

"Chrétiens sans Église" de Kolakowski

Autor(en): **Mottu, Henry**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **23 (1973)**

Heft 4

PDF erstellt am: **26.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-381022>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

« CHRÉTIENS SANS ÉGLISE » DE KOLAKOWSKI

L'œuvre de Leszek Kolakowski vient à son heure. Au moment où marxistes et chrétiens vivent presque tous, sous des auspices certes différents, une sorte d'*exil* hors des institutions qui les ont formés, Kolakowski apparaît à leurs côtés comme un penseur utile et sobre, les aidant à penser ce qui leur arrive, à revenir au passé et à serrer de plus près le contenu de leurs espérances et de leurs certitudes, une fois déconstruits les carcans institutionnels dans lesquels l'histoire et le hasard les ont enfermés. Ce livre, s'il s'intitule *Chrétiens sans Eglise*¹, porte certainement un titre secret : *Marxistes sans parti* ; c'est donc aussi un ouvrage à clef, qu'il faut lire entre les lignes, cherchant les voies d'intelligibilité d'un marxisme hétérodoxe et non institutionnel. Au creux de la souffrance et des questions sans réponse, de la captivité et de la fuite, de l'exil, nous voilà désormais embarqués dans le procès intenté aux institutions frauduleuses que nous avons subies et subissons et dans la recherche d'un *Beyond*, d'un au-delà de l'imposture, peut-être impossible à localiser ici-bas. Tel est le thème sous-jacent du premier grand ouvrage de Kolakowski traduit en français.

En d'autres termes, comment penser les rapports difficiles qu'entretiennent la conscience et l'institution, l'individu et la communauté, la volonté de réforme et la volonté d'appartenance ? Et lorsque la conscience subjective, prenant une coloration « utopique », en vient à se hérissier contre l'oppression ou la trahison d'une institution donnée, comment s'y prend-elle pour résoudre dans les faits la contradiction qu'elle dénonce ? Au cas où elle demeure fidèle à sa protesta-

¹ *Chrétiens sans Eglise. La Conscience religieuse et le lien confessionnel au XVII^e siècle*. Paris, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, 1969, 824 p. (traduit du polonais par Anna Posner). Toutes les références de pages, dans le présent article, renvoient à ce texte. Pour les questions de bibliographie, on se reportera à la liste établie à la fin de cet essai. Lorsque je cite un article critique, je ne mentionne que le nom de l'auteur.

tion originelle, la voilà inopérante, marginalisée ; au cas inverse où elle cherche à inscrire son projet de réformation dans l'histoire, la voici aux prises avec « l'incurable antinomie interne » (p. 60) à laquelle elle succombe, puisque c'est nier sa propre position de départ que de donner naissance à une *nouvelle* institution plus aliénante encore que celle contre laquelle on s'était dressé précédemment. Se laisser détruire ou dégénérer, voilà l'alternative tragique. Il y a du Sartre dans ce livre, notamment le Sartre de la *Critique de la raison dialectique*, où l'on nous démontre qu'il est impossible de s'institutionnaliser sans s'exiler¹. De fait, l'ouvrage de Kolakowski, pétri de sobre résignation, démontre toujours le même parcours : on part de l'utopie et on aboutit à une impasse. Le constat est négatif : « La fuite en avant » que le christianisme non confessionnel du XVII^e siècle creuse dans l'institution ou contre elle ne mène nulle part ; l'utopie, comme Chronos, mange ses propres enfants. La lutte menée par la religiosité contre la confessionnalité, par la religion contre l'Eglise, par la conscience militante contre la réification du parti est une lutte sans issue.

Mais avant d'entrer dans ce livre, il nous faut esquisser brièvement la situation de *Chrétiens sans Eglise* au sein de l'œuvre globale menée jusqu'ici par le philosophe et dramaturge polonais, œuvre dont des pans entiers, ne l'oublions pas, nous demeurent encore inaccessibles en français.

I. L'ITINÉRAIRE DE KOLAKOWSKI²

Né en 1927, près de Varsovie, Kolakowski entre au parti communiste polonais dès la fin de la guerre (1946). Toute sa philosophie est dès lors marquée par la quête, au sein même d'une appartenance définie, de cette intégrité et de cette indépendance intellectuelles sans lesquelles il n'y a pas de recherche authentique. De fait, il commence sa carrière comme critique marxiste de l'Eglise catholique et nous lui devons ainsi une brillante interprétation — qui mériterait d'être traduite — de la philosophie médiévale ; mais, se retournant sur ses propres présupposés de départ, le philosophe en vient rapidement à critiquer l'épistémologie marxiste orthodoxe d'où il était parti. On pourrait même se risquer à dire que, de même que nous autres chrétiens ne cessons de nous débattre avec le « christianisme » comme

¹ VON WEISS, p. 109, et SCHWAN, p. 111, insistent à juste titre sur l'importance de certains thèmes sartriens chez Kolakowski.

² Je m'inspire principalement, pour ce qui est de cette brève présentation de l'œuvre, de deux excellents articles de GÖMÖRI et de KLINE (cf. bibliographie).

héritage douteux, de même le philosophe polonais n'en finira sans doute jamais de régler ses comptes avec sa conscience marxiste d'autrefois, qu'il est loin, à ma connaissance, de renier.

La période « révisionniste »

Accaparés aujourd'hui par la contestation de notre propre Eglise, nous avons de la peine à imaginer ce que put être le « marxisme » engourdi qu'a connu Kolakowski dans sa jeunesse, une sorte de mixture catéchétique informe, assaisonnée de principes économiques et surtout philosophiques discutables, ayant perdu, en tout état de cause, sa force révolutionnaire. C'est le premier massif de cette œuvre, appelé aussi, de façon peu heureuse il est vrai, la période « révisionniste » ; nous en avons de nombreux témoignages, notamment dans la série d'articles traduits en anglais et en allemand (mais non en français) intitulés : *Toward a Marxist Humanism : Essays on the Left Today*. Le but de ce premier ensemble d'essais est de mettre en question le réalisme naïf de l'épistémologie léniniste (combinée d'ailleurs avec un pragmatisme primaire) ainsi que la version stalinienne du matérialisme dialectique et de les tirer hors de leur isolement philosophique.

Est-il possible, oui ou non, d'être marxiste aujourd'hui encore, et si oui, à quelles conditions ? C'est le temps où Kolakowski, alors l'un des principaux animateurs de l'hebdomadaire *Pro Prostu*, partisan d'un socialisme ouvert et « en marche », aime à citer la fameuse phrase de Marx : « Le communisme n'est pas pour nous un état à instaurer, un idéal sur lequel la réalité devra se modeler. Nous appelons communisme le mouvement réel qui abolit l'état d'aujourd'hui. » Cette phase « révisionniste » se termine par son expulsion hors du parti communiste en 1966, dix ans après l'octobre polonais ; en mars 1968, il est déchu de sa position de professeur de philosophie à l'Université de Varsovie et il quitte son pays ; il vit désormais en exil, enseignant dans des universités étrangères (Montréal, Berkeley, et présentement Oxford).

La période « post-révisionniste »

Bien que la première période de cette philosophie soit la plus accessible à cause de son aspect militant, il ne faudrait pas pour autant omettre le second massif, la période dite « post-révisionniste » (de 1959 à 1965 à peu près) au cours de laquelle Kolakowski publie deux grands livres d'histoire de la philosophie, l'un consacré à une critique du positivisme anglo-saxon, l'autre — l'ouvrage dont nous rendons compte — à une analyse du christianisme non confessionnel

au XVII^e siècle ¹. Kolakowski se révèle ici l'historien de la philosophie qu'il a toujours été depuis sa thèse, non traduite également, sur Spinoza.

