

NOTE SUR EXISTENCE ET FOI

Quel sens cela a-t-il de parler *de* l'existence ? Si ce terme se rencontre aujourd'hui avec prédilection dans tout discours philosophique ou théologique, il ne prend sa valeur que si l'on sait exactement en quoi et pourquoi la situation qui l'impose diffère de celle des sages qui contemplaient les Idées, ou des privilégiés que régénéra l'Élan vital. Rien n'est plus affligeant que de constater parfois l'abus du terme d' « existentiel », dont la signification est pourtant rigoureusement précise et diffère du « vécu » comme la condition diffère du conditionné. Or, il faut bien avouer que si parler *de* l'existence devait signifier parler *sur* l'existence, fût-ce en termes édifiants ou passionnés, ou avec tous les secours de la fusion affective, un tel discours n'aurait vraiment aucun sens. Dès le moment où il se produirait, il prendrait l'existence comme un *objet*, il la perdrait donc comme telle, puisqu'il supposerait un point de vue en dehors de ce *sur quoi* il parlerait. De même peut-on imaginer un discours *sur* l'amour ? Si ce discours n'est pas lui-même un acte d'amour, il présente peut-être bien une psychologie de l'amour, mais parle en réalité de tout autre chose que de l'amour. Car l'amour, n'est pas une donnée générale sur laquelle il y aurait lieu de discourir, mais il est une détermination de la vie même et sa qualification : l'amour n'existe qu'en tant que j'aime ou que je suis aimé.

Ainsi, chaque fois que nous prétendons parler de nos expériences, de notre vie intérieure, nous en sommes réduits à les *objectiver*, à les opposer à nous-mêmes, à ce *nous-mêmes* que nous croyons saisir ainsi, alors que nous

n'avons plus *devant* nous qu'une essence telle que celle du monde de la nature ; il est étrange que lorsque l'on ébranle cette conception du Moi substantiel, ancrée dans la philosophie du concept, on provoque la même objection craintive, redoutant l'*atomisme*. Si l'on se laisse emprisonner dans ce dilemme, c'est que l'on n'a vraiment pas encore compris ce que c'est que l'existence de l'homme, par opposition à la subsistance du monde naturel, ou à la Vie universelle.

Il est vrai que depuis l'amalgame intervenu entre l'hellénisme et ce que les interprètes modernes de la Scolastique, nomment avec intrépidité la « Métaphysique de l'Exode », l'image du monde chez l'homme occidental s'est trouvée soumise à un schéma naturel, imposé aussi bien par la Scolastique que par l'idéalisme. Le mettre en cause, en constatant que nous ne disposons ni de Dieu, ni de notre existence, et que nous ne pouvons en discourir, c'est nous attaquer à la légitimité du concept, à la légitimité de la Raison théorique. En effet, si, conformément à ce schéma, nous essayons d'exprimer ce qui est à considérer comme réel, nous nous apercevons que c'est essentiellement ce qui peut être saisi parmi la texture homogène de ce monde, c'est-à-dire ce qui peut être déterminé par les lois et les principes de la raison, en premier lieu par le principe de causalité. Peu importe, d'ailleurs, que l'on ait une conception matérialiste ou idéaliste du monde ; dans l'une et dans l'autre, notre existence n'est jamais saisie que comme un cas particulier de l'universel ; c'est là le mensonge originel, par la faute duquel nous manquons notre propre existence, en la considérant du dehors comme l'un des objets parmi lesquels la pensée s'oriente. Il est aussi vain de désigner spécifiquement l'homme comme « sujet », en transposant en lui la qualité d' « en soi », dont le réalisme avait paré l'objet, car la relation sujet-objet est elle-même postérieure au fait de notre existence. La question

portant proprement sur celle-ci, entraîne justement avec elle la condition, la possibilité intérieure de cette relation, de cette distance. C'est une grande surprise de l' « histoire des idées », que Kant, le premier qui ait résolument posé cette question, qui ait affranchi l'anthropologie du monisme naturaliste, soit apparu comme responsable de ce subjectivisme formel. Et c'est un des grands mérites de l'*Existenzphilosophie* d'avoir montré que la « critique » était même la seule ontologie authentique, et n'avait rien à voir avec une « théorie de la connaissance ». Mais ceci n'est qu'une indication sur laquelle il n'y a pas lieu d'insister ici.

