pas le savoir»[20]. Ignorant notre situation, la morale du devoir aliène notre liberté. La vraie morale est donc ailleurs.

«L'appel est demandé par quelqu'un à quelqu'un de quelque chose au nom de quelque chose. Seulement ici commencent les différences: l'appel est reconnaissance d'une liberté personnelle en situation par une liberté personnelle en situation»[21]. Nier précisément le caractère concret du sujet voulant, c'était l'une des violences dont se rendaient coupables les morales de l'obligation; en opposition à cela, *«l'appel est dévoilement d'une situation et c'est sur la base de ce dévoilement qu'il espère incliner la volonté de l'autre à vouloir ce qu'il veut»*[22]. La liberté étant essentiellement caractérisée par le choix des fins, en reconnaissant l'autre, je reconnais ses fins, et bien sûr leur légitimité ou leur bien-fondé. Cette reconnaissance s'opère selon le mode *compréhensif* qu'avait décrit «Questions de méthode»: Sartre y distinguait la compréhension de l'explication, en ce que cette dernière éclaire le réel à la lumière des *causes,* alors que la première le fait à la lumière des *fins.* En effet, en m'adressant à quelqu'un sur le mode de l'appel — en ayant conscience donc de l'interpeller au cœur même du concret d'une situation — j'engage implicitement *«une compréhension préontologique de la structure originelle de toute fin; autrement dit, dans la saisie de la fin d'un autre, il y a compréhension préontologique de la liberté de l'autre par ma liberté»*[23]. Ce qui va de pair avec un principe qui était déjà le fondement implicite de la théorie de la valeur exprimée dans «L'Etre et le Néant», principe selon lequel *«toute fin* a *de la valeur»* et *«toute activité humaine est hantée par la valeur»*[24], la valeur étant comprise comme identification de la liberté originelle du pour-soi avec la fin réalisée. La reconnaissance des fins de l'autre met donc en présence deux libertés — la mienne et la sienne — qui, dans une situation idéale, loin d'entrer dans un rapport d'aliénation, se complètent l'une l'autre dans un acte proche de la générosité. *«Cette reconnaissance n'est nullement aliénation puisqu'il* (l'appel) *me reconnaît comme voulant librement la fin qu'il veut mais la voulant pour lui; ainsi porte-t-il librement ma volonté vers la fin qu'il veut librement»*[25]. Et plus loin, cette exhortation: *«Vouloir qu'une valeur se réalise non parce qu'elle est mienne, non parce qu'elle est valeur, mais parce qu'elle est valeur pour quelqu'un d'autre sur terre»*[26].

Soit. Mais à bien y regarder, nous n'avons pas appris grand chose: dans son effort pour restituer à l'homme l'intégrité de sa liberté, ou plutôt, pour ne l'entamer en rien, Sartre en appelle à une attitude qui ressemble à l'exigence,

[20] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale,* Paris 1983, p. 268.
[21] *id.,* p. 285.
[22] *id.*
[23] *id.,* p. 288
[24] J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant,* Paris 1943, p. 286.
[25] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale,* Paris 1983, p. 291-292.
[26] *id.,* p. 292.

qui a la forme de l'exigence, mais qui n'est pas l'exigence: celle de l'appel et de la générosité, qui se distingue de son quasi-modèle essentiellement en ce que la liberté de l'autre y est considérée en situation — ce qui exclut la tyrannie de l'abstrait qui est le péché mortel des morales de l'obligation. Mais ce qu'au-delà de sa structure, cet appel doit être, nous ne le savons pas, et ne le saurons jamais. Autrement dit, le problème des critères de moralité reste livré à la libre spontanéité du sujet (celle du pour-soi), libre spontanéité qui, étant essentiellement acte de néantisation, se révèle incapable de dévoiler les éléments d'une quelconque moralité. Ici comme dans «L'Etre et le Néant», l'abondance des descriptions phénoménologiques ne doit pas faire illusion sur ce qui les rend fondamentalement caduques, en tant qu'elles sont hantées par un désir de prescription: l'impossibilité précisément à fonder réellement le devant-être.

Là où Sartre devient kantien...

Mais l'échec de la constitution de la morale ne s'arrête pas à ce simple manque d'un fondement possible — qui serait d'ailleurs un échec suffisamment rédhibitoire. Car la description de l'appel telle que nous l'avons rapportée se réfère à une situation idéale: celle où chacun, dans un acte de générosité, est prêt à vouloir la liberté de l'autre en conservant la sienne propre. Mais cette fois, Sartre n'y échappera pas: la référence à cette situation idéale contient par sa mention même la possibilité d'une autre qui ne l'est pas. C'est la situation du conflit, matérialisée par le *refus* — et sa prise en considération devra bien, en quelque manière, nous révéler ne serait-ce que des embryons de critère de moralité. Car ici comme ailleurs (chez Aristote par exemple), c'est une situation prétendue a-normale qui sera la plus apte à révéler les critères de celle par rapport à laquelle elle s'écarte.

Tout d'abord, il peut y avoir des limites à mon appréhension de la situation de l'autre, qui sont celles-là même que fixe sa compréhensibilité: impossible alors de faire appel à l'autre puisque, précisément, sa situation m'est incompréhensible; telle est celle du tuberculeux pour l'homme sain, ou celle du soldat au front pour le civil. Si la situation m'apparaît comme incompréhensible, je ne peux pas restituer dans son projet la liberté de l'autre — ce qui tronque l'une des conditions essentielles de l'appel. Mais, corrige tout de suite Sartre, ces limites, comme celles qu'imposent les différences de classe, de nationalité ou de condition *«sont pour la plupart des limites dont l'origine est la liberté»*[27], renvoyant par là à la notion de projet ultime par lequel notre être-dans-le-monde peut être rendu à sa pleine cohérence. Suit immédiatement cette affirmation capitale: *«En sorte que l'appel en lui-même, tout en*

[27] *id.*, p. 296.

étant relation de personne à personne, contient l'esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres»[28]. Détermination encore purement formelle de l'appel ou de l'idéal de l'appel, mais ô combien riche de sens: car ici semble bien poindre un critère de moralité — aux résonnances étrangement kantiennes. Car qu'apprend-on? L'appel, étant appel d'une liberté à une autre liberté reconnue comme telle, permettant donc de dépasser des différences purement situationnelles qui d'ailleurs elles-mêmes renvoient à un libre projet, l'appel donc érige son principe constitutif — la liberté — en principe de détermination formelle de la moralité, par le passage d'une universalisation possible. Car que veut dire cette *«esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres»,* si ce n'est que formellement, chaque appel doit contenir au moins la possibilité — tout hypothétique bien sûr, puisque chaque appel ne saurait s'adresser qu'à une liberté concrète en situation — de viser chaque personne du monde, de façon à ce qu'aucune contingence situationnelle ne soit assez contraignante pour rendre l'appel vain ou inaudible. En d'autres termes, puisque le souci de l'appel est de préserver la liberté constitutive de la réalité humaine, chaque appel en s'adressant à telle ou telle liberté en situation, doit pouvoir receler la possibilité de s'adresser à telle ou telle liberté en situation, c'est-à-dire à toutes les autres, puisqu'il s'adressera toujours à des sujets qui ne sont des sujets que parce qu'ils sont libres, et que c'est sur cette liberté que toujours l'appel doit s'ouvrir.