Mais il ne s'agit pas simplement, dans cette période, d'histoire de la philosophie ; le philosophe y dégage, non seulement une méthode d'approche marxiste du développement de la philosophie moderne, mais aussi sa propre problématique. Celle-ci a d'abord une très claire motivation éthique d'inspiration kantienne : comment reprendre la question des principes présidant à la conduite morale, si le progrès de l'histoire ne saurait l'améliorer mécaniquement ou un quelconque code moral absolu la fonder ? C'est toute la question de l'autonomie des décisions du sujet — par rapport à la société aussi — qui se trouve à nouveau posée, au sein même d'une problématique marxiste. Kant contre Marx ? On note ensuite un approfondissement remarquable de la critique du « rationalisme » (comme idéologie) et du positivisme au profit d'un « rationalisme radical », au sens où l'on se refuse à toute invasion du mythe dans la science, du religieux dans le séculier et où l'on pousse jusqu'à ses extrêmes limites une méfiance totale pour tout système quel qu'il soit : « La souffrance, la mort, les conflits idéologiques, les affrontements sociaux, les valeurs antithétiques de toutes sortes — tout cela est oblitéré par les positivistes. Un positivisme ainsi compris est un acte de fuite hors des engagements, une échappatoire masquée sous la forme d'une définition de la connaissance » ². En même temps, Kolakowski plaide (nous allons y revenir) pour l'autonomie relative de l'art et de la religion, tout en analysant d'ailleurs ces phénomènes avec tout l'arsenal des sciences humaines d'aujourd'hui. En épistémologie enfin, il cherche une voie médiane, tendant à une forme de *Wissenssoziologie* (plus subtile que celle de Mannheim) qui ne relèverait ni de la théorie simpliste du « reflet » (Engels et Lénine), ni du recours à des modèles transcendants comme chez Husserl.

Bref, on discerne sans peine l'extrême complexité d'une problématique « métathéorique » qui échappe en définitive à toute classification ; c'est plus qu'une simple critique du marxisme ou qu'un « révisionnisme », puisqu'il s'agit d'un humanisme *marxiste* qui dépasse Marx ; ce n'est pas du tout un christianisme déguisé, puisqu'il s'agit d'une analyse essentiellement rationaliste du phénomène religieux ; c'est plutôt une forme d'existentialisme athée modeste et discrète ; c'est sûrement enfin une philosophie analytique se situant dans la grande tradition polonaise. Comme le dit très justement un critique :

¹ Un autre petit livre, datant de 1966, intitulé *La présence du mythe*, va peut-être être traduit, à ce qu'il paraît, en français et en allemand, selon KLINE, p. 13.

² *The Alienation of Reason*, p. 210 (cité par KLINE, p. 21).

« Sa philosophie (de Kolakowski) est pleine de paradoxes : ce fut un moraliste développant une éthique matérialiste sous les auspices de Jésus-Christ, un penseur laïc et rationaliste sans cesse hanté par les dilemmes du mysticisme, un amateur de doctrines mystiques qu'il disséquait avec le scalpel de la sémantique moderne. »¹

Le prêtre et le bouffon

Dans ces conditions, il n'est pas étonnant que Kolakowski se soit fabriqué une personne stratégique faite à sa mesure, le bouffon, parallèle du bâtard de Sartre. Dans un passage désormais classique², Kolakowski explique que, contrairement au prêtre qui réifie le réel et demeure là où il se trouve dans une permanence non dialectique, le bouffon jouit d'importants « privilèges » ; n'a-t-il pas ses entrées auprès des grands de ce monde, se chargeant de ridiculiser en quelque sorte officiellement leurs prétentions et leurs boursoufflures ? Il n'est donc pas totalement marginalisé ; il est le critique à l'intérieur du système, l'hérétique qu'on ne peut pas brûler, l'humoriste officiel. « L'attitude du bouffon est une tentative jamais achevée de réfléchir sur tous les arguments possibles justifiant des idées contradictoires, une attitude dialectique de par sa nature même — tout simplement de vaincre ce qui est, parce que cela *est*. Un bouffon ne critique pas par simple esprit de contradiction ; il critique, parce qu'il se méfie d'un système stabilisé. Dans un monde où tout est supposé être déjà arrivé, il est le représentant d'une imagination toujours active, qui profite de la résistance même qu'elle doit surmonter. »³ Cette typologie rend évidemment compte du destin personnel de l'auteur ainsi que des deux questions qui, comme l'a bien vu Jelenski, sous-tendent *Chrétiens sans Eglise* : le marxisme institutionnalisé est-il toujours condamné à dégénérer en une Eglise établie, avec ses prêtres et sa hiérarchie, et les « révisionnistes » sont-ils destinés à être éternellement taxés d'hérétiques ?

L'itinéraire du philosophe polonais, on le voit, n'est pas sans analogie avec celui de Roger Garaudy, rejeté lui aussi par son parti pour avoir voulu « humaniser » et élargir la perspective philosophique du marxisme, intéressé par le courant hétérodoxe du christianisme des siècles passés, moraliste et critique de la vie quotidienne ; mais le parallèle s'arrête là, car Kolakowski est certainement moins hégélien que Garaudy, plus analytique, kantien et sceptique, beaucoup moins optimiste quant à un avenir historique possible.

¹ SKOLIMOWSKI, p. 265-266.

² Dans *Toward a Marxist Humanism* : « The Priest and the Jester », en particulier p. 33-37.

³ *Ibidem*, p. 34 (selon la version anglaise).

II. LA MÉTHODE DANS « CHRÉTIENS SANS ÉGLISE »¹*Irréductibilité du phénomène religieux*

Chrétiens sans Eglise postule d'abord l'irréductibilité du phénomène religieux ; il n'y a pas trace, dans ce livre, de réductivisme² ; plus exactement, l'auteur estime « que les besoins religieux existent dans la conscience sociale en tant que domaine autonome de celle-ci » (p. 50) et que si ces besoins ne sont certes qu'une des *formes* prises par les conflits sociaux à une époque donnée, « la religion n'est pas moins « réelle » que les conflits sociaux par lesquels on explique ses destinées » (p. 50). Autrement dit, contre un marxisme vulgaire, l'auteur affirme que la religion n'est pas un monde irréel ou un simple épiphénomène et ne peut donc pas être expliquée *instrumentalement* seulement ; mais contre la phénoménologie religieuse (Otto, Scheler, van der Leeuw), il tient que la religion, pour être interprétée, doit être *expliquée* et qu'elle peut l'être « en tenant compte de l'ensemble plus riche qu'est la totalité des besoins sociaux de l'époque, dans leurs interrelations » (p. 51) ; il faut ainsi tenir compte, dans l'analyse des besoins religieux d'une époque, de « l'existence simultanée, à la même époque, d'autres besoins dont seule la totalité est une structure suffisamment autonome pour constituer un système de référence pour les études détaillées des sciences humaines » (p. 50). La religion n'est donc ni un simple instrument, un masque servant d'autres intérêts, ni un mystère impénétrable ; elle est compréhensible, génétiquement et fonctionnellement, *en référence à une structure sociale globale*.

Kolakowski veut donc tenir à la fois l'irréductibilité des phénomènes religieux et la possibilité de les expliquer génétiquement ; c'est la raison pour laquelle il recourt à la notion de *besoin*, dont l'ambivalence se voit au fait que le besoin tend à s'autonomiser progressivement, tout en prenant des expressions diverses dans la conscience sociale selon la conjoncture. Voici la phrase clef : « L'homme, en effet, n'est pas une somme de besoins donnés une fois pour toutes ; sa spécificité réside avant tout dans le processus de prolifération et d'autonomisation progressive de besoins surgis d'abord en tant qu'instruments ou particularisation d'autres besoins » (p. 49). Ainsi, l'auteur va-t-il moins « expliquer » tel phénomène religieux *par* les contradictions du social que l'analyser en tant qu'ensemble de structures idéologiques relativement autonomes, de telle sorte qu'on retire de la lecture de ce livre l'impression que Kolakowski s'intéresse

¹ Je donne ici les points les plus intéressants qui me paraissent ressortir de l'introduction (p. 9-68).

² KLINE insiste là-dessus, p. 24 et p. 27. Il nous faudra cependant, en conclusion, nuancer ces affirmations.

moins à l'explication sociale qu'à ces structures elles-mêmes, à leurs contradictions internes, à leur place et à leur fonction dans une totalité de forces. Il s'agit donc vraiment d'une *herméneutique* marxiste de la religion, non d'une liquidation aveugle et stérile.

