

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	29 (1979)
<b>Heft:</b>	4
<b>Artikel:</b>	La croyance et le réel : débat avec la philosophie critique de type analytique
<b>Autor:</b>	Gisel, Pierre
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-381156">https://doi.org/10.5169/seals-381156</a>

### 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:** 24.02.2026

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

## LA CROYANCE ET LE RÉEL

### *Débat avec la philosophie critique de type analytique*

PIERRE GISEL

Le texte qui suit est né d'un débat avec D. Zaslawsky, organisé dans le cadre d'une rencontre des collaborateurs de la *Revue de théologie et de philosophie* en février 1979. J'y avais contesté des propositions que l'on retrouve ci-dessus, modifiées en partie, dans son article « Analyse sémantique, philosophie critique et théologie » (partie II). A l'horizon du débat: la question de la croyance.

Dans un premier temps, je proposerai une série de remarques que m'avait inspirées le texte de travail de D. Zaslawsky. Ces remarques s'efforcent de prendre les propositions de l'auteur au niveau même où elles s'énoncent; mais ce sera finalement pour les récuser. Ce fait indique déjà, probablement, que nos deux points de vue sont inconciliables. Faut-il dire: *a priori*? D. Zaslawsky, je pense, répondrait par l'affirmative.

Pour ma part — et pour l'énoncer tout crûment —, l'inconciliable, entre nous, vient de ce que l'homme et le théologien que je suis ne croient ni possible ni désirable le projet même de D. Zaslawsky d'une philosophie générale, objective, neutre, littérale<sup>1</sup>. Il faut donc, pour que ma proposition soit valide, pouvoir montrer que les propositions que je relèverai chez D. Zaslawsky émargent à une conjoncture *particulière*. Aussi est-ce bien de cette dernière que je m'efforcerai, dans cette première série de remarques, d'esquisser le dessin. A partir de quoi s'ouvrira, comme en creux d'abord et suggérée par contraste, une autre problématique; celle qui fera l'objet de ma seconde partie. On m'y verra plaider pour un acte de croire inscrit au cœur même du réel. Acte nécessaire et incontournable; mais en plusieurs manières méconnu, en ces temps où l'*analyse* prime la genèse du monde. Et où, donc, croire semble n'appartenir plus qu'au « littéraire »<sup>2</sup>.

#### I. *Croire et savoir: interrogations à partir du texte de D. Zaslawsky*

Je renverrai ici au texte publié ci-dessus. Les remarques annoncées seront groupées en trois points. Dans la règle, elles suivront l'ordre du texte

<sup>1</sup> Cf. son « Programme pour une philosophie théorique objective », *RThPh* 1978/1, p. 11-28.

<sup>2</sup> *Art. cit.* § 2, § 4 p. 14, § 10 p. 25.

et resteront donc juxtaposées. En outre, elles demeurent partielles, ayant pour principale fonction d'indiquer, à l'articulation de deux textes (celui de Zaslawsky et celui de ma seconde partie), le lieu d'une divergence.

1. Mes premières remarques touchent aux choix impliqués ou non par la *méthode d'analyse*. Qu'on entende faire porter l'analyse sur un concept (concept théologique qui sera, dans le texte examiné, celui du croire), pourquoi pas. Le théologien ne saurait qu'être enrichi, au moins indirectement, par une analyse des concepts qu'il met en œuvre (comme il l'est d'ailleurs par toute analyse ou traitement spécifique des objets, pratiques, etc. qui sont les siens).

Le problème naît lorsqu'il s'agit d'apprécier la portée du recours à la méthode choisie; et, notamment, avec la question de savoir si cette méthode est neutre<sup>3</sup>. L'auteur prend en effet grand soin — c'est significatif — d'éviter toute décision d'ordre *théétique*. L'exigence analytique — et sa promesse de fécondité possible — oblige à une confrontation «pour ainsi dire extérieure» (§ 8): où «il n'est plus question d'étudier [les notions théologiques et religieuses] en elles-mêmes ou pour elles-mêmes» (§ 8)<sup>4</sup>.

Si l'on veut serrer de plus près la nature et la portée de la perspective adoptée, il peut être utile de bien noter ce contre quoi l'auteur entend se défendre: le *réductionnisme* (cf. § 8, 10, 14). Comment s'en défend-il? En se refusant à trancher: «il ne faut jamais *privilégier* l'un des deux termes de la comparaison» (§ 8); en une autre formulation: par refus de toute position en forme de thèse. Risquons-nous à expliciter: en laissant entièrement non touchée toute question portant sur quelque objet extérieur au concept (la «conscience» ou l'«objet» visé, etc.)<sup>5</sup> et, exemplairement, la question de sa *réalité* ou non.

Or, ce qui me fait et me fera problème n'est pas levé par cette déclaration d'intention non théétique. Aussi vrai que, comme théologien, je ne suis pas seulement intéressé (je m'efforcerai en deuxième partie d'en dire le pourquoi et le comment) par le fait que les objets que désigne ou ne désigne

<sup>3</sup> Cf. *Ibid.*, § 3 ainsi que son article «Histoire et avenir de la neutralité philosophique», *RThPh* 1969/V, p. 289 ss., et «Analyse sémantique...» § 14.

<sup>4</sup> Témoignant du même souci, l'auteur avait même écrit, dans le texte soumis à la discussion de février 1979: «il n'y a là (dans le recours à l'analyse conceptuelle) aucune décision doctrinale. La philosophie analytique proprement dite — par opposition à ses antécédents, notamment néo-positivistes — n'est en rien une doctrine, c'est une pure méthode» (p. 1). Cf. aussi: «l'un des avantages de cette méthode est justement d'éviter toute thèse doctrinale (...) puisque l'usage qu'elle fait de l'idée de concept (...) est purement opératoire. Il semble donc (...) qu'une recherche sur les concepts théologiques animée par des principes aussi peu dogmatiques ne puisse que respecter son objet». Au § 8 du texte publié, on retrouve en écho: «la philosophie devrait renoncer définitivement aux définitions».