Ce qu'il faut retenir, c'est que quiconque a une image moderne du monde, vit dans un monde qui est constitué par l'idée de loi, un monde, donc, où il n'y a de place ni pour les symboles, ni pour les anges, ni pour les démons ; un monde parfaitement homogène et naturalisé, puisque l'idée de loi naturelle est étendue par analogie au monde de l'histoire, un, monde, donc, qui est sans Dieu. Car on ne fait qu'aggraver encore, si l'on désigne les « forces historiques » ou les lois physiques comme des modes de l'action divine ; c'est qu'en effet, jamais l'action de Dieu ne peut être considérée comme un processus général, obéissant aux normes, abstraction faite de notre propre existence *hic et nunc*. Certes, toutes les métaphysiques rationalistes n'ont fait autre chose que de penser Dieu comme le principe du monde, conférant à ce monde son intelligibilité, ou comme le principe d'un ordre moral, le sommet d'une échelle des valeurs. Mais cela revient-il à autre chose qu'à réduire l'existence divine à une vérité générale, rentrant dans un système de connaissances, un système qui serait le support de Dieu, pour ainsi dire, et le support de notre existence, au lieu d'en être l'expression même. Ne convient-il pas de se demander si c'est, non pas en niant la réalité de Dieu mais en l'affirmant en tant que

science, qu'une science ferait acte d'athéisme ? Qu'est-ce à dire sinon que de parler de Dieu en ce sens est véritablement erreur et folie, que c'est le péché ? Ce n'est pas au nom du principe de causalité, ce n'est pas parce que Dieu est le Régent de l'Univers, qu'il est possible de dire qu'il est aussi mon Seigneur ; non, c'est seulement si l'on se sait interpellé par Dieu dans sa propre existence, que cela a un sens de parler de Dieu. Cela signifie qu'à la question : « Adam, où es-tu ? » (Gen. III : 10), ou bien il faut s'enfuir de désespoir, aller se cacher sous les arbres pour tenter d'y échapper, et continuer le « disputare de Deo » ; ou bien reconnaître que la *détermination* de notre existence signifie une exigence de Dieu sur nous, et qu'interroger *sur Dieu*, c'est se placer en dehors de Dieu, c'est en même temps le nier.

Mais alors ce qui éclate et finit ici, c'est l'existence solitaire du Moi dans le monde. Dans le schéma de la métaphysique rationaliste où la *loi*, qui en est le fondement, représente l'élément proprement humain, toute l'évolution du cosmos, depuis le mouvement des étoiles, depuis la métamorphose des roches jusqu'à celle des institutions, n'est en somme que l'évolution d'un Moi identique, permanent, aux possibilités illimitées, et parlant en monarque. Evolution, mais non pas histoire. L'être naturel *évolue*, mais il n'y a d'histoire, d'événement réel, que dans la rencontre, l'exigence entendue du côté de l'Autre, dans un monde réel où il y a Toi et Moi. Sinon, peut-on montrer comment une relation personnelle, une participation nécessaire, s'établit entre le courant continu des « forces historiques » et moi-même, comment les pures essences de la Raison théorique deviennent réelles *pour moi* ? Quelle autre possibilité reste-t-il que d'assigner un « intérêt purement historique », comme l'on dit si couramment, aux formes culturelles disparues, aux expériences évanouies ? Il reste alors un pur relativisme, un simple

jeu de possibilités logiques fort intéressantes, mais sont-elles vraies ? Elles *furent*, mais *ont-elles* un sens ?

Si justement l'on peut sortir de ce relativisme de la multitude des conceptions du monde possibles, c'est parce que l'être du moi, son existence, est fondamentalement un *devoir-être*. Mais là il s'agit de la relation éthique par excellence, et celle-ci n'est pas une adhésion de principe donnée une fois pour toutes, à un système général de valeurs. Elle implique l'*avenir*, elle est la source de l'événement réel, elle constitue la structure temporelle, historique, de l'existence humaine ; elle en est la condition, celle qui l'exprime, non pas comme une hypostase, mais comme un *pouvoir-être*. Mais celui-ci, justement, quel est-il ? Quel est notre extrême pouvoir-être ? Dès cette question, à laquelle le philosophe de l'existence répond en montrant à la limite le moi libre, libre pour la mort, l'horizon de notre existence temporelle se couvre de l'ombre du « *servum arbitrium* »...

De la qualification de ce futur dépendent le sens et le mode de chaque existence. Est-ce l'avenir de l'homme, ou l'avenir de la promesse, l'avenir de Dieu, c'est-à-dire le « *Futurum æternum* », qui est celui de la Résurrection des morts ? Serf arbitre ou liberté chrétienne, opposition de deux mondes entre lesquels il n'est point de connexion naturelle. Mais cette liberté chrétienne, en face du Dieu Tout Autre (non pas *quelque chose* de tout autre), que signifie-t-elle ?