Le « modèle idéal »¹

Or, en second lieu, si l'objet de cette recherche n'est autre que l'intelligibilité de la structure même de la religiosité (p. 545), on ne s'étonnera pas de voir l'auteur plaider, contre une certaine historiographie ponctualiste ou événementielle, pour une méthode structurale, essayant de concilier l'approche structurale et l'explication génétique et recourant à une série de modèles et même à la sélection, pour chaque cas envisagé, d'un *modèle idéal* : ainsi Dirk Camphuysen deviendra-t-il le « type idéal » d'un christianisme non confessionnel totalement radical et totalement inopérant ; Labadie, celui d'une « conversion mystique » conduisant de l'Eglise romaine à la foi réformée ; Silesius, celui d'une conversion mystique inverse menant du luthéranisme au catholicisme ; Molinos, celui d'une mystique rejetée comme hérétique ; M^{me} de Bourignon, celui d'une mystique se plaçant consciemment en dehors de l'Eglise, etc. Kolakowski y revient souvent : il n'y a pas, en histoire, de « faits » empiriquement constatables ; le « découpage »² de situations limites, de modèles et de types idéaux déforme moins les faits que « la déformation découlant d'une absence de sélection » (p. 353) et de « la faute consistant à faire confiance aux faits ou encore la faute de la fidélité historique » (p. 352). L'histoire, autrement dit, a un caractère « non empirique »³.

C'est ainsi que l'auteur recherche « le modèle idéal du mouvement des réformateurs » du XVII^e siècle (p. 23-31) dans l'opposition, commune à tous ces protagonistes du subjectivisme religieux, à la doctrine de l'*ex opere operato*. On sait, en effet, que ce principe permettait à l'Eglise catholique d'affirmer la validité des actes liturgiques indépendamment de la qualité morale du prêtre comme de celle de leurs destinataires ; dans les deux cas, officier et obéir suffisent. Or, la Réforme, abrogeant ce principe, lui substitua la théorie de la prédestination et de la grâce irrésistible ; malheureusement,

¹ Ces notions de « modèle idéal » ou de « type idéal » viennent de Max Weber ; pourquoi l'auteur, qui semble lui emprunter beaucoup, ne le cite-t-il pas à ce propos (Max Weber n'est nommé qu'une seule fois, p. 359) ? Pour une définition du « type idéal » chez Weber, cf. l'article de J.-CLAUDE PIGUET : « L'épistémologie des sciences humaines chez Max Weber », dans cette même *Revue*, 1973, I, p. 59-60 (46-65).

² Sur cette notion importante, cf. aussi dans *Toward a Marxist Humanism*, p. 58-62.

³ L'auteur revient souvent sur cette question de la relation entre les modèles et les faits : p. 12 ; p. 16 ; p. 23-31 ; p. 352-354 en particulier.

cette théorie fonctionna socialement exactement de la même façon et conduisit aux mêmes résultats que ceux de l'*ex opere operato*, de sorte qu'en définitive « le principe de la justification par la grâce, examiné *in actu*, se ramène à la conviction du fidèle qu'il sera sauvé à la condition (suffisante) d'être un membre théologiquement orthodoxe de la communauté confessionnelle » (p. 25). Les tenants de cette « seconde Réforme », catholiques et protestants, partent donc tous d'un commun rejet de cette doctrine (et le mysticisme n'est considéré par l'auteur que « comme l'une des composantes de ce modèle », p. 26) : du côté catholique, on attaquera l'*ex opere operato* sous sa forme liturgique (institutionnelle), alors que du côté protestant, on le contestera sous sa forme d'orthodoxie (doctrinale) ; mais dans les deux cas, on aboutira pratiquement, au nom d'une religion intérieure et spirituelle, « à l'idée d'une religion purement morale où la pratique morale devient la condition suffisante du salut, tandis que l'orthodoxie en elle-même cesse d'être même la condition nécessaire » (p. 29). Or, dans la pratique, cette position revient à exiger la suppression des Eglises en tant qu'institutions visibles, « si l'on remarque que l'existence de l'Eglise en tant qu'institution sociale est définie par l'existence de la caste sacerdotale qui, dans les deux cas, est ainsi privée de sa raison d'être » (p. 29).

Cette recherche du « modèle idéal » a deux corollaires qui me paraissent importants. Le premier, souligné en particulier par Skolimowski¹, est que l'auteur, au lieu de prétendre pouvoir épuiser tel phénomène religieux « dans une reconstitution quelconque » définitive, considère toute structure comme laissant « toujours une place ouverte » (p. 52) à des transformations ultérieures. Aussi Kolakowski porte-t-il constamment son attention sur le fait qu'une même affirmation (*p*²) revêt un sens tout différent selon qu'elle se situe dans une structure sociale différente (*S*¹ ou *S*²) : ainsi, par exemple, Labadie et Silesius sont tous deux des adeptes du mysticisme non confessionnel ; mais, chez le premier, cette position mène au protestantisme, puis au sectarisme, tandis que, chez le second, elle ramène au catholicisme. Les mêmes arguments signifient autre chose selon leur contexte respectif ; autrement dit, l'identité de *forme* de deux expressions ne garantit pas l'identité de leur *signification* globale. C'est là, note Skolimowski, l'aboutissement logique d'une interprétation radicalement historique de la connaissance humaine et c'est pourquoi le « modèle idéal » est moins une structure en soi que le point de départ d'une activité historique.

Le deuxième corollaire consiste dans le fait que l'auteur est presque contraint, pour montrer les réalisations historiques plus ou

¹ SKOLIMOWSKI, p. 276.

moins complètes du type idéal dégagé, non seulement de « mettre à plat » l'histoire de la pensée des marginaux du XVII^e siècle, mais encore d'en choisir les types d'expression les plus schématiques et, pour tout dire, les plus médiocres. Le « génie » brouille toutes les cartes, parce qu'il réinterprète, transfigure et détache de son immédiateté historique ce qu'il trouve, comme donné « à l'état pur » ; ainsi, l'auteur contourne-t-il en quelque sorte le massif pascalien et semble moins à l'aise devant Bérulle que devant la mystique égocentrique d'Antoinette Bourignon, dont il nous dit précisément qu'il s'agit d'« un spécimen de mystique non confessionnelle à l'état pur » (p. 664) et que « c'est bien la parfaite médiocrité de ce personnage qui le rend intéressant » (p. 663) ! Le marginal exalté, le penseur plat, le fanatique tirent souvent, en effet, les ultimes conséquences de ce que « les grands » dissimulent dans leurs textes éminents ; il y a moins de défenses, de demi-teintes et même d'interdits chez un Bredenburg, qui postule une double vérité absolue où la raison et la foi constituent deux royaumes autonomes de la vérité (p. 274), que chez Pascal, chez qui « l'irrationalisation de la religion comme produit du rationalisme » n'était pas présentée avec la même massivité, de même qu'il y a moins d'ambiguïté dans la laïcisation complète de la vie religieuse chez un van Leenhof (p. 332), par le biais de la mathématisation de l'apocalyptique, que dans l'athéisme de Spinoza. Là encore, la signification, conçue comme passage à la limite, croît en vertu même de la médiocrité de la personnalité intellectuelle (p. 316). Le procédé fait un peu penser au tassement par le bas que l'on observe souvent chez les structuralistes.

Idéologie religieuse et conflits de pouvoir

Le troisième principe méthodologique est encore plus intéressant. Kolakowski comprend au fond la religion, en général, comme la forme intériorisée de la présence de l'homme « dans le monde chosial des comportements collectifs » (p. 53). Mais ce monde est évidemment caractérisé par les conflits de classes et de pouvoir, de sorte que la religion ne saurait y échapper. C'est pourquoi, notre auteur, isolant la catégorie particulière du christianisme non confessionnel, comprend celui-ci « comme étant l'opposition à la subordination de la conscience religieuse aux structures hiéocratiques, l'existence de cette opposition supposant — il est clair — la présence de valeurs religieuses devenues autonomes dans la mystification idéologique » (p. 54). L'originalité du propos de l'auteur est donc de s'attacher à interpréter génétiquement les types de marginalisme qu'il retient *par référence aux institutions*, ce qui a pour conséquence de ne pas considérer les phénomènes doctrinaux en soi, mais de les confronter « avec la

réalité extra-doctrinale, à savoir avec les façons dont le pouvoir s'exerce dans les institutions ecclésiastiques » (p. 166). « En effet, dit Kolakowski à propos de la Contre-Réforme, ce n'est pas la seule confrontation des doctrines théologiques et leurs conflits dans le ciel des dogmes qui nous intéressent, mais les conflits théologiques réels, donc historiques, en tant que forme d'expression importante des conflits de pouvoir » (p. 350). Seule, la manière dont sont vécues les doctrines théologiques dans une *praxis* donnée livre la clef d'intelligibilité de ces systèmes eux-mêmes.