L'universalisation possible de l'appel devient ainsi son critère de moralité, puisqu'il s'agit pour lui, s'il est «authentique», de tendre *«vers un monde humain où tout appel de chacun à chacun soit toujours possible»*[29]. Cette universalisation possible (Sartre n'emploie pas ce terme, et on le comprend, vu ses résonances kantiennes; il recouvre pourtant parfaitement sa pensée sur ce point) révèle donc un double aspect de la liberté: *«enfin l'appel est reconnaissance de l'ambiguïté, puisqu'il reconnaît à la fois l'être en situation de la liberté de l'autre, le caractère inconditionné de ses fins et l'inconditionnalité de sa liberté»*[30]. C'est exactement la raison pour laquelle l'appel doit toujours être universalisable, puisqu'en même temps qu'il s'adresse à une liberté concrète en situation, il doit au moins potentiellement pouvoir s'adresser à n'importe quel autre sujet, puisque, quelle que soit la situation particulière dans laquelle il se trouve engagé, il est toujours inconditionnellement libre. Ce recours à l'universalisation possible de chaque appel semble être l'analogue exact de la seconde formulation de l'impératif catégorique de Kant.

Voulant refuser toute violence et tout devoir par lequel elle se manifeste, la morale de Sartre érige en son principe une notion d'appel toujours potentiel-

[28] *id.* C'est moi qui souligne.
[29] *id.*, p. 296-297.
[30] *id.*, p. 297.

lement universalisable, appel qui, par l'ouverture réciproque qu'il implique, est censé faire échec à la tyrannie de l'abstrait, comme nous l'avons déjà expliqué. Mais là, tout à coup, le bât blesse : car il va sans dire que l'appel, étant appel à une liberté, doit pouvoir se heurter au refus qui en est une manifestation. Sartre en est bien conscient, lui qui écrit par exemple : *«Je reconnais que ma fin doit être conditionnelle pour l'autre comme elle l'est pour moi. C'est-à-dire qu'il doit toujours être possible à l'autre de refuser l'aide si les moyens utilisés pour aider altèrent ses propres fins»*[31]. Or, la description qu'il donne du refus vient radicalement infirmer ces déclarations qui peuvent ainsi être dites uniquement d'intention.

Le refus et le meurtre de l'Autre

Car le refus est dit être *«pire que la violence»*[32], l'homme est constitué par lui en *«chose agie du dehors»*[33], et, fondamentalement, *«il me viole dans ma liberté»*[34] ; comment cela est-il possible, puisque l'appel contient par lui-même la possibilité du refus ? C'est bien sûr sa description phénoménologique qui nous fournira ici la réponse.

Tout d'abord, le refus n'est pas impossibilité, puisqu'il contient toujours la possibilité de faire droit à la demande ; l'impossibilité est impuissance, par exemple déterminée par les circonstances contraignantes. Le refus doit donc toujours donner ses *raisons* — sans quoi il est insulte. Or, la raison ultime du refus, c'est, en dernière analyse, la libre *préférence,* qui est ainsi préférence absolue. En effet, la raison dévoilée *«éclaire seulement la direction de mon vouloir, elle renvoie aux fins que je préfère mais elle s'axe finalement sur cette préférence qui est en réalité* libre préférence*»*[35]. Et parce que la liberté appelée est toujours une liberté, c'est-à-dire en l'occurrence pouvoir de conciliation ou possibilité de renvoyer ses fins à plus tard, le refus qu'elle oppose est toujours refus absolu, donc manifestation d'une préférence absolue.

On voit donc poindre l'argument qui tournera tout entier autour de la reconnaissance réciproque de deux libertés : car si l'autre refuse de répondre à mon appel — manifestant ainsi ce qui n'est rien d'autre qu'une préférence — c'est précisément *«au nom d'une liberté que je lui ai reconnue»*[36], et c'est ce qui est scandaleux. Le refus de l'autre équivaut pour moi *«à une impossibilité de poursuivre mes propres fins ; (...) l'opération projetée est* en tous cas *anéantie*

[31] *id.*, p. 295.
[32] *id.*, p. 306.
[33] *id.*
[34] *id.*, p. 305.
[35] *id.*, p. 301.
[36] *id.*, p. 302.

par le refus»[37]. Par son refus, l'autre agit directement sur mon projet, ce qui moi-même me rend objet. La conclusion est cinglante: *«Ainsi le refus fait ce qu'aucune violence positive, ce qu'aucune exigence ne peut faire: il me viole dans ma liberté, il est comme une main qui vient changer l'arrangement interne de mes projets»*[38]. La violence de l'exigence n'agit pas ainsi, car à l'exigence on peut toujours se soustraire, alors qu'au refus, on ne peut rien opposer.

Puisque, au fond de tout le projet moral sartrien, c'était la liberté qu'il s'agissait de préserver, il était normal que celle-ci devînt le critère de toute attitude morale. Mais on rencontre ici ce paradoxe, qu'une notion tout entière construite pour garder intacte cette liberté se retourne ensuite contre elle-même, pour aboutir précisément à ce qu'elle contestait le plus radicalement, à savoir la violence. Ne voyons-nous pas en effet Sartre écrire: *«La réaction probable au refus sera donc de détruire, non pas le refus lui-même qui n'est rien, mais l'homme qui refuse. Le refus, parce qu'irrémédiable et inconditionné, entraîne à l'action par tous les moyens, c'est-à-dire à la violence»*[39]. Le refus, qui n'est tout de même rien d'autre que la manifestation de la liberté de l'autre, conduit donc au meurtre. Comment ne pas penser dès lors que l'appel, dont Sartre a si longuement esquissé la notion, n'est qu'une vaste hypocrisie? Cet appel est porteur en réalité d'une folle violence, puisqu'un refus lui est violence; ce qui légitime nos pires inquiétudes quant à cette *«esquisse d'un monde où chaque personne pourrait en appeler à toutes les autres»*. Car quel horizon moral offre-t-il, ce monde de l'appel où le refus suscite le meurtre, si ce n'est l'horizon chaotique d'une barbarie présociale placée sous l'égide tyrannique du droit du plus fort? L'apologie sartrienne de la liberté se résorbe dans l'esquisse d'un monde d'incommunicabilité et de violence où l'éventuel conflit des consciences amène à leur anéantissement décidé...