<sup>5</sup> Cf. la lecture qui joue Wittgenstein contre Husserl, ex. J. BOUVERESSE, *Le mythe de l'intériorité*, Paris, 1976, p. VI ss.

pas la foi ou la croyance aient ou non «réalité» (qu'est-ce que le réel?), mais bel et bien, d'*entrée de cause*, par la définition même du mot croire<sup>6</sup>. Car, pour moi, c'est bien là (il faudra le montrer) qu'il y a et qu'il ne peut pas ne pas y avoir, de part et d'autre, *déjà* position (thèse) «doctrinale». Pour faire court: privilégier une analyse conceptuelle (portant ici sur le verbe croire), ce serait entrer dans un monde (monde où le concept croire peut être isolé des pratiques *historiques* effectives, et opposé à un concept savoir, lui aussi desserti des historicités réelles), monde probablement légitime, mais particulier et limité (un monde probablement circonscrit par le fait même de l'*analyse* et des procédures qu'elle exige).

2. Mon second point prolonge très directement ce qui vient d'être dit. Il reprendra le fait de la comparaison, évoqué au départ du § 8. A ce propos, je dirais volontiers que les comparaisons avec lesquelles l'analyse va opérer ne me paraissent pas pouvoir englober (sinon par regard pris *d'un* point de vue, donc particulier, ce qui ne semble pas être la perspective de l'auteur) la pensée théologique dans une perspective qui lui soit *supérieure*. Ce n'est pas la comparaison qui me gêne; ni la procédure «différentielle», ni même que les concepts théologiques puissent s'en trouver modifiés. Tout cela est légitime et inévitable: mais à l'intérieur d'*une* problématique qui choisit — et assume — sa manière de faire. Parce que je tiendrai cette problématique pour irréductiblement particulière, un autre type de «comparaison» sera possible: celle qui oppose non plus des «concept» mais un discours constitué à un autre discours constitué (par ex.: analytique et théologique), avec leurs «paris doctrinaux» propres.

3. Mon troisième groupe de remarques reprend les paragraphes centraux où il est question chez D. Zaslawsky du couple passivité/activité. Ce thème est introduit au § 10 à propos de la comparaison croire/savoir; l'on y apprend notamment que croire se conjuguerait de façon «contraignante»<sup>7</sup> avec activité et savoir avec passivité. L'auteur situe ensuite le fonctionnement du concept croire par rapport au champ religieux, signalant — à juste titre à mon sens — que le discours théologique et religieux se plaît à vouloir associer en profondeur croire et savoir, ce qui serait, semble-t-il, purement et simplement impossible et irrecevable. Le § 11 s'efforce d'examiner de plus près le jeu du croire sur le terrain religieux, s'arrêtant au complexe théologique de la création; il emprunte ensuite le détour d'une réflexion sur le couple lire/écrire, se demandant si l'on pourrait faire basculer le croire religieux du côté de la passivité (§ 12), ce qui permettrait au discours théolo-

<sup>6</sup> On aura relevé la valeur accordée par D. Z. au croire (§ 9): ««croire», c'est (...) exprimer une opinion sur la vérité d'un fait». Perspective radicalement non théologique.

<sup>7</sup> A quel niveau se place la «contrainte» (sémantique, logique, historique, etc.?), telle est, en grande partie, la question qui nous oppose.

gique de sortir d'un regrettable manque de rigueur (allié « à ce « vague » qu'il trouve aussi dans la pensée métaphysique »). Le § 13 donne deux indices qui pourraient justifier l'hypothèse retenue.

Je remarquerai d'abord l'intérêt d'une comparaison avec la lecture et l'écriture; j'exploiterais même volontiers, pour ma part, cette piste, soulignant les moments d'interaction qu'on y rencontrerait (échange, dialogue, etc.) et, surtout, le moment de l'*œuvre*, instance tierce, irréductible et à un sujet et à un objet. Comme théologien, je préférerais me laisser instruire par ce lieu de l'expérience humaine que procéder à un traitement en termes épistémiques simples où l'homme et Dieu seraient directement mis en relation (dans un énoncé où l'on trouverait: un sujet je/ le verbe croire/un objet Dieu)<sup>8</sup>. Pourquoi? parce qu'avec les moments de l'œuvre et de la lecture, on coupe avec une analyse où l'on peut librement (qui le *décide*?) contraster deux concepts qui auraient pour nom croire et savoir, concepts abstraits, artificiels à mon sens et, pour tout dire, rigoureusement inexistant. Dans la réalité religieuse ou croyante (mais ne faut-il pas dire: dans toute réalité?), ces concepts ressortissent à une pratique et à un monde global, je dirais: à une incarnation ou une positivité.

Or, lire et écrire sont justement des activités inscrites au creux d'une irréductible épaisseur. Et l'ambivalence apparaît ici décisive: personne, en effet, n'écrit (« actif ») s'il n'a déjà été touché (« passif ») par la grâce d'autres œuvres qui lui préexistent et le surplombent; et personne ne lit une œuvre (« passif ») sans la recréer, pour lui et pour les autres (« actif »). Or, cette situation même me paraît humainement fondamentale et susceptible de fournir un très bon *analogon* de la situation religieuse. A lire ma seconde partie, on verra bien pourquoi.

Je me contente, pour l'instant, de souligner ceci: la notion d'*œuvre* — centrale en écriture et en lecture — suppose qu'on valorise l'« intermédiaire »<sup>9</sup> ou médiateur: l'objet Dieu ne sera pas direct, au contraire du traitement en relations épistémiques simples. Or, à mon sens — et j'anticipe sur ma seconde partie —, le fait de la médiation est irréductible (le complexe judéo-chrétien sur la création, auquel se réfère D. Zaslawsky, a justement entre autres pour fonction d'en rendre compte); en toute hypothèse, il m'apparaît centralement pertinent quant à la définition de l'attitude croyante. Voilà pourquoi je résiste à toute entrée dans une conjoncture

<sup>8</sup> Le texte de travail de D. Z. proposait d'en revenir à ce traitement. N'est-ce pas qu'une certaine logique de la position adoptée y poussait? Une plus grande prudence semble aujourd'hui retenir l'auteur (née de la confrontation réelle avec le théologien?). Je me demande alors si elle ne va pas limiter le philosophe à une interprétation dite « faible » dans le texte même de D. Z. (cf. § 12) qui devra finalement se contenter d'un rôle « purement classificatoire » (§ 14)? J'y reviendrai.