Mais ce n'est pas tout. Si, comme nous venons de le voir, ces conflits *supposent* « la présence de certaines valeurs religieuses devenues autonomes », c'est dire que celles-ci perdurent aux circonstances contingentes qui leur ont donné naissance et qu'elles ne peuvent pas être expliquées seulement par les divisions politiques ou de classes, mais que, pour les comprendre, il faut se référer « à certains conflits plus généraux, liés à la structure même de la société spécifiquement humaine » (p. 54) : est-il possible d'attribuer une valeur absolue à une institution visible ? Qu'en est-il de l'autorité, de la contrainte, de l'organisation ? Du « succès » ou de l'échec de telle protestation anti-institutionnelle ? Du statut de la caste sacerdotale ? De l'interprétation des textes sacrés et du privilège accordé à ceux qui en détiennent les clefs ? etc. Cette relation entre texte doctrinal et pouvoir social entraîne donc nécessairement, à l'arrière-plan de ce livre, une méditation de type anthropologique, qui n'est pas sans rappeler les interrogations sartriennes.

« Structuralisme » génétique ?

Pour toutes ces raisons, on s'est finalement demandé si Kolakowski n'était pas devenu « structuraliste » à la manière de Lévi-Strauss et de Roland Barthes ; certains critiques ont répondu par l'affirmative¹ ; Barthes est effectivement cité aux pages 51-52, mais j'ai beau relire le paragraphe intitulé « Remarque sur le concept de structure » (p. 51-55), je le trouve peu clair et embarrassé. Comme Kline², je pense que Kolakowski est plus près de Dilthey que de Lévi-Strauss. En effet, non seulement notre auteur ne cesse d'affirmer que l'on n'épuise jamais un phénomène dans *une seule* reconstitution et qu'« aucune relation univoque de caractère général ne s'impose » (p. 63), mais encore avoue-t-il qu'il n'a pas réussi à faire la synthèse de diverses approches méthodologiques — entre lesquelles il semble parfois hésiter — et qui seraient la genèse psychologique (personnalité d'un auteur), la totalité sociale (structure plus vaste de caractère

¹ BAER, p. 476, qui se réfère à la p. 51 de *Chrétiens sans Eglise*, et p. 482.

² KLINE, p. 14.

socio-historique) et une reconstitution conceptuelle (qui ramènerait « les contradictions de la doctrine au caractère antinomique de ses concepts de départ », p. 53) : « Je n'ai pas réussi, note-t-il modestement, à faire ce genre de super-synthèse ou de superstructure » (p. 53)... A mon avis, Kolakowski utilise une méthode essentiellement génétique (genèse psycho-sociale) et en ce sens reste un matérialiste dialectique, mais il s'attache surtout *en fait* à reconstruire chaque phénomène étudié « dans le domaine autonome de la pensée » (p. 53). Ce dernier trait le rapprocherait de Piaget et surtout de Lucien Goldmann ; mais, à la différence de ce dernier, Kolakowski ne passe jamais sans autre relais de la « classe » à l'idéologie ¹, car pour lui la structure théologique de tout ensemble doctrinal a certainement plus de consistance et d'autonomie que pour Goldmann, en tant que *médiation* précisément ².

III. LES CHRÉTIENS SANS EGLISE

Le « découpage » de l'objet étudié

Kolakowski commence par cerner son objet : *doctrinalement*, il se propose d'analyser, nous l'avons dit, ce qu'on appelle la « seconde Réforme » du XVII^e siècle, c'est-à-dire les mouvements qui s'emploient à parfaire l'œuvre amorcée par la « première Réforme » du XVI^e siècle ³ et à reprendre à nouveaux frais l'entreprise de purifi-

¹ On remarquera la critique de l'explication massive par « la stratification en classes, au sens classiquement marxiste du mot « classe » », à la p. 54.

² C'est, en substance, ce qu'il reproche assez sèchement à Goldmann à propos du jansénisme : « Pour cette raison, son (de Goldmann) analyse souffre, pourrait-on dire, d'une insuffisance de médiation : il examine directement le lien entre la situation spécifique d'une certaine couche sociale, et le monde religieux spécifiquement janséniste comme fonction de cette situation ; par voie de conséquence, la place que ce mouvement occupait au sein de la collectivité ecclésiastique et son rôle dans les luttes confessionnelles restent, dans une large mesure, en dehors du cadre des problèmes examinés », etc., p. 352 ; cf. aussi son article critique : « Pascal et l'épistémologie historique de Goldmann », in : *Studia filozoficzne* (Varsovie), n° 3, 1957.

³ On pourrait discuter à l'infini de ces classifications, toujours aléatoires ; il est certain (cf. les objections de CHAUNU, p. 1586-1590) que Kolakowski parle de façon un peu trop simple de ce qu'il appelle, après bien d'autres, la « seconde Réforme » à propos des hétérodoxes du XVII^e siècle qui veulent purifier de ses compromissions la « première Réforme » des « grands » réformateurs du XVI^e siècle. La seconde Réforme, c'est aussi la Réforme catholique, appelée à tort « Contre-Réforme » ; au surplus, ne faudrait-il pas parler d'une « troisième Réforme à prétention d'Eglise : les réformes de la rupture de l'Eglise, du rejet radical de l'Eglise, contre les réformes... déchirantes de l'Eglise » ? (p. 1587) ; l'ennui, c'est que cette « troisième » Réforme est chronologiquement antérieure aux deux autres : « Les fanatiques de l'Apocalypse, les hommes de la lumière intérieure, de l'attestation du Saint-Esprit confondu ou non avec l'évidence rationnelle, sont de tous les âges du christianisme », *ibidem* ; on

cation qu'ils estiment avoir été accomplie à demi tant par la Réforme protestante que par la « Contre-Réforme » catholique (p. 9). *Géographiquement*, l'auteur choisit les Pays-Bas, du fait du climat de tolérance dont jouissent ses sujets à cette époque et qui leur permet de s'exprimer relativement librement¹. Enfin, *l'intention* de Kolakowski est, nous dit-il, a) de présenter les idéaux de ce « christianisme non confessionnel » à la fois dans leurs versions les plus radicales et dans leurs versions de compromis ; b) d'observer certaines formes de leur pénétration dans les Eglises et les tentatives de leur « récupération » institutionnelle ; c) d'exposer leurs conflits avec l'autorité ecclésiastique et le rôle qu'ils jouent dans divers cas de conversion ; d) d'analyser les liens qui unissent tel aspect de cette idéologie « à la situation sociale des hommes qui en étaient les porteurs » (p. 10-11). Il en résulte que, comme le dit justement Chaunu, le choix des auteurs analysés est parfois surprenant².

Dans cette sociologie de la protestation, l'auteur distingue trois variantes : *l'individualisme évangélique radical* (sur le modèle érasmien), *l'irénisme libéral* (qui accepte l'idée d'Eglise, mais dépourvue de toute vertu charismatique divine), les *sectes des saints*, groupuscules qui ont fui le monde et se replient sur leur propre perfection (la communauté de Labadie, par exemple). Le phénomène mystique se retrouve plus ou moins dans ces trois catégories ; mais, comme on sait, il est extrêmement difficile de le définir (l'auteur y consacre tout un paragraphe : p. 31-37) ; Kolakowski croit pourtant pouvoir différencier une mystique *théocentrique* (allant jusqu'à la négation du salut individuel en tant que motif de l'amour de Dieu, comme dans le quiétisme), une mystique *égocentrique* (A. Bourignon) et, enfin, une mystique *panthéiste*. A partir de là, l'articulation des chapitres du

pense au montanisme, au valdéisme, au joachimisme, aux Franciscains spirituels, etc. Mais de toute façon ces classifications n'ont guère de sens, car structurellement, il n'y a au fond que deux types de réforme : soit la tentative de réformation *de et dans* l'Eglise (*within* : c'est le cas de Luther, de Calvin, de la Réforme catholique, etc.) ; soit la protestation *en dehors et contre* l'Eglise (*without* ou *radical protest* : nos hétérodoxes du XVII^e siècle par exemple et, en général, la contestation intégrale de l'Eglise — tout ce que CHAUNU appelle les « ferments issus de l'insinuante nébuleuse du christianisme sans Eglise », p. 1590) ; la typologie de JOACHIM WACH reste la meilleure : *Sociology of religion*. The University of Chicago Press, Chicago et Londres, 1964, p. 156 ss.

¹ CHAUNU regrette cette limitation dans l'espace et aurait voulu que Kolakowski étendît sa démonstration au *Raskol* en Russie orthodoxe, à l'Angleterre et à l'*Eden* américain, p. 1582-1584.