Que les choses soient claires: qu'une telle analyse n'apparaisse, à ma connaissance, qu'une fois ne rend cette unique occurrence en rien tributaire du hasard ou d'un quelconque lapsus — ou alors, il faut le considérer comme résolument signifiant. L'horizon sur lequel elle se dessine est bien celui que traçait Sartre dans «L'Etre et le Néant», lorsqu'il étudiait le problème du surgissement d'autrui. Toujours, l'altérité apparaissait comme une malédiction; *«ma chute originelle, c'est l'existence de l'autre»* y avait-il écrit. Cette citation prend ici un sens résolument concret puisque le surgissement de l'autre peut, dans la situation décrite, entraîner la décision de sa destruction. En somme, tout était dit dès que mon être-regardé par autrui était conçu comme une aliénation de moi (cf. analyse de «L'Etre et le Néant», pp. 321-322); cette conception agressive du regard s'enracine dans la parenté que Sartre décelait entre le regard et le phénomène quasi magique de la possession

[37] *id.*, p. 303.
[38] *id.*, p. 305.
[39] *id.*, p. 306.

— qu'il a décrit dès ses premières œuvres. Dans cette perspective, le pour-soi devient esclave, et on comprend ainsi qu'il n'y ait pas de «Mitsein»: *«L'essence des rapports entre conscience n'est pas le Mitsein, c'est le conflit»*[40].

Que tout cela, plus profondément encore, s'enracine dans une conception de l'altérité comme étant essentiellement malédiction, certains textes des «Cahiers» eux-mêmes viennent nous le confirmer: l'aliénation — qui sert à penser la constitution même de la société et de l'Histoire[41] — ne se confond pas avec l'oppression, mais la fonde, et se définit comme *«prédominance de l'Autre dans le couple de l'Autre et du Même»*[42], ce qui, dans les rapports intersubjectifs, débouche logiquement sur une oppression réciproque: *«Originellement, chacun est oppresseur en tant qu'Autre, opprimé en tant que soi»*[43]. Affirmation de poids, puisqu'elle recèle et implique à la fois que tout destin vient de l'Autre[44] — et ce, toujours parce qu'autrui surgit à ma conscience comme un regard qui me transcende et par là même me transforme en chose.

La tentation, voire la volonté délibérée du meurtre auquel appelle le refus n'a donc rien, dans la pensée de Sartre, d'un élément étranger et contingent qui se grefferait comme par accident à un ensemble dont il n'ajouterait rien à la cohérence. Elle en est au contraire l'expression ultime et logique. Elle est l'aboutissement d'une pensée qui ne laisse, entre deux sujets, aucune communication possible. Jamais autrui n'est envisagé comme un interlocuteur possible: sa présence est toujours aliénation de moi et de ma liberté, nos regards toujours se font face, jamais ils ne se rencontrent. On pourrait dès lors se demander si la situation décrite par Sartre – tout en reconnaissant qu'elle est possible voire fréquente — a réellement le caractère paradigmatique qu'il lui attribue, et ne serait pas l'hypertrophie d'une situation qui, loin d'être première, serait déjà mutilée. Car le surgissement d'autrui advient toujours chez Sartre dans le silence: la non-communication des consciences est aussi chez lui refus de la parole. Ou plutôt, l'échange verbal, au même titre que le face à face des regards, n'est jamais considéré comme possibilité de communication. Cela se comprend, dès lors que dans «L'Etre et le Néant» Sartre affirmait que *«le langage n'est pas un phénomène surajouté à l'être-pour-autrui: il* est *originellement l'être-pour-autrui, c'est-à-dire le fait qu'une subjectivité s'éprouve comme objet pour l'autre»*[45]. Chez Sartre, le langage est projet de capter la liberté de l'autre; loin donc de pouvoir rompre le face à face glacé des regards, il est possibilité supplémentaire d'étendre ma maîtrise sur l'autre; le langage est donc prolongement du silence agressif en quoi consiste le regard. Cette

[40] J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant,* p. 502.
[41] J.-P. SARTRE, *Cahiers pour une morale,* Paris 1983, p. 429s.
[42] *id.,* p. 429.
[43] *id.,* p. 380.
[44] *id.,* p. 352.
[45] J.-P. SARTRE, *L'Etre et le Néant,* Paris 1943, p. 440.

absence d'échange possible, peut-elle être dite première, dans mon rapport avec autrui? Réduire le langage à une simple stratégie de maîtrise, n'est-ce pas tronquer la nature des rapports avec autrui? Sur ce point, les analyses de Lévinas sur la présence d'autrui comme présence de l'infiniment transcendant[46] me semblent incommensurablement plus riches et plus fécondes; mais telle n'est pas la question. Car quoi qu'il en soit et quoi qu'on puisse lui opposer, la pensée de Sartre sur ce thème ne faillit pas à sa cohérence interne: sa conception du surgissement de l'autre comme aliénation de moi qu'aucune attitude ne permet de rompre devait logiquement se résoudre en un désir, puis une volonté délibérée de meurtre.

Que cette position soit le fruit d'une méconnaissance de la présence de l'autre, c'est Sartre lui-même qui le reconnaîtra lors de ses derniers entretiens. Voilà ce qu'il disait à propos de l'être pour autrui: *«J'ai laissé chaque individu trop indépendant dans ma théorie d'autrui de «L'Etre et le Néant». J'ai posé certaines questions qui montraient sous un aspect neuf le rapport à autrui. Il ne s'agissait pas de deux «tout» enfermés dont on se demandait comment ils entraient jamais en rapport puisqu'ils étaient fermés. Il s'agissait bien d'un rapport de chacun à chacun, précédant la constitution du couple fermé ou même empêchant ces «tout» d'être jamais fermés. Donc j'envisageais bien quelque chose qu'il fallait développer. Mais je considérais malgré tout que chaque conscience en elle-même, chaque individu en lui-même était relativement indépendant de l'autre. Je n'avais pas déterminé ce que j'essaie de déterminer aujourd'hui: la dépendance de chaque individu par rapport à tous les individus»*[47]. On ne saurait être plus clair — et plus franc. Dans «L'Etre et le Néant», et jusqu'à avant ses derniers entretiens, la pensée sartrienne était incapable de concevoir une communication et, à fortiori, une interdépendance entre les consciences; l'aliénation était leur seul lien possible, ce qui, en toute cohérence, devait aboutir à une logique du meurtre. C'est là sans doute l'impasse morale majeure dans laquelle s'est enfermé Sartre, d'où le temps ne lui a laissé que l'intention de sortir.

[46] Par exemple *Totalité et Infini,* La Haye 1961, p. 168s.

[47] «Entretien de Jean-Paul Sartre avec Benny Lévy», dans *Nouvel Observateur,* 10 mars 1980.

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 117 (1985), P. 185-195

L'UNIVERS THÉOLOGIQUE DE HANS URS VON BALTHASAR. UNE APPROCHE DE SON ŒUVRE

JEAN-ERIC BERTHOLET

Le propre de l'univers, c'est de ne pouvoir être décrit que de l'intérieur. Aussi ne s'étonnera-t-on pas que cette première approche de l'univers théologique de Hans Urs von Balthasar soit, à l'intérieur même de son œuvre, simplement le repérage de quelques-uns de ses points les plus lumineux. Seuls quelques grands traits de cette théologie pourront être esquissés ici, suivant son développement historique (fragments biographiques, notice bibliographique, principe de cette théologie) et le rayonnement de son centre christologique (rapport avec la Trinité, la philosophie, l'analogie), pour aboutir enfin à quelques remarques conclusives[1].