<sup>9</sup> D. Z. l'avait bien vu, dans son texte de travail.

commandée en fait par l'analyse, je dirais: conjoncture *logique*, et non conjoncture d'*existence*. L'objet théologique — l'objet de foi — a un statut parallèle à celui d'une œuvre: à la fois chair et parole, positivité de création et logos, matière transfigurée en visage; en d'autres termes: monde médiatisé par les figures («actives» – «passives») croyantes.

## II. *L'irréductible précédence du réel et la nécessité du croire*

On ne saurait travailler théologiquement hors d'une interrogation sur la culture. Positivement et négativement. La culture d'hier et celle d'aujourd'hui.

Or, eu égard au thème ici proposé comme horizon (la croyance), la situation d'aujourd'hui m'apparaît marquée par une alternative: croire/savoir. Alternative qui tend à jouer sur un mode d'exclusion réciproque, alléguant dès lors la double possibilité *et* d'un acte de croire qui serait délié de tout savoir positif (croire comme pure décision d'un sujet, sans précédence positive; cf., en termes théologiques, les tendances dites «fidéistes» ou, pour le moins, privilégiant la *fides qua creditur* sur la *fides quae creditur*) *et* d'un savoir qui serait vierge de toute croyance, adhésion ou engagement, de toute participation, etc. (savoir comme simple élucidation de ce qui «est»).

Ce schème est probablement révélateur d'un destin global de l'Occident. Qui n'est pas sans importance sociale et existentielle. J'y reviendrai, en fin de parcours. Mais ce schème est assurément fonction d'une certaine manière, historique (d'aucuns diraient ici «historiale»), de poser, originai-rement, l'*être* (avec ce qui en dépend très directement: les couples réel/pos-sible, passivité/activité) et, comme toujours en ces cas, le *dire*.

On proposera ici 1. quelques points de repères historiques; 2. en contraste, quelques éléments du savoir «oublié» de la tradition biblique sur le créé et 3. quelques propositions à la fois articulées sur notre aujourd'hui socio-culturel et instruites par le détour emprunté en point 2.

### 1. *Points de repères historiques*

Je partirai de saint Thomas et, surtout, du destin ultérieur de sa théologie. Ce destin m'apparaît significatif, et propre à illustrer efficacement mon propos central.

On sait Thomas d'Aquin marqué par Aristote. Personne ne le niera. Mais si saint Thomas va en quelque sorte intégrer Aristote en terre chré-tienne, ce ne sera pas sans faire subir à sa métaphysique de profondes modifications. D'abord, le propos de saint Thomas est globalement théolo-

gique<sup>10</sup>; ensuite, cette primauté théologique le conduit à penser Dieu comme *liberté* et l'être comme *contingence*<sup>11</sup>, contre toute nécessité de type rationaliste, liée à un réel considéré dans son simple «être-là». Comment? au gré d'un primat délibérément accordé à l'exister.

Centralement, on soulignera ici a) que le concept d'*esse* vaut comme *acte* et b) le refus de distinguer essence et existence comme deux «réalités» qui pourraient s'ajouter l'une à l'autre, se conjoindre ou se détacher<sup>12</sup>.

La théologie de saint Thomas n'est donc pas centrée sur l'*être en tant qu'être*, mais sur l'*esse* (acte d'être) qui constitue activement chaque étant comme tel (*ens in quantum ens*). C'est dire que la précédence du monde (dans sa réalité d'existence: sa *quoddité*) est irréductible comme précédence (les *quiddités* — les essences — ne sauraient l'épuiser): le fait d'*être* (*esse*) est irrésorbable en contemporanéité, extérieur à l'ordre du discours, *et positif*.

Dès lors, le monde est vu comme ensemble de *rapports* (sur mode d'analogies, ce qui suppose ruptures et correspondances, non suite linéaire) dans lesquels je suis appelé à entrer (le monde est à habiter). Dès lors toujours, le monde se sera offert, originairement, sur fond de discontinuité radicale (on sait que l'analogie l'appelle et la suppose: hors de toute voie qui permettrait de remonter de façon *univoque* de la créature au Créateur qui lui donne l'*esse*, et hors de la pure dissémination de l'*équivocité*).

La lecture des *Quaestiones 44-49* de la *prima pars* est ici instructive. Elles montrent que la création, théologiquement, échappe foncièrement à la suite du mouvement<sup>13</sup>. Car le mouvement suppose l'espace, le temps et l'être; la création, au contraire, porte dès le départ, et sans qu'on puisse en aucune façon en délier la réalité complexe et d'emblée existante, sur un *totius esse*<sup>14</sup>. Comme telle, elle est suspendue au seul *absolu* (et à la toujours nouveauté) du Créateur<sup>15</sup>. C'est ce qui explique qu'elle puisse être finalement pensée en termes de *relation*<sup>16</sup>: elle est, hors de toute considération temporelle, ce qui — centralement mais discontinûment — donne l'exister au monde présent.

<sup>10</sup> E. GILSON y insiste avec d'autres, cf. *Le Thomisme*, 6<sup>e</sup> éd., Paris, 1972<sup>2</sup>, p. 6, 17. Cf. aussi p. 15, 97, 112, etc.

<sup>11</sup> Cf. M.-D. CHENU, *Introduction à l'étude de St Thomas d'Aquin*, Paris, 1974, p. 31, 165, 179 ss; J.-M. AUBERT, *Philosophie de la nature*, Paris, 1965, p. 77 s («l'être créé est caractérisé par sa contingence, c'est-à-dire par l'absence de nécessité»).

<sup>12</sup> Cf. E. GILSON, *op. cit.* p. 176, 181.

<sup>13</sup> Cf., contre Aristote, le refus de comprendre la *creatio* comme *mutatio*, ex. *Qu. 45, art. 2, ad. 4*.

<sup>14</sup> Cf. *Qu. 45, art. 2, resp.*

<sup>15</sup> Sans autre pré-existence (si l'on ose dire: «potentielle», mais en rigueur thomassienne, une *existence* ne saurait être «potentiellement»), cf. par ex. *Qu. 45, art. 5 resp et fin de l'ad. 1*.