² « Kolakowski avance en fonction d'une logique interne qui n'est soumise étroitement ni au temps ni à l'espace. Kolakowski est un anatomiste de la conscience religieuse. Jamais il ne se laisse conduire par le hasard d'une documentation, il obéit à un modèle, il cherche l'exemple là où, logiquement, en fonction des cohérences nécessaires d'une structure *a priori*, il doit se trouver », CHAUNU, p. 1581.

livre s'éclaire : commençant par la Hollande, l'auteur part des origines du mouvement collégiant, influencé par Erasme (Dirk Camphuysen, chap. II, et l'irénisme libéral et mystique, chap. III), puis montre comment la réaction mystique au rationalisme montant mène soit à l'irrationalisation consciente et voulue de la foi avec Johannes Bredenburg (chap. IV), soit à un déisme évanescent (Frederik van Leenhof, chap. V). Mais la Hollande communique et Kolakowski étend son analyse aux variations européennes du mysticisme : mystique « récupérée » chez Bérulle (chap. VI), déclinante chez Surin (chap. VII), condamnée dans sa version quiétiste (le molinisme, M^{me} Guyon, chap. VIII), transformée en panthéisme avec Angelus Silesius (chap. IX) et sectarisée dans l'égocentrisme d'Antoinette Bourignon (chap. X). On va donc ici de la totale intégration à l'ultra-sectarisme. L'auteur suit pas à pas les aléas de cette aventure d'un christianisme devenu « non confessionnel » par *opposition* aux nouvelles Eglises constituées, condamnées comme menant à un athéisme pratique, par *affolement* devant la montée du rationalisme et par *dégoût* du « monde » (théologie, science, commerce, politique, mœurs) ; il faut bien fuir en avant dans un *Eschaton* intériorisé, si le temps des nouvelles Jérusalem est passé et celui de l'avènement de la raison « éclairée » encore à venir. « L'itinéraire sinueux du prophète Labadie » (chap. XI) résume et conclut l'histoire de ce « radicalisme raté » (p. 65) ¹.

Nous ne prendrons ici que trois exemples les plus significatifs et à propos desquels l'analyse de Kolakowski nous paraît la plus remarquable, théologiquement parlant.

La religion contre l'Eglise : Dirk Camphuysen

On connaît l'histoire du mouvement « remontrant » suivant la mort d'Arminius (en 1609) et précédant le synode de Dordrecht (1618-1619) qui condamna la dissidence arminienne et codifia la double prédestination calvinienne en en faisant un *test* d'orthodoxie. Mais, au départ des noyaux collégiants, le personnage attachant et tragique de Camphuysen (1586-1627) est moins connu, quoique justement hautement significatif ² ; Kolakowski tient là un cas, à la lettre « idéal », postulant un *antagonisme incurable* entre religion et Eglise, christianisme et organisation, foi et charge ecclésiastique (et politique), morale et confession (p. 86) : « Sa théologie est une tentative pour justifier idéologiquement l'opposition morale au principe même d'organisation » (p. 90) ; il formule donc moins une mystique qu'« une

¹ « « L'authenticité en tant que fuite » — telle est la formule la plus générale qui résume ce style idéologique », p. 66.

² Chap. II : « Le christianisme évangélique non confessionnel : Dirk Camphuysen », p. 69-135.

morale héroïque, c'est-à-dire une morale de la protestation individuelle contre le monde dont on reconnaît que la suprématie est inéluctable à tout jamais » (p. 90).

La comparaison avec le courant arminien est fort intéressante ; alors qu'Arminius représente les aspirations de la grande bourgeoisie laïque et républicaine montante (optimisme moral, raison profane, religion identifiée à une attitude effective dans les *relations* entre les hommes), Camphuysen, partisan d'une morale non relationnelle, stoïcienne et individuelle, étend la dépréciation calviniste de la raison, non seulement au domaine de la connaissance de Dieu (comme c'était le cas chez Calvin), mais également à celui de la vie profane elle-même, la raison étant alors condamnée *en tant qu'instrument d'un privilège du pouvoir* (p. 94) ; si la seule conscience est le vicaire de Dieu, tous les vicaires professionnels deviennent inutiles. Ainsi, Camphuysen représente « la conscience de la petite bourgeoisie républicaine qui, après avoir conquis sa liberté en luttant contre l'oppression catholique espagnole, se sent menacée par l'apparition dans l'Etat d'un nouvel appareil de pouvoir autonome, auquel elle ne participe pas » (p. 123). Ce n'est pas du mysticisme, car notre place est dans le monde (même si nous savons qu'il est mauvais) ; ce n'est évidemment pas non plus un militantisme ; c'est plutôt une forme radicale d'héroïsme religieux, car il s'agit de « pratiquer l'amour envers ce monde que l'on méprise » (p. 124), qui nous rejette et que l'on rejette. Alors que la mystique est plutôt le fait d'aristocrates ruinés, de vieilles filles ou d'un *lumpenproletariat* mis socialement sur la touche, cette attitude « monstrueusement héroïque » est le fait de gens qui sont *devenus* étrangers à ce monde, qu'ils reconnaissent pourtant comme le seul monde possible.

Kolakowski résume brillamment (p. 125-129) les traits de ce « personnalisme moral radical » (p. 109), qui n'est pas sans annoncer les postulats du kantisme (et, inversement, les sarcasmes de Hegel contre le stoïcisme moral inopérant de la « belle âme ») : a) caractère pratique de la connaissance, morale du comportement (c'est déjà le « cœur » pascalien, faculté à la fois cognitive et existentielle) ; b) inconditionnalité de la responsabilité individuelle, en ce sens que la valeur morale est exclusivement le propre des motifs, non des actes (p. 91) ; c) la réalité vue sous l'angle de la *limite* et non de la *satisfaction*, c'est-à-dire « comme la somme des résistances auxquelles se heurte l'effort moral de l'individu », éternel objet de son devoir (et de son ressentiment ?) (p. 129). Une telle religion (riche) de l'application intégrale du Sermon sur la montagne est évidemment — Kolakowski nous assure que son héros le « savait » — une expression de la misère réelle (p. 126), puisque la religion, volontairement disjointe de tout *espace* à transformer en nouveaux possibles concrets, opère ici explicitement

comme instrument de consolation et de compensation, issu des découragements sociaux : « La pensée de Camphuysen est donc la pensée d'Erasme après un siècle de désillusions » (p. 128).

*La réification de la mystique : Pierre de Bérulle*¹

Une force d'inertie opère dans toute entreprise contre-réformatrice de « récupération », par quoi les éléments assimilés commencent insensiblement à prédominer sur le processus d'assimilation lui-même ; c'est là une des constantes de la démonstration de Kolakowski. Le cas de Bérulle, le célèbre fondateur de l'Oratoire (1611), est à cet égard exemplaire². Kolakowski montre subtilement comment Bérulle sut trouver une forme de mysticisme suffisamment discipliné à la fois sous l'angle dogmatique et l'angle organisationnel pour qu'il puisse pleinement jouer le rôle récupérateur signalé. L'auteur étudie cinq thèmes majeurs : l'inachèvement de l'homme ; la mission ; l'incarnation ; la théologie pratique et la déification. Le cœur de la démonstration se trouve dans l'analyse du thème de la « mission » et dans celui de l'incarnation.

Le concept de mission (p. 394 ss), en premier lieu, permet à Bérulle de faire le lien entre la communication *directe* et la communication *institutionnelle* de la grâce ; la « mission », traduction de l'« émanation », c'est « l'image du rapport capital entre Dieu et tout ce qui n'est pas Dieu ; mais en même temps, c'est la justification directe à partir de laquelle s'édifie l'ordre ecclésiastique romain » (p. 394). Il y a donc un rapport d'imitation au sein même du mode par lequel Dieu se communique sur le plan des personnes divines (procession), de la création (mission) et de l'Eglise (succession). La fonction de ce concept est donc claire : fonder l'idée de succession apostolique, contre les calvinistes, et celle de dépendance par rapport à l'autorité, contre les excès du mysticisme. Au gré d'un savant équilibre maintenu dans l'idée de communicabilité de Dieu grâce au concept de « mission », la dialectique de Bérulle cherche à éviter à la fois l'idée d'un *rapprochement* excessif avec Dieu, qui pourrait mener à une mystique sans Eglise, et celle d'un *éloignement* trop

¹ Nous renonçons, dans le cadre limité de cet article, à donner un résumé détaillé du chapitre IV : « Bredenburg. L'irrationalisation de la religion, produit du rationalisme », p. 250-292 (le fidéisme comme une forme de fuite devant le rationalisme) et du chapitre V : « L'échec de l'intégration chrétienne du rationalisme. L'affaire Frederik van Leenhof », p. 293-348 (absorption pure et simple du rationalisme dans un déisme libertin). Pour tous ceux qui subissent l'influence du spinozisme, l'alternative est en effet la suivante : ou disjoindre le christianisme de la raison, ou séparer la « raison » de Dieu ; il n'y a plus d'échappatoire possible.