[1] Notre article veut avant tout être une introduction à la pensée de H. U. von Balthasar. C'est dans cette ligne que nous avons sélectionné quelques éléments de la littérature secondaire.

Signalons cependant, pour commencer, que HANS URS VON BALTHASAR, en trois occasions, a présenté lui-même son œuvre: «Es stellt sich vor» in *Das Neue Buch* (Luzern) 7 (1945), p. 43-46; «Kleiner Lageplan zu meinen Büchern», tiré à part au Johannes Verlag, Einsiedeln 1955, 20 p. d'un texte paru tout d'abord in *Schweizer Rundschau* 55 (1955), p. 212-225; *Rechenschaft, 1965,* avec une bibliographie de B. Widmer, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1965, 83 p.

Des nombreuses thèses qui lui ont été consacrées, deux méritent une attention toute particulière: W. LÖSER: *Im Geiste des Origenes,* Hans Urs von Balthasar als Interpret der Kirchenväter (Frankfurter Theologische Studien 23), Frankfurt, Josef Knecht, 1976, 270 p. (cité Löser); et ROBERTO VIGNOLO, *Hans Urs von Balthasar, Estetica et singolarita,* Milano, Istituto Propaganda Libraria, 1982, 499 p. Citons encore l'excellent *In der Fülle des Glaubens,* Hans Urs von Balthasar-Lesebuch, choix de textes et portrait du théologien édités par MEDARD KEHL et WERNER LÖSER, Basel — Freiburg — Wien, Herder, 1980, 408 p.

Un certain nombre d'articles sont aussi particulièrement précieux pour une première approche. Ce sont: A. BÉGUIN, préface (1954) à la *Théologie de l'histoire,* Paris, Le signe/Fayard, 1970, p. 1-38; H. DE LUBAC, «Un témoin du Christ dans l'Eglise Hans Urs von Balthasar», in *Paradoxe et mystère de l'Eglise,* Paris, Aubier, 1967, p. 180-212, paru la première fois dans *Civitas* 20 (1964-1965), p. 587-601; de J. M. FAUX, trois articles parus dans la *Nouvelle Revue de Théologie:* «Un théologien, Hans Urs von Balthasar» in *NRT* 1972, p. 1009-1030; «Gloire et liberté» in *NRT* 1975, p. 529-541; «La pensée de Hans Urs von Balthasar» in *NRT* 1979, p. 875-881; H. VORGRIMMLER «Hans Urs von Balthasar» in *Bilan de la théologie du XXe siècle,* Paris, Casterman 1970, p. 685-707, et G. EPINEY-BURGARD, «un homme, une œuvre» in *Choisir* 229 (janv. 1979), p. 20-23.

Dans cette revue, on pourra encore se référer à M. KEHL et W. LÖSER, «Situation de la théologie systématique en Allemagne» in *RThPh* 1981, p. 25-38 (en particulier p. 30-33); G. PH. WIDMER, «Théologie de l'interprétation et théologie de la communication d'après quelques ouvrages catholiques» in *RThPh* 1981, p. 39-54 (en paticulier p. 41-44); voir aussi les recensions in *RThPh* 1953, 1957, 1970, 1982, 1983, 1984 et 1985.

I. LE DÉVELOPPEMENT DE L'ŒUVRE

Fragments biographiques

Né le 12 août 1905 à Lucerne, Hans Urs von Balthasar fait successivement son collège chez les Bénédictins et chez les Jésuites, puis étudie la philosophie et les lettres allemandes à Zurich, Vienne et Berlin. Il soutient alors un doctorat sur l'histoire du problème de l'eschatologie dans la littérature allemande des XIXe et début XXe siècles, avant d'entrer à la Compagnie de Jésus en 1929. Après deux années de noviciat, les quatre ans de théologie à Lyon-Fourvière sont pour lui l'occasion de découvrir, avec Henri de Lubac, la patristique, en marge des études. Il passe quelques mois à la revue *Stimmen der Zeit,* à Munich, puis devient aumônier des étudiants à Bâle, de 1940 à 1948, où il entre en dialogue avec Karl Barth. A cette époque, il donne le baptême catholique à Adrienne von Speyr qui fondera plus tard avec lui un Institut Séculier, ce qui l'obligera à sortir de la Compagnie de Jésus (1950). Hans Urs von Balthasar, théologien, écrivain, traducteur, est encore éditeur: en 1947, il crée le Johannes Verlag, et est associé, en 1972, à la fondation de la revue catholique internationale *Communio.* Membre de la commission théologique pontificale internationale depuis 1969, il reçoit à Rome, en 1984, le prix Paul VI (prix international de théologie). Outre de nombreux doctorats honoris causa — Edimbourg (1965), Münster/Westfalen (1965), Fribourg (CH) (1967), Washington (1980) — il faut encore noter que le patriarche Athénagoras a distingué Hans Urs von Balthasar de la croix d'or du Mont Saint Athos.

Notice bibliographique

Les travaux de H. U. von Balthasar sont d'une rare étendue, comme un rapide aperçu suffit à le démontrer[2].

[2] Nous ne donnons ici essentiellement que les références des livres cités dans cet article (la bibliographie complète compte une septantaine de titres). En français (tous parus à Paris): *Liturgie cosmique,* Aubier 1946; *Présence et Pensée,* Beauchesne, 1942; *Esprit et Feu,* Cerf, 1959, 1960; *Le chrétien Bernanos,* Seuil, 1956; *Points de repère;* Fayard, 1973, 1979[2]; *Nouveaux points de repère,* Fayard 1980; *Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* Desclée de Brouwer, 1956.

Théologie de l'histoire, Fayard, 1970[2]; *L'amour seul est digne de foi,* Aubier, 1966; *La Gloire et la Croix,* Aubier, 1965-1984 (8 vol.); *Cordula ou l'épreuve décisive,* Beauchesne 1968.

Citons encore les contributions à *Mysterium Salutis:* «Art chrétien et annonce du message», tome 3, p. 285-312; «L'accès à Dieu», tome 5, p. 23-66, et, tiré à part dans la coll. Traditions chrétiennes (Cerf, 1981), *Pâques, le mystère.*

Au Johannes Verlag, Einsiedeln, sont encore parus en allemand, le *Karl Barth* (1961[2]); *Herrlichkeit; Theodramatik; Glaubhaft ist nur Liebe;* les *Skizzen zur Theologie; Schleifung der Bastionen; Christen sind einfältig; Rechenschaft* et *Hans Urs von Balthasar, Bibliographie 1925-1980* à laquelle on se reportera pour de plus amples informations.