<sup>16</sup> Cf. *Qu. 45, art. 3, resp.*

Il est impossible de multiplier ici les citations. On renvoie le lecteur au texte. L'examen consciencieux des *Questions* indiquées devrait assez facilement emporter l'adhésion.

J'aimerais simplement souligner que si l'être vaut comme acte, il faut un acte pour l'exprimer<sup>17</sup>. Parce que l'être s'offre dès l'abord comme monde<sup>18</sup> — ce qui, on le sait, est tout autre chose qu'un ensemble d'objets — parce que la simplicité et du sujet et de l'objet est dépassée, on peut dire, en un autre vocabulaire que celui de saint Thomas, que le réel, ici, apparaît porté par la parole: il est synthétique et indique une foncière activité d'affirmation<sup>19</sup>.

Le destin qu'a connu la position authentiquement thomasienne sur l'irréductibilité de l'*esse* – existence est fort instructif quant aux difficultés qui s'annoncent à l'aube des temps modernes. L'irruption d'Aristote valait comme irruption d'un monde extérieur au discours théologique trop unitaire, trop rassemblé par la parole priée et la liturgie ordonnatrice. Un monde positif et hétérogène semblait dès lors devoir placer la théologie en situation aporétique. Le génie de saint Thomas, c'est d'avoir transformé l'aporie en lieu légitime; la théologie vivra du conflit d'une double allégeance, conflit qu'elle articulera sans le résorber: faire droit à la contingence et en dire l'intelligibilité, rendre compte du monde en son émergence positive mais en raison (raison théologique), entrer dans l'irréductible épaisseur du créé, mais pour en dire une logique.

Très rapidement pourtant, le propos de saint Thomas va n'être plus compris. Et l'on passera d'une prise en charge positive du réel à un nominalisme. On fait souvent grief de cette fâcheuse évolution au nominalisme. Propos exact. Non qu'il faille reprocher au nominalisme une trop grande attention accordée au moment du dire, mais bien la manière dont il a compris l'opération de la parole. De même, symétriquement, si le réalisme de saint Thomas doit, comme je le crois, être défendu, c'est à condition de bien marquer qu'il n'a rien à voir avec quelque positivisme de l'étant, quoi qu'en pensent ceux qui l'en accusent parfois (il est vrai que ce que certains zélateurs ont fait dire à saint Thomas les disculpe en partie). Le nominalisme doit être dénoncé dans la mesure où le genre commun à plusieurs sujets tend à ne plus être pensable; il marque ainsi, en effet, un irrésistible éclatement de toute ontologie qui soit dès l'abord faite de pluralité intégrée et, à ce titre seulement, réelle, existante et humaine. Le discours en forme de proposition, où les mots ne sont pas librement manipulables, fait place à la seule considération des termes (isolables et interchangeables) qui le consti-

<sup>17</sup> Cf. E. GILSON, *op. cit.* p. 184.

<sup>18</sup> Cf. S. BRETON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1965, 1969<sup>2</sup>, p. 24.

<sup>19</sup> Dans son commentaire, S. BRETON va dans le même sens, et très fortement, cf. *op. cit.* p. 33 ss, 36, etc.

tuent. Le «est» tend à n'avoir plus force de verbe. Pourquoi cet ensemble de phénomènes? parce que tout objet est adéquat avec lui-même. Et que toute parole est ensemble de signes substitués à ces objets (cf. théorie de la *sup-positio*). Conjoncture spéculaire, dirait-on en langage psychanalytique. On anticipe Hume: «tout ce qui est discernable est différent, et tout ce qui est différent est séparable»<sup>20</sup>.

Mais, par-delà le nominalisme, c'est la dérive à l'intérieur même de l'école thomiste qui me paraît significative. On suivra ici C. Fabro<sup>21</sup>, maître reconnu en la matière. Chez saint Thomas, le réel — créé — est fait d'une irréductible liaison de deux termes: l'*essence* — qui assure la détermination finie — et l'*esse* — qui indique l'«acte d'être» ou existence. Il est requis de bien voir qu'ici, l'*esse* ne saurait, sous peine de pure contradiction, valoir comme réalisation d'une essence — une possibilité! —, une essence particulière parmi d'autres: celle d'être. La dérive ultérieure peut être surprise dans la terminologie même: elle mène du couple thomasien *essentia* — *esse* au couple *esse essentiae* — *esse existentiae*. Or, que révèle ce dernier couple à l'examen rigoureux et non prévenu? Ceci, je crois: la mise sur même orbite de l'essence et de l'existence. Les termes pourront être vus comme deux qualités qu'on peut «avoir» ou ne pas «avoir»<sup>22</sup>. La notion spécifique de l'*esse* propre à saint Thomas est donc perdue (puisque l'existence vaut comme quelque chose qu'on peut ou non «avoir», qui peut ou non «se réaliser»<sup>23</sup>), au profit d'une désignation plus ou moins vague: l'*esse* a ici valeur d'entité (on «a» l'entité existence comme on «a» l'entité essence). La dérive terminologique va conduire d'ailleurs au couple *essentia* — *existentia*, simplification du précédent: l'*esse* peut tomber, il avait valeur tautologique. Par là se trouve avouée la primauté d'un ordre logique sur l'ordre de l'exister<sup>24</sup>.

Telle est la position qu'on retrouvera dans la métaphysique de l'âge classique. Voyez Wolf: «*ens dicitur, quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat*»<sup>25</sup>. *Ens* et *existentia* sont donc pensés comme extrinsèques. Et ce qui décide de l'exister, c'est finalement le possible ou non de l'essence (la définition), donc le non-contradictoire logique.

<sup>20</sup> Sur ces points, cf. P. VIGNAUX, art. «Nominalisme», *Encycl. Universalis*, et *Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1958, p. 177.

<sup>21</sup> C. FABRO, *Participation et causalité selon St Thomas d'Aquin*, Paris, 1961.

<sup>22</sup> Cf. *ibid.* p. 282 ss.

<sup>23</sup> Comme toute possibilité (logique!).