² Chap. VI : « La religiosité mystique dans sa structure réifiée. Pierre de Bérulle », p. 349-435.

prononcé, qui risquerait d'aboutir au déisme (p. 397). D'où la conception de l'eucharistie, qui ne fait qu'*institutionnaliser* le lien personnel de l'individu avec Dieu, donnant ainsi une forme ecclésiastiquement reconnue à la subjectivité mystique toujours encline aux dépassements ; c'est ce processus que Kolakowski, utilisant avec bonheur, nous semble-t-il, la conceptualité marxiste pour interpréter le phénomène religieux, appelle réification : Bérulle cherche ici « à réifier une fois encore dans l'institution ecclésiastique le sentiment religieux même, qui s'efforçait de se libérer de la réification et dont, ce faisant, il accepte du bout des lèvres les désirs » (p. 398).

Cette « structure d'assimilation » se retrouve dans le thème de l'incarnation, c'est-à-dire dans le « christocentrisme » de Bérulle. On sait que la christologie a toujours oscillé entre une conception évangélique, « historique » de Jésus (arianisme) et une conception mystique, anhistorique et personnelle (monophysisme). Or, ces deux pôles tendent tous deux au dépassement de l'institution, puisque ni le Sermon sur la montagne, ni le Cantique des cantiques n'agissent habituellement dans le sens du dogme ecclésiastique ; ce dernier doit donc unifier ces deux tendances par neutralisation symétrique (telle est la fonction « médiatrice » et donc, pour les marxistes, mystificatrice par excellence du dogme). Et c'est ce qui arrive chez Bérulle, en particulier dans sa conception de l'incarnation, où l'humanité de Jésus est comprise comme « l'humanité de Dieu », « mystère abstrait de l'inconcevable économie divine » et non « culte de Jésus-personnage historique » (p. 401). Jésus devient le « centre immobile de l'univers » (p. 402)¹. Comme dit plaisamment Kolakowski : « Du point de vue de la construction immanente de la théologie de Bérulle, l'Incarnation est la raison de la grandeur de l'homme ; si l'on tient compte de la fonction idéologique de cette théologie, l'ordre est inverse : l'Incarnation est la façon dont l'orthodoxie accepte la grandeur de l'homme » (p. 402). Le « génie » de Bérulle ne serait donc au fond rien d'autre que ce que les structuralistes nomment un « bricolage », par assimilation et réification « réussies » (cf. p. 412-413 et p. 418 ss).

Il n'est pas sûr que cette démonstration rencontre l'approbation de tous², mais elle montre clairement que ce livre est aussi *une critique implacable des antinomies de la raison théologique* ; *Chrétiens sans Eglise* est en somme une utilisation marxiste des postulats kantien, appliqués à une phénoménologie de la foi protestataire.

¹ On connaît l'application bérullienne de la théorie copernicienne à la christologie : « Car le Ciel n'est plus par-dessus la Terre, mais une Terre est par-dessus tous les Cieux, c'est à savoir, la Terre de notre humanité vivante en Jésus-Christ » (cit., p. 402).

² Séguy s'étonne de ne pas voir cités les travaux de Cognet, etc.

Les antinomies de la mystique : Angelus Silesius

A la fin de son chapitre consacré au quiétisme ¹, et après l'intermède de Surin ², Kolakowski s'emploie à cerner les « antinomies » du mysticisme sous sa forme quiétiste, lesquelles prendront leur forme la plus outrée, « idéale », dans le panthéisme de Silesius. Celles-ci se ramènent à trois (p. 517 ss) : a) l'idéal du quiétisme est d'intensifier l'amour mystique « jusqu'au point où il s'anéantit lui-même » (p. 517), à telle enseigne que l'amour est censé se transformer en son contraire, c'est-à-dire en amour non ressenti : c'est vraiment la quadrature du cercle ; b) l'idéal du désir finit par se muer en idéal d'un « désir auto-destructeur de Dieu », où l'on désire Dieu si fortement qu'on aboutit à ne plus du tout le désirer ; c) enfin « l'idéal de la volonté auto-destructrice d'accomplir la volonté de Dieu » est antinomique, en ce sens que le mystique détruit l'opposition entre sa volonté propre et l'action de la grâce au moment même où il l'affirme. Le quiétisme donc, en dernière analyse, exacerbe tant la nature, « intérieurement contradictoire, de l'Eglise, comprise comme étant l'*incarnation rationnelle des radiations irrationnelles de la Grâce* » (p. 548) que le statut, contradictoire lui aussi, du monde créé, censé simultanément *nier* et *manifester* le Dieu créateur (p. 520). Le quiétisme apparaît ainsi, à nouveau, comme la démonstration *ad absurdum* de la contradiction interne qui mine le christianisme comme idéal, d'une part, et comme corps constitué, d'autre part ; en ce sens, la poussée quiétiste est à la fois impossible (comme idéal réalisé) et inéluctable (comme désir tout court).

L'influence du panthéisme, facilement détectable dans le célèbre *Pèlerin chérubinique* (1657) d'Angelus Silesius, luthérien mystique converti au catholicisme, est à cet égard déterminante ³ ; l'auteur cite le mot de Heine : « Le panthéisme — religion secrète de l'Allemagne » (p. 570).

C'est à propos de Silesius que Kolakowski nous livre les réflexions les plus profondes du livre, consacrées à « L'Etre et le temps » dans cette mystique panthéiste (p. 582-599). Tout part ici de la nostalgie de l'identité primordiale avec Dieu et de la suppression de la succession temporelle ; d'où une éternité privée de durée, d'où aussi un Dieu « pur néant », « Eternel Présent » en qui le temps et l'espace, le présent et l'éternité sont « au fond (*im Grunde*) la même chose », un Dieu, en un mot, totalement libre de toute *détermination* faisant

¹ Chap. VIII : « La mystique condamnée. Le quiétisme » (p. 492-566).

² Chap. VII : « Jean-Joseph Surin. La mystique orthodoxe dans sa phase de déclin » (p. 436-491).

³ Chap. IX : « Angelus Silesius. L'antinomie du panthéisme » (p. 567-639).

qu'on puisse lui donner un nom (p. 585-586). Aussi, sur le plan du langage, Dieu ne se révèle-t-il que dans sa négativité : il est *négation de la négation* dans l'ordre de la connaissance comme dans celui de l'existence.

« Moi-même je suis l'Eternité, quand j'abandonne
le temps et me saisis en Dieu et Dieu en moi » (cit. p. 584).

Cette conception d'un Absolu indifférencié, privé de nom, de volonté et de désir, engendre nécessairement non seulement une doctrine de la nature créée comme autocroissance de Dieu, mais aussi une doctrine de l'homme comme *aliénation-miroir* de la divinité. Le mal, c'est l'individuation, la volonté de conserver sa propre particularité ; mais, en même temps, l'homme, y compris le mal, sont une émanation *inéluçtable* du divin, l'Absolu créant pour soi un non-moi contrastant. C'est pourquoi Silesius conçoit le mal comme une phase inéluçtable et indispensable par laquelle passe le bien, afin de s'enrichir, de sorte qu'il anticipe sur les philosophies du devenir, l'absolu ne pouvant se réaliser lui-même que par la connaissance que les hommes ont d'eux-mêmes : « Dieu doit tomber dans les créatures afin de se relever de la chute en tant que super-Dieu » (p. 595).