Editeur, entre autres, de choix de textes de Goethe, et, sous le pseudonyme de Hans Werner, de Nietzsche, H. U. von Balthasar a fait paraître une deuxième version de son doctorat ès lettres sous le titre *Apocalypse der deutschen Seele, Der deutsche Idealismus* (Bd I, 1937), *Im Zeichen Nietzsches* (Bd II, 1939), *Die Vergöttlichung des Todes* (Bd III, 1939) (traitant entre autres de Heidegger, Barth...). Il s'adonne ensuite à la patristique: *Liturgie cosmique* (Maxime le Confesseur: 1946; all. 1941 et 1961), *Présence et Pensée* (Grégoire de Nysse: 1942), *Parole et Mystère chez Origène* (1957) (cf. aussi le choix de textes *Esprit et Feu:* 1959, 1960). En dehors de ses œuvres philosophiques ou patristiques, H. U. von Balthasar s'illustre par ses traductions: d'Origène, d'Augustin, de St-Thomas, d'Ignace de Loyola, et, plus près de nous, de Louis Bouyer ou encore de Henri de Lubac qu'il a traduit ou édité en entier. Autre volet de son œuvre, son intérêt pour la littérature: Claudel, dont il a traduit en particulier *Le soulier de satin,* Bernanos, auquel il a consacré un livre, comme il s'est encore intéressé à Péguy et à Reinhold Schneider. Ainsi qu'on le voit, les ouvrages que H. U. von Balthasar a consacrés à tel ou tel auteur sont pratiquement innombrables. Son *Karl Barth* a fait date (all. 1951), suivi aussi d'une présentation de Romano Guardini (all. 1970, fr. 1971), de H. de Lubac (fr. 1983) ou encore de Thérèse de Lisieux (all. 1950 et 1970, fr. 1973) et d'Elisabeth de la Trinité (all. 1952 et 1970, fr. 1959). H. U. von Balthasar a été, dans la ligne de Henri de Lubac, un des protagonistes de l'ouverture de la théologie catholique avant Vatican II, avec son *Schleifung der Bastionen* (1952). Mais, aujourd'hui, il souligne surtout que, si l'Eglise devait abattre ses bastions, elle doit aussi garder la norme intérieure de la sainteté, d'où ses nombreux écrits sur le laïcat, la vie dans le monde et les vœux évangéliques. Sans être exhaustif, je mentionnerai encore les recueils d'articles *Skizzen zur Theologie* aux titres évocateurs: *Verbum Caro,* 1960, *Sponsa Verbi* 1960, *Spiritus Creator,* 1967, *Pneuma und Institution,* 1974, les *Points de repère* (all 1971, fr. 1973) et les *Nouveaux points de repère* (1980), pour citer encore deux petits livres de synthèse que l'on pourrait recommander au lecteur comme première approche de H. U. von Balthasar: la *Théologie de l'histoire* (all. 1950, 1959, fr. 1955, 1960 et 1970) et *L'amour seul est digne de foi* (all. 1963, fr. 1966).

Réceptivité, esthétique et obéissance

Cette extrême diversité des travaux de H. U. von Balthasar se trouve reprise dans le projet immense d'un triptyque qui devrait comprendre une esthétique, une dramatique et une logique théologiques et dont les lecteurs francophones connaissent déjà l'esthétique: *La Gloire et la Croix.* Parue en allemand entre 1973 et 1983, la *Theodramatik* devrait très prochainement être éditée en traduction française. A elles seules, l'esthétique et la dramatique comptent plus de 5000 pages.

Il n'est pas sans importance que ce soit l'esthétique qui ouvre ce triptyque. L'étonnante réceptivité de Hans Urs von Balthasar à l'égard de tous les auteurs, théologiens ou saint(e)s auxquels il a consacré une monographie ou une autre se retrouve à un niveau tout à fait fondamental de sa théologie, dans une totale disponibilité à la figure qui se révèle. C'est ainsi que *La Gloire et la Croix* — préfigurée dans la doctrine barthienne des perfections de Dieu! — est une sorte de grande phénoménologie de l'amour de Dieu, qui se révèle dans la mort et la résurrection du Christ, et qui seul est beau. Il est évident qu'une telle méthode n'est pas très proche de la critique historique qui envahit l'exégèse et qui ne brille pas par sa disponibilité à la globalité de la figure qui se révèle!

Décisive pour l'esthétique théologique, cette réceptivité fondamentale s'origine sans doute aussi bien dans le johannisme que dans la tradition ignatienne de l'obéissance. Pour St Ignace, en effet, le plus grand des trois conseils évangéliques de pauvreté, célibat et obéissance est justement le dernier, l'obéissance. C'est ainsi que la réceptivité à l'égard de la Révélation est à l'image de l'obéissance du Fils qui accomplit la volonté du Père. C'est elle qui marque encore l'entrée de H. U. von Balthasar à la Compagnie de Jésus.

Hans Urs von Balthasar raconte lui-même cette sorte d'éclair qui l'a ébloui alors qu'étudiant en lettres il pratiquait une retraite spirituelle de trente jours: «Ce n'était ni la théologie ni le sacerdoce qui s'imposèrent alors à mon esprit, mais seulement ceci: tu n'as pas à choisir, tu es appelé; tu ne serviras pas, on se servira de toi; tu n'as pas à faire de plans, tu n'es qu'une petite pierre dans une mosaïque dessinée depuis longtemps. Je n'avais plus qu'à tout abandonner et à suivre, sans esquisser de plans, sans désirs, sans pressentiment de ce qui allait venir, je n'avais qu'à attendre et à être attentif à ce à quoi je pourrais être utilisé.» (cf. Löser, p. 7)

Notons encore une fois la composante christologique de cette obéissance qui traverse toute l'œuvre balthasarienne. Sa théologie est en effet une théologie de la kénose où (thème de l'acquiescement marial) l'épouse du Christ suit l'Agneau dans son dépouillement, chemin qui sera aussi celui du croyant.

II. LE CENTRE CHRISTOLOGIQUE

Esthétique et dramatique

En 1947, Hans Urs von Balthasar écrivait: «Si la vérité et la bonté sont véritablement deux propriétés transcendantales de l'être, elles doivent se compénétrer mutuellement, et il en résulte nécessairement que tout essai de les délimiter d'une manière exclusive ne peut conduire qu'à une fatale méconnaissance de leur nature... On pourrait en dire autant de la beauté... C'est pourquoi seule une unité vivante et durable de la triple attitude théorique,

éthique et esthétique peut nous amener à la vraie connaissance de l'être» (*Phénoménologie de la vérité,* fr. 1952, p. 13). Les trois déterminations transcendantales de l'être sont donc nécessaires pour manifester sa richesse intime. Bien des années à l'avance, ces quelques lignes posaient ainsi les jalons de ce triptyque dont nous venons de parler.