<sup>24</sup> Aboutissement du processus aux 17<sup>e</sup> et 18<sup>e</sup> siècles (cf. FABRO *op. cit.* p. 284 ss.). Jean de Saint Thomas en est le représentant type (cf. *ibid.* p. 303). La dérive a passé par Suarez, cf. l'article très éclairant de J.-F. COURTINE, «Le projet suarézien de la métaphysique», *Arch. de philosophie*, Paris, 1979/2, p. 235 ss.

<sup>25</sup> Cf. C. FABRO, *op. cit.* p. 39 s.

Théologiquement, le thème de la création se modifie du tout au tout: la création ne touche plus la structure même de l'être (réel ou possible, l'être est suspendu aux mêmes principes<sup>26</sup>), mais désigne seulement la *dépendance*, et la dépendance *extérieure*. L'enseignement nominaliste sur la *potestas Dei absoluta* inaugurerait déjà cette radicale modification quant au penser du monde. L'âge des théodicées est ouvert: c'est Leibniz, et la causalité conjointe à la raison suffisante.

Résumons. Chez saint Thomas, l'*esse* appelle une *théologie*. Il vit d'une discontinuité originaire, d'une complexité présente et d'une activité interne. La dissolution du propos global de saint Thomas nous fait entrer dans cette étrange conjoncture où un chosisme<sup>27</sup> au niveau de l'étant fait face à un essentialisme au niveau du logos. La théologie est dès lors en crise de pertinence. Pourquoi? *parce que croire est extrinsèque à l'être*. Le monde se fait autonome et la foi fidéisme. Et aujourd'hui, culturellement et socialement, quand croire ne relève plus d'un ordre de garanties morales et institutionnelles, il ne peut plus que faire figure, tout simplement, de supplément d'âme. En toute hypothèse libre, facultatif, extrinsèque.

## 2. *Le propos biblique sur la création: un savoir oublié*

On proposera ici à la méditation quelques éléments clés du chapitre 1 de la *Genèse*.

Le texte nous montre un Dieu qui crée sur le mode de la séparation, suscitant du coup un temps et un espace ordonnés: semaine paradigmique, inaugurée par la séparation de la lumière et des ténèbres, achevée par le sabbat qui la referme sur sa totalité pleine et différenciée; espace structuré en ciel et terre, masse solide et eau; végétaux et animaux créés chacun selon son espèce; humanité créée homme et femme. Le tableau se découpe sur l'arrière-fond d'un abîme et ouvre, à titre de préface cosmique, sur une généalogie historique. Si ce récit est postérieur à *Genèse* 2-3, il en reprend (dans un autre contexte culturel et en supposant d'autres connaissances cosmologiques) le profond enseignement théologique: la création vit d'une structure du vis-à-vis sur fond d'extériorité constituante et maintenue au gré d'une différence perpétuellement réaffirmée et toujours à nouveau offerte.

Le premier moment (premier jour: séparation lumière - ténèbres) est d'entrée espace - temps. Le terme initial a forme de volume; et la création

<sup>26</sup> Principes abstraits et logiques. L'existence n'est qu'un «état». En théologie traditionnelle, l'être vaut comme principe dans sa structure sémantique, historique et matérielle, cf. C. FABRO, *op. cit.*, p. 38.

<sup>27</sup> Selon l'indication de VIGNAUX, *Philosophie au Moyen-Age*, Paris, 1958, p. 179.

et le temps seront liés et interdépendants<sup>28</sup>: Dieu ne crée pas *en* une semaine, il crée *la* semaine. Le septième jour, sabbat, achève. Il sanctionne le caractère fini et déterminé de la création. Il n'est pas tant là pour ménager quelque temps d'arrêt, qui permettrait de «souffler» et de se reprendre, que pour clore la création sur elle-même. En ce sens, il est lui aussi suprêmement marque de séparation. Non qu'il préfigure un temps sacré. Mais, comme césure, il différencie la première semaine — récapitulation protologique du temps et promesse eschatologique — de l'histoire des hommes. Le sabbat indique que je suis précédé du repos de Dieu; qu'en conséquence, la création est toujours, pour moi, dès l'abord toute donnée. Je ne viendrais pas tant la poursuivre qu'y répondre.

Pour l'auteur biblique — une analyse plus fine le confirmerait sur plusieurs points de détail — le «commencement» du temps et l'histoire ne s'inscrivent pas sur la même ligne, dans le prolongement l'une de l'autre. L'origine ne fait pas nombre avec le temps et l'espace. Et, donc, le temps et l'espace sont d'entrée et de bout en bout irrémédiablement monde, structure, rapport de différences, sémantique profonde, histoire particulière. L'auteur parle pour une déhiscence de départ, commandant une émergence positive intra-historique. En d'autres termes: sur fond de diachronie originale, la création apparaît suspendue à la seule parole, comme rassemblée en elle, parce qu'instituée par elle.

On se trouve là aux antipodes des cohérences logiques comme des suites linéaires. Parce qu'aucun élément n'est isolable d'un tout — même pas un «premier» commencement! — on ne saurait sortir de la particularité: le monde en forme de figure (particulière et globale) et en appel de réponses (particulières et globales). En arrière ou au-delà, il n'y a, rigoureusement, que le néant et l'absence. D'où une fondamentale précarité. Aussi verra-t-on la dramatique humaine (et le maintien de la création) être liés à la reconnaissance de la création, figure donnée dans sa différence et sa précédence, plénitude positive ou émergence bonne sur fond d'absence. En ce sens-là, le récit historique et humain d'Adam — homme par excellence mais rien qu'homme, et donc intra-historique — pourra justement valoir comme récit des origines et dramatique de création/décréation.

### 3. *Propositions*

#### a) *Refus de la dualité réel/possible et ouverture sur l'être comme advenu*

La lecture critique du texte de D. Zaslawsky et l'examen de certains des paris rationalistes liés à l'oubli de l'*esse* thomasien nous ont conduit à plu-

<sup>28</sup> La tradition chrétienne l'a bien saisi et continuellement médité, cf., classiquement, St AUGUSTIN, *Les Confessions*, livre 11 (X, 12 ss).

sieurs reprises à parler du possible et du réel, et de leur rapport. Il y a là un lieu classique de la philosophie occidentale. Or, je le crois particulièrement propice à faire surgir la différence qui sépare la tradition théologique d'une grande part de la tradition philosophique quant à la manière de concevoir l'être.