Ici se trouve en jeu la vocation de l'homme évangélique. Les Réformateurs l'ont sauvée au xvi^e siècle des intolérables servitudes spirituelles développées par l'Eglise romaine ; c'est leur héritage spirituel que nous avons intégralement à recueillir. Ce n'est point en archéologues que nous avons à nous tourner vers eux ; nous n'avons pas à faire de « reconstructions historiques », à nous emprisonner dans les formes qui étaient celles de leur existence,

mais nous n'avons pas non plus à atténuer la rigueur de l'exigence qui les déterminait, afin de conclure une paix plus ou moins honorable avec le monde moderne. N'y a-t-il pas de notre faute, à nous protestants, si des journalistes irresponsables ont osé, à propos des événements religieux actuels en Allemagne, parler d'une « nouvelle Réforme », et commettre de scandaleuses confusions ? N'avons-nous point acquiescé trop facilement à l'équation établie entre liberté chrétienne et liberté tout court, n'avons-nous point facilité toutes les confusions touchant l'« individualisme » ? Sans prétendre être des « philosophes de la culture », n'avons-nous point trop laissé dire, sans plus, que la Réforme avait permis l'éclosion du monde moderne, oubliant que leur première relation avait été la lutte de Luther et d'Erasme ? Incorporés à ce monde, comment trouverons-nous la force aujourd'hui de nous dresser au milieu de lui, sinon par l'unique esprit d'obéissance au Dieu souverainement libre, que nous n'avons pas à justifier devant les hommes, mais au nom de qui et par qui nous avons à parler s'il *le commande* et chaque fois qu'il le commande ? Et c'est tout autre chose que d'œuvrer d'harmonieuses synthèses avec le voisin.

Il est d'autres reproches moins graves ; nous pouvons laisser les commentateurs modernes de Balmès discuter sans sourire à notre sujet, de quiétisme et de déterminisme. A ceux qui en parlent encore, laissons du moins la responsabilité de substituer à Dieu l'idée d'un objet, d'une donnée dont nous disposerions, et avec lequel tel rapport défini serait convenable. Si l'on a renoncé, sur ce point décisif, au mode de penser objectif et causal, on évitera l'illusion de nous considérer nous-mêmes « qui devons », comme des objets soumis à la contrainte causale, déterminante, du sujet qui ordonne, de Dieu. Encore une fois cela reviendrait à faire de ce « devoir » qui *est* la détermination de l'homme par Dieu, qui donc est *existence*, un

processus de la *nature*. Il ne peut s'agir ici que d'un devoir qui est « action libre », c'est-à-dire liberté *authentique* pour notre extrême pouvoir-être, action dans laquelle enfin nous *sommes*, et sommes totalement.

Encore moins s'agirait-il d'une *œuvre* que nous aurions à présenter, car celle-ci ne serait pas *nous-mêmes*, mais quelque chose à côté de quoi nous nous tiendrions. Si Dieu n'est pas une loi générale, ni un principe, ni une donnée, nous ne pouvons manifestement le saisir « que dans ce qu'il nous dit et dans ce qu'il nous fait », c'est dire que la foi ne peut produire ses titres devant aucun tribunal : la Parole entre comme un *événement pur* dans notre monde, elle ne peut jamais être un lieu dans lequel nous nous installons, mais sans cesse nouvelle action, nouvelle obéissance. L'auditeur non-croyant qui nous écoute peut l'interpréter comme une quelconque conception du monde; nous ne pouvons la lui démontrer. Elle est vie de l'espérance, ou plutôt espérance de la Vie. « Avoir la foi, — l'avoir réellement en fait — signifie être quelqu'un qui attend, car ce que la foi a — ce qu'elle a réellement en fait, c'est la promesse de ce qu'elle n'a pas maintenant. *Verbum solum habemus.* » (E. Brunner).

Et c'est par cette Parole que nous avons seule, que notre relation avec les créatures devient réelle, vivante, signifiante. Le monde des lois aboli, devient visible le monde des similitudes. Les créatures sont alors chaque fois des *symboles* qui annoncent, car toute créature a été créée par la Parole, et « aussi longtemps que la créature est appréhendée par la Parole, elle est et elle fait ce que promet la Parole » (Luther, *Comm. in Genes.*, W.A., t. 42, p. 170).

Henry CORBIN.