Mais il ne s'agit pas encore, bien sûr, d'une compréhension *historique* de la dialectique, comme chez Hegel, car Kolakowski montre que le schéma émanatiste de Silesius oscille entre deux modèles d'individuation différents : l'un, postulant l'identité possible entre le tout et les parties, se fonde sur l'idée d'une extériorisation *nécessaire* de l'Absolu (c'est là une interprétation dualiste et statique de la mystique) ; l'autre, partant au contraire de l'antagonisme entre particularité et totalité, conçoit la réalité extérieure à Dieu comme une excroissance *pathologique* du divin (interprétation dialectique, dramatique). Interfèrent donc dans la pensée de Silesius deux versions conflictuelles de mysticisme, néo-platonicienne (maître Eckhart) et manichéenne (Jacob Boehme).

La démonstration de Kolakowski est intéressante à plus d'un titre ; elle montre, en particulier, qu'à la racine du christianisme non confessionnel se trouve une théologie essentiellement négative, qui ne peut concevoir Dieu qu'en termes de négations successives et toujours plus « pures » et la vie chrétienne qu'en termes de séparation toujours plus radicale d'avec l'espace et le temps. Dans ces conditions, il n'y a plus que deux attitudes possibles : ou l'intimisme pur, dégagé de toute contingence, de toute extériorité, de tout « corps », paradoxalement situé dans ce monde mais contre lui (Camphuysen) ; ou le panthéisme spéculatif, comme c'est le cas ici. Par rapport à ces deux extrêmes, « la Contre-Réforme piétiste » n'est

qu'une demi-mesure, une tentative bâtarde de compromis, puisque les « *collegia pietatis* » de Spener, qui se voulaient à l'origine un simple exutoire, un canal latéral, une tentative luthérienne d'assimilation de la critique spiritualiste et mystique, finissent en réalité par agir comme ferments de séparation, « renforçant sans le vouloir la vague qu'on voulait luthéraniser » (p. 616). C'est ici qu'intervient une différence sociologique fondamentale entre le catholicisme et le protestantisme : « Plus l'organisation est hiérarchisée et disciplinée, plus elle peut se permettre une contre-réforme ; moins l'Eglise est apte à l'entreprendre, plus grand est le risque couru lorsqu'elle aspire à assimiler des phénomènes indésirables, et plus son absence d'organisation l'immobilise » (p. 620-621). On ne peut s'empêcher de penser ici à la paralysie morbide de notre protestantisme, du moins sur le plan organisationnel, par contraste d'avec le dynamisme actuel du catholicisme...

IV. CONCLUSION :

LA CONSCIENCE UTOPIQUE COMME CONSCIENCE MALHEUREUSE

Malgré ou plutôt à cause de ses qualités, on referme ce livre avec un sentiment mélangé, ne sachant ce qu'il faut le plus admirer, le patient travail de laboratoire de Kolakowski ou l'utopisme, confinant parfois à la schizophrénie, de nos hétérodoxes... Il y a quelque chose de morose, d'acharné dans ce livre ; tout y est passé au crible d'une critique impitoyable et rien ne paraît rester de ce qui fut et demeure, après tout, une grande aventure humaine. L'une après l'autre, les « antinomies » sont posées et, l'une après l'autre, les solutions sont froidement exécutées ; cela confine parfois au jeu de massacre ¹. Kant cherchait à assurer la croyance ; Kolakowski s'efforce de s'arracher à elle. On assiste à un curieux règlement de compte, où l'auteur traque une à une les contradictions de la théologie et de l'ecclésiologie des hétérodoxes du XVII^e siècle, pour stigmatiser en fait les impasses d'une certaine idéologie marxiste et du « révisionisme » lui-même. Or, la question que le théologien posera à l'auteur revient à se demander si l'analyste *connaît*, au sens biblique du mot, ce qu'il prétend *comprendre*. La connaissance n'est-elle pas adhésion, amour, entrée dans ce que l'on connaît, *visitation* du sujet par l'objet qui se donne à connaître ?

¹ Notamment dans les deux derniers chapitres, où l'aspect « folklorique » des personnages envisagés fait que Kolakowski a presque la partie trop belle : chap. X : « Antoinette Bourignon. La mystique égocentrique » (p. 640-718) et chap. XI : « Le conflit de la grâce et de l'Eglise. L'itinéraire sinueux du prophète Labadie » (p. 719-797).

C'est ainsi que ce livre nous paraît être finalement ambigu, car si Kolakowski ne cesse de rechercher partout, comme il dit, une structure intelligible, « eidétiquement saisissable », dans chaque objet considéré, il n'en reste pas moins qu'il a tendance à *réduire* cette structure intelligible elle-même, soit à une impasse intellectuelle (antinomie), soit à une impossibilité pratique dans l'ordre des conflits « réifiés » des collectivités (p. 634). La « réduction » eidétique de la phénoménologie devient en quelque sorte le prétexte d'une réduction sociologique pure et simple. Il semble donc que, malgré ses affirmations sur « l'irréductibilité » du phénomène religieux, Kolakowski en critique et en limite considérablement la portée théorique et historique. On a dès lors l'impression qu'il utilise en quelque sorte la conscience d'échec des hétérodoxes¹ pour ramener toute religion, tout messianisme à la catégorie de l'échec. Ainsi, *tout* est finalement « contradictoire » : la mystique égocentrique, parce que, en faisant de Dieu un moyen pour l'homme, elle finit par anéantir Dieu ; la mystique théocentrique, parce que, en faisant de l'homme un moyen pour Dieu, elle utilise l'homme tout en l'anéantissant (p. 675) ; la justification par la foi, parce qu'elle hésite, à en croire l'auteur, entre une dépendance absolue par rapport à Dieu et une affirmation absolue du moi (p. 677) ; l'ecclésiologie réformée, parce qu'elle n'est autre finalement qu'un projet utopique, coïncé entre le sacerdoce universel et les nécessités de l'institution (p. 779) ; l'idée de « tolérance » évidemment² ; le dogme de la création, enfin, puisqu'il oscille entre l'idée de *révélation* de Dieu (l'Eglise étant envisagée comme un instrument en vue de l'amendement du monde) et celle de *négarion* de Dieu (l'Eglise étant alors considérée comme la négation divine du monde) (p. 780-782) ; etc. Bref, on aboutit à une impasse totale, non seulement quant au « radicalisme raté » et retardataire par rapport aux Lumières de nos marginaux fanatiques, mais aussi quant à la religion et, pour finir, à l'existence elle-même ; l'utopie, malheur de la conscience en tant qu'elle projette son idéal, qu'elle indique un dépassement nécessaire et impossible, se boucle sur l'échec. On

¹ « Le dualisme exacerbé de l'« esprit » et de la nature, qui justifie l'opinion que les Eglises existantes sont intransformables et inamendables (parce que produits d'un effort « naturel », « humain »), se manifeste dans cette perspective comme la projection cosmique de la conscience de réformateurs qui sentent que leurs propres projets de réforme sont voués à l'échec », p. 694 (c'est particulièrement vrai d'A. Bourignon et de Labadie) ; le monde des « choses », des appareils leur échappe ; d'où une telle projection de la conscience d'échec.

² A propos de laquelle l'ironie de Kolakowski se donne libre cours : « Il n'y a pas de tolérance pour les adversaires de la tolérance illimitée » (à propos de Bredenburg) (p. 282 ; cf. tout le passage intitulé « Le paradoxe de la tolérance », p. 280 ss) ; différencier tolérance « authentique » et tolérance « conjoncturale » (p. 170 ss) ; « Les infaillibles ne peuvent être tolérants envers l'erreur et les saints, envers Satan ! » (p. 217).

pense à Sartre : « Tout se passe comme si le monde, l'homme et l'homme-dans-le-monde n'arrivaient à réaliser qu'un Dieu manqué »¹.

Cependant, malgré les apparences, le dernier mot de Kolakowski n'est peut-être pas encore épuisé là ; en effet, s'il ne le dit pas explicitement, il le suggère tout de même : cette pulsion utopique, cette énergie du désespoir, cette conscience malheureuse révèlent mieux notre humanité que les supersynthèses « réussies » et trompeuses. Certes, Kolakowski reste « froid », du début à la fin de son livre, et son approche n'a rien de comparable avec l'enthousiasme d'un Bloch ou d'un Garaudy ; Kolakowski le sceptique, l'analyste, ne s'enchant pas. Et pourtant, un peu comme Roger Bastide et Henri Desroches, il n'en laisse pas moins supposer que l'échec a plus d'avenir et de sens que la réussite, que l'utopie est plus porteuse d'histoire que le *statu quo* et que les « Chrétiens sans Eglise » sont plus chrétiens que les « fidèles » encartonnés et bureaucratisés des appareils : « Les phases et les dédales de cette circonvolution, écrit Desroches, font apparaître peut-être que le fait messianique se trouve généralement moins devant un dilemme (réussir *ou* échouer) que devant un destin (réussir *et* échouer). Sa dialectique n'est pas circulaire, comme si son essence lui demandait de *boucler* sur lui-même ; elle serait plutôt spirالية, cette essence impliquant congénitalement l'échec représenté par le fait qu'elle *s'échappe à elle-même* (...) »².