On sait qu'Aristote déjà identifiait l'être au réel, faisant, corrélativement, du possible un non-encore-réel, tendant à sa réalisation. A l'opposé du même registre, Aristote va identifier le néant au simple négatif du réel<sup>29</sup>. Or, la théologie chrétienne ne peut que rompre avec ces schèmes. Elle pensera, elle, l'être comme réel *advenu*; en d'autres termes: comme histoire (devenant *et* devenue), histoire réelle parce que rendue possible. Pour elle, nulle positivité sans genèse (et réciproquement)<sup>30</sup>.

Que l'être soit ici intrinsèquement lié à un *procès* (contre toute éternité de l'être, insensiblement entraînée par l'éternité de la matière) l'atteste la manière de concevoir le néant. La théologie chrétienne ne peut, en effet, que refuser toute réduction du néant à un simple terme négatif (absence; non réel). Elle doit penser le néant comme force néantisante (et comme telle, bel et bien réel!) et puissance de mort. N'est-ce pas là avouer qu'on travaille dans un monde qui résiste à toute procédure analytique, dans la mesure où celle-ci suppose bien un arrière-fond non historique (l'a-temporalité logique) où l'on ne peut qu'ignorer un réel qui n'existerait que comme lieu et résultat d'un combat entre l'être et le néant, la vie et la mort, la vérité et le mensonge? Mettre en avant un réel de ce type-là, ce serait, en effet, pour l'analyse, se condamner à rester en pleine «dogmatique». Inévitable, rétorque le théologien: à ses yeux, il n'y a, rigoureusement, rien (puisque le réel n'est pas le simple être, opposé au simple non-être) en dehors d'une «thèse», d'une *position* spécifique.

Mais adopter la perspective ontologique ici proposée conduit probablement à dire qu'il n'y a pas de savoir possible sans croire. En effet, si l'être est de l'ordre de l'advenir<sup>31</sup>, il ne peut être (être *dit*, mais, en rigueur, tout simplement *être*) que face à l'Autre qu'il n'est pas. Parce que l'être ne ressortit pas au jeu indéfiniment réversible de la puissance et de sa réalisation (au jeu, donc, de son simple possible), on ne saurait sortir du moment du discours, d'une situation d'existence. Donc de propositions *transitives*<sup>32</sup>, moments — singuliers — de totalisations pratiques.

<sup>29</sup> Sur l'ensemble de ces points, on lira notamment *Métaphysique*, θ, 1049 b, 5; cf. aussi 1047 b, 1-5 et 1050 a, 5-10.

<sup>30</sup> C'est bien pourquoi il n'y a pas de commencement isolable, point zéro, etc.

<sup>31</sup> Advenir et non simplement devenir (l'advenir comprend un advenu, le devenir peut être réduit à l'activité perpétuellement présente, sans positivité propre), cf. *supra* l'insistance — constante — sur la clôture et l'achèvement, corollaire de la détermination.

<sup>32</sup> Je reprends, mais contre son intention, le mot utilisé par D. Z. dans son «programme», *op. cit.* § 7.

b) *Primat du nom*

Le texte de D. Zaslawsky qui se tient au départ de la présente réflexion fait référence au théologoumène sur la création (§ 11). On en déduit une simple asymétrie: Dieu actif, créature passive (§ 11, § 13). Si ce que nous avons dit jusqu'ici est valide, une telle simplification n'est pas possible. On sait que dans la tradition, la figure du Créateur va être médiatisée par la figure christologique (ou, en termes juifs — la structure est analogue — par l'élection). Nul hasard (ni libre invention). C'est que Dieu, pour être créateur, ne l'est pas comme origine d'une série. S'efforçant de penser le thème de la création, la tradition a eu recours à la métaphore paternelle<sup>33</sup> et, qui plus est, elle s'en ira dire que Dieu n'est éternellement Père que du Christ; nous sommes, historiquement, ses fils par adoption. Pareille logique est d'un grand intérêt. Elle indique, d'abord, que l'intermédiaire constitué par la figure christologique ne peut être court-circuité. Du coup, le Père — parce que Père *du* Christ — recule à l'arrière-plan (il se fait même absent). On le pressent, le rapport passif/actif avec lequel travaille D. Zaslawsky se complexifie d'autant. Voyons comment.

Je dirais d'abord — le vocabulaire sera ici emprunté, sur un segment du parcours, à la psychanalyse — que le Père, créateur («actif»), est absent: c'est le Fils qui s'avance en première ligne, le Fils auquel nous pouvons nous conformer («actif»). On doit même dire, ici, que nous ne pouvons être actifs que dans l'espace ouvert par l'absence de ce qui nous donnerait l'origine. Tout schème sériel est donc rompu.

Approfondissons ce qui se donne ici à penser. Dans cet espace ouvert par un retrait du Père se découvre que le monde et nous-mêmes sommes déjà *nommés*: «dans le Fils». Je ne puis, en réalité, «activement» articuler le monde des différences que parce que je me sais «passivement» nommé. Passivement? Oui et non. L'ordre de la nomination fait rebondir une nouvelle complexité. En effet, mon nom est «en Christ», et je ne le ferai mien<sup>34</sup> qu'en répondant en première personne (je-nommé) *au Christ au moment même où je nomme le monde* «au nom du Christ» *et par là même*. En en appelant à lui et de lui.

Le nom renvoie au monde. Il en dit une figure possible. Il est récapitulation, unicité contractée sur elle-même (sur sa consistance interne) et qui, du coup, en appelle hors d'elle-même à une autre unicité qui lui réponde<sup>35</sup>. Le

<sup>33</sup> Dans son texte de travail, D. Z. faisait également (à côté du thème de la création et dans la même intention) référence à la figure du Père; on la retrouve ici au § 13.

<sup>34</sup> Ferai («actif») mien («passif»).