La Gloire et la Croix veut donc être une «esthétique théologique», c'est-à-dire, comme l'avant-propos (tome I, p. 13) le caractérise lui-même, une doctrine de l'aperception et de l'observation du beau, au sens de la *Critique de la Raison pure.* Et cette doctrine de l'aperception du beau se combine à celle de la puissance ravissante du beau, «parce que nul n'aperçoit en vérité qui ne soit déjà ravi, et nul ne peut être ravi, qui n'ait déjà aperçu». La Gloire dont il s'agit est donc celle du Dieu qui se révèle, et du Dieu qui se révèle en Jésus-Christ. Vie, mort et résurrection du Christ forment une seule parole. Le titre français l'indique clairement, qui précise l'original allemand de *Herrlichkeit.* Analyse minutieuse, dans sa partie historique, du rapport, chez les théologiens et les philosophes, entre l'*éros* de la quête de Dieu et l'*agape,* réponse à l'amour crucifié de Dieu, *La Gloire et la Croix* trouve son aboutissement dans sa partie biblique (AT et NT) qui culmine elle-même dans la théologie johannique (cf. la notion d'élévation dans cet Evangile). Voilà la voie fort inhabituelle que H. U. von Balthasar propose pour reconstruire la théologie, dans le respect de la totalité de la figure du Christ et de sa médiation par l'Eglise.

Mais, pour être première, l'esthétique serait déséquilibrée si elle ne se prolongeait pas dans une dramatique théologique, puis dans une logique théologique. Une des intuitions originales de Hans Urs von Balthasar est de prétendre que «les Pères de l'Eglise ne se sont pas laissé toucher par le défi que représentait la tragédie grecque. Au lieu de cela, ils se sont limités à un dialogue avec la philosophie grecque. Par là, ils ont manqué de comprendre la vie et l'œuvre du Christ comme accomplissement, réalisation et dépassement de la tragédie grecque» (cf. Löser, p. 241). On le voit, la dramatique sera surtout la description de l'agir divin envers les hommes, alors que la logique aurait pour objet la *manière* divino-humaine, c'est-à-dire théologique, d'exprimer cette action (cf. *La Gloire et la Croix* I, p. 13).

Précédé d'une introduction (TD I), d'une anthropologie (TD II/1) et d'une christologie (TD II/2), présentation des acteurs et des catégories du drame, le troisième tome de la *Theodramatik* (l'action) est placé sous le signe de l'apocalypse, «ouverture dans la grandeur toujours plus grande de Dieu» (Oeffnung in das Je-Grössere Gottes) (p. 18). Plus le Royaume du Christ se révèle être la lumière du monde, plus la résistance à son égard croît (p. 20). Voilà la loi qui marque l'action de la *Theodramatik*, le drame entre Dieu et le monde, entre Dieu et l'homme. Ainsi se trouvent confirmées les paroles de Jean 15, 22-25 qui reviennent comme un leitmotiv tout au long de ce volume: «Si je n'étais pas venu, si je ne leur avais pas adressé la parole, ils n'auraient pas de péché; mais à présent leur péché est sans excuse. Celui qui me hait, hait aussi

mon Père. Si je n'avais pas fait au milieu d'eux ces œuvres que nul autre n'a faites, ils n'auraient pas de péché: mais à présent qu'ils les ont vues, ils continuent à nous haïr et moi et mon Père; qu'ainsi s'accomplisse la parole qui est écrite dans leur loi: ils m'ont haï sans raison». Cette vision tragique et grandiose d'une histoire sous la norme du Christ (ou en lutte contre elle) que H. U. von Balthasar avait déjà esquissée dans sa *Théologie de l'histoire* trouve bien sûr son accomplissement dans le dernier volume de la *Theodramatik,* consacré à l'eschatologie... et à la Trinité.

Christologie et Trinité

Thème central du dernier volume de la *Theodramatik,* la méditation du mystère trinitaire traverse toute l'œuvre de Hans Urs von Balthasar. En effet, sa théologie, nourrie aux sources de la patristique, est tout entière christologique et trinitaire. La *Théologie de l'histoire* traitait surtout du rapport du Christ au point de vue de sa temporalité propre au temps universel de l'histoire humaine, par la médiation du temps de l'Eglise. Reprenant Jean 6,38, Hans Urs von Balthasar y parlait du Christ descendu du ciel non pour faire sa volonté, mais la volonté de celui qui l'a envoyé. «La forme d'existence du Fils, qui le constitue Fils de toute éternité (Jn 17,5), est cette réception ininterrompue de tout ce qu'il est, et par conséquent de lui-même, comme don venant du Père» (fr. 1970, p. 41). C'est ainsi que la conscience humaine qu'il a de lui-même est «l'*expression* terrestre de sa conscience éternelle de Fils» (p. 42). La Trinité est donc le cadre dans lequel est comprise la mission du Fils, clef de toute son existence.

Cette idée de la mission de Jésus, clef de toute son existence, reviendra dans la *Theodramatik.* H. U. von Balthasar y traitera la question de la relation de la volonté de Jésus à la volonté du Père, qui lui semble être, pour la christologie, une meilleure piste que celle du dogme des deux natures. Refusant le court-circuit patristique et scolastique de l'omniscience de Jésus (TD II/2, 159ss), H. U. von Balthasar montre la simultanéité, chez Jésus, de la naissance à la conscience de soi-même et de la naissance à la conscience de sa mission. La loi humaine fondamentale de l'éveil d'un Je par un Tu, dont l'enfant Jésus ne peut faire l'économie, fait apparaître alors le rôle de Marie. Mais les richesses fantastiques de cette christologie auraient tôt fait de nous distraire de son rapport avec la Trinité. Le thème de «l'inversion trinitaire», une fois de plus, montre, de façon originale, le rapport de la christologie et de la Trinité: ce n'est pas le Fils qui s'incarne, mais l'Esprit qui incarne le Fils (TD II/2, p. 167ss). Ainsi, l'obéissance de Jésus, le Fils qui n'anticipe pas la volonté du Père, équivaut de sa part à un oui à l'Esprit Saint (cf. *Théologie de l'histoire,* p. 47, 50). On imagine aisément les conséquences d'une telle proposition pour le dialogue œcuménique.

Christologie et philosophie

Dans l'esthétique, la réceptivité à la figure du Christ prise dans sa globalité était première. La *Theodramatik* rendait à sa façon justice à une histoire prise dans et sur-déterminée par la dynamique intratrinitaire de l'amour divin. Ces deux points ont déjà amplement montré l'originalité de la théologie catholique et patristique de Hans Urs von Balthasar. Mais il nous faut aller plus loin dans la découverte de cette originalité. Aussi aborderons-nous dans ce paragraphe le rapport de la christologie à la philosophie, et, dans notre prochain paragraphe, le rapport de la christologie à l'analogie. Dans ces domaines aussi, la théologie de Hans Urs von Balthasar est commandée par le christocentrisme fondamental de son œuvre. Ce ne sera pas là la moindre des surprises pour ses lecteurs protestants. De même, il ne leur faudra pas oublier sa volonté très marquée de «déplatoniser» le christianisme.