Une dernière remarque : ce livre montre excellemment, par contre-épreuve, où conduit ecclésiologiquement un christianisme vidé de son nécessaire contenu d'incarnation ; un Dieu conçu par principe hors de toute détermination, un christianisme envisagé uniquement sous l'angle d'une opposition absolue entre « l'esprit » et le charnel, « l'intérieur » et l'extérieur, les convertis et « le monde » ne mène qu'à un redoublement des contradictions internes : on ne peut nier idéalement le « principe d'organisation », tout en voulant s'enraciner socialement, ou alors il ne reste plus qu'à se nier soi-même (p. 799) et à fuir dans l'hypocrisie ou l'insignifiance. C'est aujourd'hui le drame de tous les gauchismes. Il faut repartir, au contraire, d'une notion pleine de la liberté comme *œuvre*, de l'authenticité de la vie comme entrée volontaire dans le règne des *déterminations*, de l'Eglise comme promise à la formation d'un *corps* et non d'une « institution » morbide. Et il faut parier que c'est possible. La foi, à la lettre, donne *lieu* à un espace, et l'authenticité ne se gagne pas en suspendant les formes qu'elle doit nécessairement prendre dans le temps et l'espace. Un personnelisme qui n'oserait pas faire son « entrée en institution » et

¹ *L'Etre et le Néant*, p. 717.

² *Dieux d'Hommes. Dictionnaire des Messianismes et Millénarismes de l'ère chrétienne*. Paris et La Haye, Mouton, 1969, p. 39 de l'introduction.

qui ne considérerait la relation longue qu'en termes d'aliénation est un personnalisme condamné d'avance ; ne perdons pas la leçon de Hegel contre Kant. Nous terminerons donc ce trop long compte rendu — mais ne fallait-il pas rendre hommage à cette lecture marxiste du christianisme non conventionnel, en un temps où les marxistes semblent bien plus ouverts et curieux que les « théologiens » de métier ? — sur la célèbre phrase de Pascal, le grand absent de cette œuvre : « Il faut parier. Cela n'est pas volontaire, vous êtes embarqué. »

HENRY MOTTU.

APERÇU BIBLIOGRAPHIQUE

Ouvrages et articles principaux de Kolakowski

Nous disposons maintenant d'une bonne *Selective bibliography* de GEORGE L. KLINE, in : *TriQuarterly*, 22, 1971, p. 239-250, à laquelle on se reportera pour une étude plus approfondie. Nous ne donnons ici qu'un choix limité.

1. *Cours sur la philosophie médiévale*. Varsovie, PWN, 1956. Non traduit en français.
2. Sa thèse : *Individu et infinité. La liberté et les antinomies de la liberté dans la philosophie de Spinoza*. Varsovie, PWN, 1958. Non traduit en français.
3. *Chrétiens sans Eglise*. Varsovie, PWN, 1965. Seule traduction française d'un des grands ouvrages de l'auteur, 1969.
4. *La philosophie positiviste : de Hume au cercle de Vienne*. Varsovie, PWN, 1966. Non traduit en français. Traduction anglaise : *The Alienation of Reason : A History of Positivist Thought*. New York, Doubleday, 1968.
5. *La présence du mythe*. Varsovie, 1966. Va peut-être être traduit en français et en allemand.
6. *Culture et fétiches : une série d'essais*. Varsovie, PWN, 1967. Non traduit en français.
7. *Traktat über die Sterblichkeit der Vernunft : Philosophische Essays*. Munich, Piper, 1967. Contient quelques articles traduits en allemand.
8. « Jesus Christ, Prophet and Reformer », traduction anglaise in : *TriQuarterly*, 9, 1967, p. 65-77.
9. *Toward a Marxist Humanism : Essays on the Left Today*. New York, Grove Press, 1968. Le titre de l'édition anglaise de cette série d'articles est meilleur : *Marxism and Beyond : On Historical*

Understanding and Individual Responsibility. Londres, Pall Mall, 1969. Traduction allemande : *Der Mensch ohne Alternative : Von der Möglichkeit und Unmöglichkeit Marxist zu sein*. Munich, Piper, 3^e édit. entièrement revue, 1967.

10. « A Leszek Kolakowski Reader », *TriQuarterly*, 22, 1971 : traduction anglaise de quelques essais et « contes philosophiques » récents.
11. « Althusser's Marx », in : *Socialist Register* (Londres), 8, 1971. (Nous n'avons pas pu nous procurer cet article, qu'il vaudrait la peine de traduire en français ; à verser au dossier Althusser.)

Traductions françaises (à part « Chrétiens sans Eglise »)

12. « Sur la validité de la maxime : la fin justifie les moyens », in : *Les Temps Modernes*, 12, 1957, p. 1357-1370 (Michel Pavelec).
13. « Responsabilité et histoire », in : *Les Temps Modernes*, 13, 1958, p. 2049-2093, et 14, 1958, p. 264-297 (Anna Posner).
14. « Pierre Bayle : critique de la métaphysique spinoziste de la substance », in : *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam*. Paris, Vrin, 1959, p. 66-80.
15. « Eloge de l'inconséquence », in : *Arguments* 27-28, 1962, p. 1-6 (Anna Posner).
16. « La genèse et la structure dans l'étude des idéologies religieuses », in : *Entretiens sur les notions de genèse et de structure*. La Haye, Mouton, 1965, p. 307-321.
17. « La compréhension historique et l'intelligibilité de l'histoire », in : *Praxis* (Zagreb), 1-2, 1966, p. 22-32.

Articles critiques sur « Chrétiens sans Eglise »

18. PIERRE CHAUNU : « Deuxième ou Troisième Réforme ? Le XVII^e siècle des Hétérodoxes », in : *Annales*, 25, n° 6, nov.-déc. 1970, p. 1574-1590.
19. CONSTANTIN JELENSKI : « La grâce et la loi », in : *La Quinzaine littéraire*, n° 83, 16-30 novembre 1969, p. 19-20.
20. ROBERT MANDROU : « Mysticisme et méthode marxiste » et MICHEL DE CERTEAU : « La mort de l'histoire globale ? », in : *Politique aujourd'hui*, février 1970, p. 51-58.
21. JEAN SÉGUY : Compte rendu de l'ouvrage (n° 230), in : *Archives de sociologie des Religions*, 29, 1970, p. 218-219.

Articles importants sur l'ensemble de l'œuvre

22. JOACHIM T. BAER : « Leszek Kolakowski's Plea for a Non-mystical World View », in : *Slavic Review*, 28, n° 3, 1969, p. 475-483 (sur « Culture et Fétiches » surtout).

23. RUBEM CESAR FERNANDES : « Vision du monde et compréhension historique : Sur le « Rousseau » de Baczko », in : *Annales*, 26, n° 2, mars-avril 1971, p. 387-398.
24. GEORGE GÖMÖRI : « Foreword » et GEORGE L. KLINE : « Beyond revisionism : Leszek Kolakowski's recent philosophical development », in : *TriQuarterly*, automne 1971, n° 22, p. 4-12 et 13-47 (excellent numéro spécial déjà mentionné).
25. MARTIN GREIFFENHAGEN : « Das Gute und der gesellschaftliche Fortschritt im Marxismus Kolakowskis », in : *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 9, n° 5, 1965, p. 284-297.
26. LEOPOLD LABEDZ : Importante préface à « Marxism and Beyond : On Historical Understanding and Individual Responsibility » (édition anglaise). Londres, Pall Mall, 1969.
27. ALEXANDER SCHWAN : « Leszek Kolakowskis Philosophie des permanenten Revisionismus », in : *Philosophisches Jahrbuch*, 75, 1967-1968.
28. HENRYK SKOLIMOWSKI : « Leszek Kolakowski, le phénomène du marxisme polonais, » in : *Archives de Philosophie*, 34, avril-juin 1971, p. 265-279.
29. ANDREAS VON WEISS : « Leszek Kolakowski und die Entfremdung », in : *Oesterreichische Osthefte*, 2, 1962.