<sup>35</sup> Cf. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Frankfurt, 1921, p. 19 ss. (opposition du *un* inclusif lié à la pluralité et du *tout* exclusif lié à l'unité, ainsi que le jeu en extériorité du premier, et en intériorité du second).

judaïsme sait bien ce complexe-là lorsqu'il nous apprend ces deux choses, liées: que la Tora servit comme instrument de la création et qu'elle constitue, dans son ensemble, le seul et unique *nom* de Dieu<sup>36</sup>.

Que veut dire ce primat du nom<sup>37</sup>? Mythologie? Certes. Mais mythologie attestant d'une indépassable vérité pour l'homme, savoir: toute positivité naît d'un *tiers* qui, à la fois, s'absente et à la fois a nommé le monde (et a donc, en retour, nom). Dès lors, il faut «croire» pour qu'il y ait positivité; croire, c'est-à-dire: reconnaître ou accéder à l'ordre du nom. En deçà ne règne que l'invasion du pur substantiel; au-delà, le seul délire artificiel des signes déliés de la chair du monde comme de ses insubstituables et différentes identités.

Personnellement, je pense qu'une procédure faisant appel à des schèmes *duels*, à des «contraintes» en forme de stricte alternative (cf. § 3, 10, 11), ne peut qu'échouer à rendre compte de ce qui est ici en jeu: l'irréductible et nécessaire liaison d'un *croire* (reconnaître et dire le nom) et d'un *savoir* (positivités articulées et nommées).

### c) *Altérité et contingence*

Si l'être doit être compris comme avènement; s'il est foncièrement nommé, et par la grâce d'un tiers absent; il est alors le lieu d'une *affirmation* où l'hétérogène vient se nouer pour donner corps à une figure finie et particulière. Tel est l'ordre, et la logique, de l'existence. Je crois que toute vision du monde est corrélative d'une option, pour le moins implicite, concernant ses dieux (on peut penser autrement le thème du Dieu créateur que selon la tradition reprise ici: on aura une autre ontologie). La priorité ici accordée l'est à un Dieu qui vaut comme Autre.

Suivre mes propositions, c'est ignorer toute homogénéité ontologique; chacun sait que cette dernière s'accorde avec l'universalité et la neutralité. Or, j'ai privilégié la rupture, la discontinuité et, *ipso facto*, la figure particulière, la positivité instituée. J'ai donc fait choix de l'hétérogène: la logique du penser, comme de l'existence, a effectivement ses contraintes! Pour les mêmes raisons, le temps, pour moi, n'est pas résorbable, pas plus que l'instance d'effectuation (*theologia practica est*<sup>38</sup>).

<sup>36</sup> Cf. par ex. G.-G. SCHOLEM, *La kabbale et sa symbolique*, Paris, Payot (PBP), 1975, p. 50 ss; cf. aussi p. 195 et J. EISENBERG – A. ABECASSIS, *A Bible ouverte*, Paris, 1978, p. 70.

<sup>37</sup> Cf. G.-G. SCHOLEM, *Le messianisme juif*, Paris, 1971, p. 412: «le langage de Dieu (...) consiste tout entier en noms».

<sup>38</sup> Formule luthérienne, mais qui n'est pas opposée à la perspective globale de St Thomas, pour autant qu'on veuille bien être attentif à la différence des arrière-fonds terminologico-culturels. Sur cette question, cf. R. MARLE, *Le projet de théologie pratique*, Paris, 1979.

La double irréductibilité de l'hétérogène<sup>39</sup> et de la positivité instituée qu'elle appelle<sup>40</sup> ouvre un ordre de la contingence. Contingence incontournable, nécessaire même si l'on ose accoler cet adjectif et ce substantif qui, classiquement, s'opposent. En effet: si l'être marque, au cœur de la finitude du temps et de l'espace, le lieu d'une assumption et devient nom (dans la parole), répondant ainsi, en son ordre, à l'énigme d'une *creatio ex nihilo* pré-originale (cf. *supra* la diachronie ou déhiscence de départ), alors il sera lui-même parabole d'altérité. Au Tiers absent (mais nommant), altérité irrésorbable en synchronie spatiale et temporelle (mais instituante), substituant son mode spécifique de relation (créatrice!) à toute régression en direction d'un premier matin et d'un premier espace homogène, à ce Tiers inassimilable répond ainsi un inassimilable au niveau du réel. La difficulté que la pensée analytique aura de cerner le croire humain tient, finalement, à cet inassimilable-là, qu'elle ignore, comme elle ignore l'advenir et le nom. Le monde lui-même est, pour le croyant, irréductible précédence. Par rapport au monde aussi, et même centralement, le croyant est celui qui vient «après». L'être le surplombera, toujours. C'est cette précédence-là — fait de la contingence — qui veut que le monde soit réalité intrahistorique et nommée. Le croyant est donc interpellé par le monde même — qui ne sera donc, à ses yeux, jamais neutre, ni universel; et devant le monde, il ne peut que répondre.

La triple irréductibilité de l'advenir, du nom et de la contingence consacre ainsi un certain pari ontologique: l'être n'est pas pure identité, sans rapport externe et sans négation. Pour le théologien, l'être est d'emblée création (ou monde), ce qui suppose ordre de rapports et, bien sûr, renvoi obligé à cet autre extérieur — tiers absent — sans lequel on ne peut, en rigueur, parler de *création*. La création suppose la transitivité et l'existence concrète — de toujours déjà commencée et déjà substantive —, elle vit donc d'une relation fichée en son centre. En d'autres termes: parce qu'advenu, l'être suppose la différence (avec sa négativité et son activité) et se présente, d'entrée, culturellement et historiquement nommé. L'histoire comme le langage (et donc l'axiologie) ne sauraient être prédicats de l'être (quel être? d'«avant» la création?), ils sont partie intégrante de son existence réelle.

### *Conclusion: histoire, logique et théologie*

D. Zaslawsky se méfie des pensées qui prennent l'histoire pour objet d'étude (§ 5). Or, la théologie est au nombre de ces dernières. Pour des raisons de fond, traditionnelles. Les considérations qui précèdent en ont

<sup>39</sup> Signalée par la vision d'un être comme advenu.