Dans la *Phénoménologie de la vérité,* H. U. von Balthasar, très prudemment, rappelait que «l'affirmation d'une sphère d'idées entre Dieu et le monde équivaut, si on lui donne une valeur absolue, à une négation de la liberté divine, et conduit à une sorte de gnose ou de panthéisme» (p. 227). Mais c'est bien évidemment la place privilégiée accordée à la croix, à la kénose et au samedi saint qui est à l'origine de la «déplatonisation» du christianisme. Dans la *Théologie de l'histoire,* «la vie historique du *Logos* — dont font partie sa mort, sa résurrection et son ascension — est, comme telle, le véritable monde des Idées, qui régit toute l'histoire, directement ou indirectement, non pas d'une hauteur soustraite à l'histoire, mais du centre vivant de l'histoire elle-même» (p. 35). Ainsi le Christ est-il «idée concrète personnelle et historique, *universale concretum et personnale*» (p. 112 pp). Aussi W. Löser peut-il résumer cette théologie christocentrique de la Grâce de la façon suivante: «le Christ est le premier, le dernier et le plus profond principe ontologique de la création. Le rapport dans lequel un homme (et sa pensée) se trouve au Christ constitue son être le plus profond, sa vérité propre» (Löser, p. 11).

Caractéristique de la philosophie, de la christologie et de la théologie trinitaire de Hans Urs von Balthasar, le point culminant de ces réflexions est sans doute atteint lorsque, dans la *Théologie de l'histoire,* H. U. von Balthasar parle du Christ comme de l'*analogia entis* concrète. En effet, le Christ résume et amène à son sens suprême l'histoire du salut (p. 75). A cause de sa croix, «la mesure de la proximité la plus haute possible comme de l'éloignement le plus considérable entre Dieu et l'homme est fondée et englobée, en bas comme en haut, par la mesure de la proximité réelle entre le Père et le Fils, dans l'Esprit, à la croix et à la résurrection» (p. 86). «En ce sens le Christ peut être appelé l'*analogia entis* concrète, puisqu'il constitue lui-même, dans l'unité de sa nature divine et humaine, la mesure pour toute distance entre Dieu et l'homme. Et cette unité est sa personne en deux natures» (idem).

Christocentrisme et analogie

Prenant ses distances d'avec les philosophies ou les théologies de l'identité (dans la ligne hégélienne) ainsi que de la théologie dialectique, Hans Urs von Balthasar a lui-même qualifié sa méthode d'analogique. Inspiré par les travaux de E. Przywara et de H. de Lubac, c'était là le point de sa confrontation avec Karl Barth[3]. Nous avons déjà aperçu la manière dont H. U. von Balthasar parle de l'*analogia entis* en rapport avec le Christ. Voyons encore comment il concilie ses vues avec celles de Karl Barth.

Rappelons tout d'abord que Barth tenait en haute estime l'ouvrage de Hans Urs von Balthasar, «dans lequel, disait-il, je découvre qu'en ce qui concerne l'effort de concentration sur Jésus-Christ, c'est-à-dire la notion même de la réalité chrétienne, que je tente de faire dans ma *Dogmatique,* je suis incomparablement mieux compris que dans la plupart des volumes de toute la petite bibliothèque qui s'est constituée autour de mon nom» (*Dogmatique* IV/1***, p. 138).

Quant à l'*analogia entis,* il me semble que l'on n'a pas fait suffisamment attention aux pages que Karl Barth avait consacrées à Gottlieb Söhngen (in *Dogmatique* II/1*, p. 81). Pour Söhngen (auquel Balthasar se réfère aussi), la connaissance de l'être est subordonnée à la connaissance de l'action de Dieu, et, ainsi, l'*analogia entis* est subordonnée à l'*analogia fidei.* Si c'était là véritablement l'enseignement catholique romain de l'*analogia entis,* remarque Barth, il lui faudrait retirer son ancien anathème contre l'*analogia entis,* «invention de l'Antichrist». Mais il s'empresse aussitôt d'ajouter qu'à sa connaissance tel n'est pas l'enseignement romain de l'analogie.

Le problème philosophique et théologique de l'analogie est trop important pour que je l'aborde maintenant. Voyons simplement ici les conclusions du travail de Hans Urs von Balthasar. Celui-ci, après avoir analysé le passage de K. Barth de la dialectique à l'analogie, voulait montrer que la concentration christologique opérée par Barth n'est pas ce qui sépare (ou devrait séparer) les confessions. Cependant, «lorsque l'*analogia fidei* et l'*analogia entis* se heurtent, ce ne sont pas deux formules qui se combattent, mais deux façons de

[3] A ce sujet, on pourra encore se référer aux articles suivants: W. PANNENBERG, «Zur Bedeutung des Analogiegedankens bei Karl Barth. Eine Auseinandersetzung mit H.U.v.B.», in *Theologische Literaturzeitung* 1953/I, col. 17-24; W. KRECK, «Analogia-Fidei oder Analogia-Entis» in *Antwort,* Festschrift zum 70. Geburtstag von Karl Barth, Zürich, 1956, p. 237-248; E. JÜNGEL, «Die Möglichkeit theologischer Anthropologie auf dem Grunde der Analogie. Eine Untersuchung zum Analogieverständnis K. Barths», paru une première fois dans *Evangelische Theologie* 1962, p. 535-557, puis dans *Barth Studien,* Zürich-Köln, Benziger Verlag, 1982, p. 210-232; G. FOLEY, «The catholic critics of Karl Barth» in *Scottish Journal of Theology,* 1961, p. 136-155.

De Hans Urs von Balthasar, on pourra encore lire «Der Begriff der Natur in Theologie» in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 23 (1976), p. 3-12; et «Christologische Analogia Entis» in *Theodramatik* II/2, Johannes Verlag, Einsiedeln, 1978, p. 202-210.

comprendre la révélation de Dieu en Christ qui se mesurent l'une à l'autre» (p. 390). «La manière dont Karl Barth comprend, à partir du Christ, la révélation de Dieu dans la création, en tant qu'*analogia fidei,* contient elle-même l'*analogia entis,* et la manière dont (certains) auteurs catholiques comprennent le christocentrisme du plan universel de Dieu ne laisse prendre à l'*analogia entis* son sens concret qu'à l'intérieur d'une «analogia fidei» (au sens le plus large) qui l'englobe» (idem).

C'est ainsi que, pour Hans Urs von Balthasar, la convergence entre catholiques et protestants devrait passer, du côté barthien, par «l'ouverture de l'universale concretum du Christ sur le Logos du monde entier (gesamtweltlichem Logos)», tandis que, pour les catholiques, il s'agit de voir que «le concept de nature, présupposé en général de façon non dialectique, ne peut être compris que de façon dialectique» (cf. de Lubac) (*Rechenschaft,* 1965, p. 17).