<sup>40</sup> Signalée par l'incontournable moment du nom.

donné un écho. Je n'y reviens pas. Je préfère, pour conclure, tenter d'argumenter dans le champ historique choisi par D. Zaslawsky: le criticisme, avec ses moments kantien et néo-positiviste ou, plus rigoureusement, analytique.

D. Zaslawsky s'est expliqué en 1969<sup>41</sup> quant à sa lecture de Kant; il en prolonge les lignes dans l'article publié ci-dessus. La *Critique de la raison pure* présenterait deux faces, «constructive» et «destructive», l'une relative à «la constitution positive de l'expérience», l'autre à la «critique de la métaphysique dogmatique» (p. 290). La première reste transcendante, donc relative à tel champ particulier (et synthétique); la seconde peut se faire générale (et se meut dans l'analytique). En ce sens, Zaslawsky la préfèrera<sup>42</sup>.

Sur le même terrain, le théologien fait un choix inverse. La lecture de Kant lui est d'abord d'un autre profit: en bref, il y découvre l'irréductibilité du fait positif de l'existence, contre le rationalisme. On sait que le moment en est signalé par les «jugements synthétiques *a priori*»<sup>43</sup>. Kant rappelle au théologien ce que, pris dans la dérive d'héritage nominaliste indiquée ci-dessus, il avait eu tendance à oublier: que l'existence n'est pas un prédicat<sup>44</sup>. En d'autres termes: que l'existence ne saurait être une modalité de l'être<sup>45</sup> (quel être: hors existence? même être, en acte — réel — et potentiel — possible?). Un débat est dès lors nécessairement ouvert quant à l'être (qui n'est jamais neutre, non substantif, puisque il n'«est» rien sinon en existence singulière): une ontologie<sup>46</sup>. Parce que l'être même est ainsi en débat (quant à ce qu'il «est»), le moment du croire apparaît incontournable.

La théologie est lecture de l'histoire, dans la mesure même où elle met à profit la critique kantienne, anti-rationaliste. Mais elle est en même temps radicalement «en» histoire<sup>47</sup>. Ce que j'ai dit de l'instance d'effectuation, de l'irréductibilité du tiers et de la singularité l'atteste, contre tout historicisme.

<sup>41</sup> Art. cit. *supra* n. 3.

<sup>42</sup> Cf. tout l'article de 1969. Position reprise ci-dessus, § 2 s.

<sup>43</sup> Refusés par le néo-positivisme, cf. D. Z. art. de 1969, p. 298-300.

<sup>44</sup> Poursuivre la discussion avec D. Z. conduirait, me semble-t-il, à reprendre ce point, et à préciser le statut du transcendental, nettement refusé en 1969, mais qui semble faire retour en 1979 (cf. § 4, 5), s'accordant cette fois avec la quête de la neutralité et de la généralité que, semble-t-il, D. Z. n'a cessé de privilégier.

<sup>45</sup> Contre Feuerbach (cf. *L'essence du christianisme*, Paris, 1968, p. 212 s., cf. mon article «L'assomption du réel au travers du nom», *Rev. des sc. philos. et théol.*, Paris, sous presse).

<sup>46</sup> D. Z. reléguait l'ontologie à «la discipline qui tranche de l'existence des choses», art. de 1969, p. 301 (cf. aussi p. 296 s.), position qui, telle quelle, est radicalement non théologique.

<sup>47</sup> Réplique au § 5.

La théologie développe indéniablement une logique: la sienne. Elle n'ignore pas les contraintes. Mais ce sont d'abord celles des faits, au nombre desquels il ne faut pas compter pour rien ses désillusions et ses échecs. Elle a durement appris que la raison laissée à elle-même ne conduit à rien, ou plutôt: conduit à la croix. Quoi qu'on en ait. En dépit de l'harmonique des systèmes comme de la bonne conscience.

La théologie craint enfin, par-dessus tout, que, laissée à elle-même, la raison — le rationalisme — ne se laisse tromper par l'idéologique. L'histoire tend à enseigner que le *black out* mis sur la question de la croyance est peut-être le plus sûr moyen de se laisser investir par ses résurgences inattendues. Le spectacle présent de la société le montre à l'envi: que l'on pense aux retours «sauvages» du religieux ou, justement, à l'emprise plus ordonnée (mais inquiétante) des idéologies. Telles sont aussi les «contraintes» que l'homme doit subir. Au reste, qui peut parler (et vivre) hors de schèmes culturels et sociaux? Pour notre propos, je l'ai indiqué dès le début de ma seconde partie, ces schèmes sont singulièrement prégnants. Qui peut croire qu'un rationalisme — même «épuré» — pourrait seul en venir à bout?

Ces questions finales apparaîtront brutales. Je les crois essentielles aujourd'hui. Et dans le prolongement de la position esquissée dans la présente contribution. Je terminerai sur un dernier point. Il semble que la philosophie critique — analytique — ait tiré enseignement des pièges du positivisme; on l'a suggéré à quelques reprises, en lisant D. Zaslawsky (cf. n. 8 et 44). Le souci d'une stricte neutralité et de la plus grande généralité possible confinerait à la seule analyse et contraindrait à abandonner toute vision du monde, celle qu'elle a pu, précédemment, sembler ouvrir selon sa pente naturelle comme les autres. Mais, ce faisant, est-elle encore à même de *dire* quelque chose? Le théologien est tenté de lui appliquer ce que D. Zaslawsky écrivait de la logique générale en 1969: «la logique générale est plus évidente, plus certaine, plus fondamentale, bref plus neutre que la logique transcendantale; mais (...) elle est moins riche qu'elle, et paie en quelque sorte sa certitude de sa pauvreté» (*art. cit.* p. 300). Le dernier mot du penseur rigoureux serait-il «classificatoire» (*art. supra*, § 14)? Je crains que cela soit un aveu d'impuissance. La théologie parle qu'il y a un (des) savoir(s) et une (des) logique(s) possible(s) selon une instance tierce (de type historique et traditionnel), irréductible et à un savoir incapable de participer à la production d'un monde et à quelque vouloir débridé, enthousiaste ou sauvage, et irrémédiablement violent. Ce faisant, elle s'engage pour un croire instruit, à l'écoute du monde et de l'histoire des hommes.