Les conclusions du *Karl Barth* esquissent ainsi une possible conciliation des exigences de l'Eglise catholique et des vues de Karl Barth. D'un côté, *les exigences de l'Eglise* (en particulier de Vatican I) portent essentiellement sur «la reconnaissance d'un ordre authentique de la nature et de la raison, relativement indépendant de l'ordre de la grâce, le premier ayant une relative priorité par rapport au second» (p. 390): «Nature et raison ont un sens, et la grâce et la foi sont le sens de ce sens» (p. 391). De l'autre côté, les *vues de Karl Barth* concernent «le rapport d'un christocentrisme fondamental avec l'historicité de la nature, ainsi que le rapport de ce christocentrisme à l'état créatural de la vérité intramondaine» (p. 391), «l'ordre de la nature avec toutes ses lois... reposant en définitive sur la pointe de cet événement, le plus libre qui ait été, l'incarnation, vers laquelle converge et de laquelle vient toute l'histoire de Dieu avec les hommes» (p. 392). J. Maréchal et E. Przywara illustrent alors une démarche où tant «le relativisme moderne que le scepticisme» sont évités. Point essentiel de sa controverse avec Barth, H. U. von Balthasar souligne enfin que, comprise de cette façon, l'analogie évite le danger redouté par Barth de voir «les *preambula fidei* se transformer en un système de catégories préalables à la Révélation dans le cadre duquel la vérité divine ne devrait trouver place qu'après coup» (p. 393).

III. QUELQUES REMARQUES CONCLUSIVES

Dans la postface à la deuxième édition de *Cordula ou l'épreuve décisive* (fr. 1968), H. U. von Balthasar écrivait: «Dans sa treizième lettre, Pascal (!) a renvoyé les Jésuites de son temps à leur origine, Ignace (non démythisé!) dont la fondation est tout entière une théologie de la croix transposée dans la vie. A cette occasion, je proposerais encore à la réflexion le fait que tout ce qu'en deux mille ans l'Eglise a canonisé (levé au rang de norme) comme sainteté

conforme à l'évangile correspond sans équivoque au critère proposé dans *Cordula: chaque* saint a tenté de faire de son existence une réponse d'amour à l'amour trinitaire crucifié; à partir de là il s'est mis à la disposition de l'œuvre de Jésus, la fondation du Royaume de Dieu, celui de l'amour parmi les hommes. La tentative de *réduire* la religion à l'éthique, l'amour de Dieu et l'amour personnel du Christ à l'amour du prochain, contredit tellement le canon de la sainteté de l'Eglise qu'on devrait le dissocier clairement de la tradition et le qualifier, par exemple, de «néo-catholicisme»» (p. 119s).

Je crois qu'on a là par excellence la ligne de résistance de H. U. von Balthasar à tout ce que l'Eglise ou la théologie pourraient inventer dans la ligne d'une adaptation au monde «sécularisé». Si la défense de Hans Urs von Balthasar est farouche, on aurait tort de faire de lui un théologien du passé. Peut-être pourrait-on, comme certains l'on fait, parler de lui comme d'un théologien «post-critique». Il ne faut pas oublier en effet que Hans Urs von Balthasar se bat sur deux fronts. Dans *L'amour seul est digne de foi,* par exemple, c'est tant, après Descartes, face au danger d'une réduction anthropologique de la foi chrétienne que face à la menace d'une réduction de la théologie à une cosmologie, dans l'Antiquité, que H. U. von Balthasar présente cette troisième voie de compréhension du christianisme qui est celle de l'amour trinitaire du Dieu qui se révèle et s'auto-atteste aux hommes.

Mais il est évident que les sciences, sciences exactes, sciences humaines, les techniques, les exigences du rationalisme, les philosophies du langage, les théories ou les praxis de l'émancipation n'ont pas beaucoup d'importance dans l'organisation de la théologie de Balthasar. Non pas que ces choses-là soient totalement méconnues ou tenues pour parfaitement illégitimes. De fait, on trouverait dans *Schleifung der Bastionen, Dieu et l'homme d'aujourd'hui,* et même dans *Christen sind einfältig* une appréciation positive de la recherche philologique, historique, de la technique et, ailleurs encore, une appréciation mesurée des théologies de la libération. Une fois encore: la perspective de H. U. von Balthasar est tout autre. Elle nous appelle à prendre, pour nos théologies, un autre point de départ. Si l'on veut parler dans les termes de Jean-Claude Piguet (cf. *La connaissance de l'individuel et la logique du réalisme,* Neuchâtel 1975), elle nous oblige à opérer un véritable «renversement sémantique»: au lieu de déterminer l'objet dont on parle par nos catégories de langage ou de pensée, il faut nous laisser déterminer par cet objet.

Somme toute, il n'y a là rien que de très barthien. Parlant de la seigneurie de Jésus sur le monde, les hommes et le temps, ainsi que de sa présence à l'Eglise, K. Barth écrivait — un passage auquel on pourrait trouver tant de parallèles — «qu'on le note bien: s'il y a quelque chose de problématique ici pour les «chrétiens», ce n'est pas le présent de Jésus, mais bien le leur propre. Et si quelque chose est axiomatiquement certain, ce n'est pas leur présent, mais bien celui de Jésus» (*Dogmatique* III/2**, p. 164s). Ce renversement, manifestement, est aussi celui de Balthasar, même si les deux grands théologiens

bâlois divergent sur l'ecclésiologie, la mariologie, la figure des saints, la défense du célibat liée à l'obéissance et à la pauvreté, toutes choses qui s'intègrent parfaitement dans le christocentrisme de Balthasar. Et ce sera là la surprise du lecteur protestant qui se rendra compte que ses objections à ces divers points de la théologie de Balthasar ne sont pas à la hauteur du christocentrisme qui les interprète.

La grandeur de la théologie de Hans Urs von Balthasar n'est-elle pas, en regard, par exemple, des hésitations de l'exégèse face au témoignage néotestamentaire ou de celles de la catéchèse en prise avec l'indifférence d'un monde «déchristianisé», de nous demander de quelle réalité nous vivons vraiment? L'univers lumineux de la théologie de Balthasar nous permet, émerveillés, de réapprendre, petit à petit, à dire, avec les Pères, qu' «Il est l'image du Dieu invisible, premier né de toute créature, qu'en lui tout a été créé, en lui, par lui et pour lui» et qu' «il a plu à Dieu de récapituler l'univers entier sous un seul chef, le Christ, ce qui est dans les cieux et ce qui est sur la terre».

ÉTUDES THÉOLOGIQUES ET RELIGIEUSES
13, rue Louis-Perrier, F-34100 Montpellier

(France: 100 f.f. — Etranger: 120 f.f. — C.c.p. Montpellier 26800 B
Suisse: 36 f.s. à CPE Genève — C.c.p. 12-10181 pr Et. th. rel.)

SOMMAIRE
1985/3

Jean-Pierre Thévenaz: *Vivons-nous une société multi-culturelle? Interprétation théologique.*

Rodolphe Peter: *Calvin et la liturgie d'après l'*Institution.

H. Stein-Schneider: *A la recherche du Judas historique.*

NOTES ET CHRONIQUES

Marc Lods: *Climat de bataille à Gethsémané.*

Georges Casalis: *Traductions et contradictions.*

François Vouga: *Bulletin de Nouveau Testament II.*

J.-D. Dubois: *Chronique patristique II.*

PARMI LES LIVRES